



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

«Giordano Bruno: Una Perspectiva Mística»

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
ANDREA SAAVEDRA DE LA TEJA

DIRECTOR DE TESIS:
Dr. ERNESTO PRIANI

Ciudad de México, Enero de 2017
Ciudad Universitaria



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Diseño editorial y de portada: Mouseion Editorial
<http://www.epitafioseatro.com/muoseion-editorial>

Reservados todos los derechos. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio o procedimiento, sin la autorización previa del autor.

© Andrea Saavedra de la Teja, 2017
ISBN: XXX-XXX-XXXXX-X-X

Impreso en México

A mi madre

GIORDANO BRUNO: UNA PERSPECTIVA MÍSTICA

AGRADECIMIENTOS 9

INTRODUCCIÓN 15

I. FILOSOFÍA Y MÍSTICA. ABISMOS E INTERSECCIONES

A. ABISMOS	28
1. <i>Karl Popper y su Racionalismo Social</i>	29
1.1 <i>Racionalismo o Irracionalismo: Una elección moral</i>	31
1.2 <i>“Racionalidad”. Un Concepto Cerrado</i>	35
1.2.1 <i>Cientificismo</i>	38
B. INTERSECCIONES	40
1. <i>Lo Místico. Una Aproximación Alternativa</i>	43
2. <i>Crítica al Cientificismo</i>	50

II. LO INFINITO. EL FUNDAMENTO ONTOLÓGICO Y EPISTÉMICO EN GIORDANO BRUNO

A. LA ESCALA ONTOLÓGICA	60
1. <i>Complicatio- Explicatio</i>	62
2. <i>Contracción Ontológica</i>	63
3. <i>Panenteísmo</i>	66
B. LA ESCALA NOÉTICA	69
1. <i>Noesis</i>	70
1.1 <i>Platón</i>	71
1.2 <i>Neoplatonismo</i>	73
1.3 <i>Hermetismo</i>	75
1.4 <i>Ramón Llull y la Cábala</i>	76

CONTENIDO

2. <i>Intelecto. Una Forma de Visión Interna</i>	78
3. <i>Coincidentia Oppositorum</i>	85
3.1 <i>Nicolás de Cusa</i>	86
3.2 <i>Giordano Bruno</i>	90
III. EL ASCENSO NOÉTICO Y LA GEOMETRÍA DEL ALMA	
A. EL ASCENSO CÓMO PRÁCTICA GEOMÉTRICA	99
1. <i>La Progresión Quintuple</i>	101
2. <i>Cuadratura del Círculo</i>	105
2.1 <i>El Lugar de los Lugares</i>	112
2.2 <i>Círculo y Centro en el Arte de la Memoria</i>	116
3. <i>El Quinto Grado</i>	122
3.1 <i>El Ascenso Espiral</i>	125
B. EL ASCENSO EN <i>DE UMBRIS IDEARUM</i>	128
1. <i>Las Intenciones</i>	131
2. <i>Noesis Noeseos</i>	135
CONCLUSIONES	139
BIBLIOGRAFÍA	145

AGRADECIMIENTOS

A Lucía, mi madre, por una vida llena de sacrificios para que yo pudiera salir adelante, por tratar siempre de hacer de mí una mejor persona y por ser la que siempre me impulsó hasta el fin de mi carrera. Has sido siempre mi inspiración para seguir creciendo y conquistando metas; sin tu dirección y sustento, mi vida habría sido abismalmente distinta, seguramente más oscura. Gracias por confiar en mí y por darme la libertad de decisión para seguir mi vocación. Sólo el silencio podría expresar la magnitud de mi gratitud y amor hacia ti.

A Augusto, mi padre, quién se interesó por leer este trabajo y me dio su valiosa opinión. Gracias por aconsejarme sabiamente siempre, también por provocarme ese asombro por la ciencia cuando niña: asombro que hasta la fecha, me hace pensar en ella como una forma más de magia. Sobre todo por animarme, cuando dudé, a escoger esta carrera y por haberme dado el tesoro de la lectura, tesoro que salvó mi vida en incontables ocasiones y que siempre fue mi vocación.

A Estela, mi abuela, por su cariño, por apoyarme de manera incondicional, por brindarme su ayuda y su comprensión. Gracias por que, a pesar de tu cansancio, intentaste siempre que yo tuviera más tiempo para dedicarme a mis estudios y a mi tesis.

A Guillermo, por las tardes de tareas, por las noches de desvelo y estudio, por el inglés, por los modales, en fin, por haber sido un padre para mí durante tantos años. El tiempo poco a poco va borrando los errores y resaltando los aciertos. También a Diego y a Saúl, mis hermanos, quienes siempre me han motivado para intentar —sin lograrlo— ser un mejor ejemplo ante sus ojos; muy a su manera me han servido de impulso e inspiración.

A Fernando, por su guía y consejo incondicionales. Por haber sido nuestro mástil cuando más lo necesitábamos y dejarme recargar en ti cuando no tenía a nadie más que a mi madre. Gracias también por soportarme todos estos meses con mi neurosis, mi impaciencia, mi soberbia y por brindarme siempre tu apoyo a pesar de todo.

A Anuar, por tu ayuda incondicional y tus aportes a mi manera de hacer filosofía. También por escucharme, por aquellas largas pláticas que enriquecieron enormemente mi tesis. Sin ti, este trabajo habría tomado un rumbo muy distinto y seguramente menos satisfactorio. Gracias por ayudarme a conseguir aquél libro de vital importancia para mi investigación y por haber enriquecido mi carrera filosófica, pero aún más, mi vida.

A Mariana, Alessandra, Roger. Por seguir siendo mis amigos a pesar de haber sacrificado enormemente nuestra amistad en pos de este trabajo, y por acompañarme durante todo el camino. A Jano, por ofrecerme siempre su ayuda con mi tesis y con todos los demás aspectos de mi vida. A Paco, por compartirme su visión, su amistad y su guía; en ti comprendí lo que buscaba de la filosofía. A Josué, por recordarme que la filosofía sirve para mucho más de lo que los propios filósofos creemos. Nuestras enriquecedoras pláticas amplían siempre los horizontes de mi pensamiento filosófico. Llevo todos tus aportes a mi vida en el corazón. A Heavy, por su tiempo, su guía y su apoyo en los trámites de mi titulación.

A Sergio Sandoval, por haber sido un mentor para mí. También por brindarme su amistad, guía, apoyo y motivación para crecer como persona y terminar este trabajo.

A mi prima Celia, quién me regaló un libro de gran importancia para que yo pudiera continuar con mi investigación cuando ésta se encontraba detenida. Sin tu ayuda, seguramente no hubiera podido concluirla satisfactoriamente. De corazón, gracias.

También me gustaría agradecer profundamente a mis profesores de filosofía, primordialmente a mi asesor Ernesto Priani, por su paciencia, sus sabios consejos y por haberme guiado de manera excepcional. A José Manuel Redondo por sus invaluable aportaciones y por darme otra visión de mi trabajo. A Alejandro Flores, por su concienzuda revisión y sus valiosos comentarios que trascendieron los límites de mi investigación. A Ivette Sarmiento por su apertura, sus consejos y orientación para mejorar mi tesis, y a Edgar Morales por sus certeras observaciones. Sin su profunda revisión, no habría quedado satisfecha con este trabajo. A Virginia Pérez-Correa por haberme transmitido su pasión por la filosofía y mostrarme aquella película sobre Giordano Bruno que cambiaría mi vida. A Lizbeth Sagols, Elsa Cross, Alberto Constante y Rosaura Martínez Ruiz por enriquecer de sobremanera mi formación académica y enseñarme que la filosofía que no habla de la vida no es filosofía, y que la docencia sin pasión no es docencia en absoluto. Para ustedes, toda mi admiración y mi respeto.

A todos los amigos y personas que de manera directa o indirecta contribuyeron a que llegara este momento. Si bien, por cuestiones de economía no puedo mencionarlos puntualmente –ustedes ya saben quiénes son: están leyendo este apartado– les agradezco que enriquecieran mi formación filosófica y mi vida.

La mística es la previa lucidez
que hace reconocible al límite.
Lo que ocurre es que filosofar es
fingir que no se es místico.

Salvador Pániker,
Filosofía y Mística

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de tesis pretende abordar el problema de la mística en la filosofía, así como sus implicaciones en la interpretación del pensamiento de Giordano Bruno. A grandes rasgos, se trata de un problema que ha permeado, sobre todo, en las corrientes de pensamiento hegemónicas de Occidente, las cuales le han negado validez filosófica a la mística, a pesar de que ésta se encuentra relacionada con la filosofía desde sus orígenes. De hecho, corrientes como el cientificismo y buena parte de la tradición analítica han propugnado una lectura que omita todo misticismo que pudiera estar presente en los distintos pensadores que conforman la historia de la filosofía.

A mi parecer, la lectura actual de la filosofía de Giordano Bruno –al igual que la de muchos otros filósofos– se encuentra inscrita en esta problemática; pues, como pretendo demostrar, no sólo se ha buscado omitir su misticismo¹, sino negarlo, lo cual no ha contribuido más que a encubrir su pensamiento y a entorpecer el correcto entendimiento de su filosofía.

En general, podemos decir que esta omisión del pensamiento místico por parte de la tradición filosófica se debe principalmente a que la idea de “mística” que siempre ha predominado es difusa y a que se le ha entendido como lo opuesto al ámbito científico, e incluso, al ámbito racional. Precisamente, el prejuicio extendido

¹ Son contados los trabajos que relacionen abiertamente a Giordano Bruno con la mística, a pesar de que éste, ya desde la dedicatoria de *Los Heroicos Furores*, mencionaba como uno de los temas a tratar “...cuáles sean los...efectos mediante los cuales se introduce, se manifiesta y toma posesión del alma esta luz divina, a fin de elevarla y convertirla a Dios...[también] el propósito, definición y determinación que hace el alma bien informada, acerca del uno, perfecto y último fin”. Ed. Siruela; España, 2011. p. 267.

es que la mística, lejos de ser una forma de conocimiento, es una forma de irracionalismo, superstición y/o dogmatismo. Se trata de una incompreensión bajo la cual subyacen ciertos intentos de homogeneizar el concepto de racionalidad y de descalificar otras formas de conocimiento que no coinciden con la racionalidad positiva tan promovida por la ciencia.

De manera que lo que buscamos en un primer momento es abordar una problemática actual; lo que conduce a replantearnos la manera en que debemos aproximarnos a un filósofo como Giordano Bruno: pues si lo místico es lo irracional, entonces ¿cómo podríamos considerar “místico” a un filósofo? Y aún más, a un filósofo que ha sido visto como un precursor del ámbito científico y el cual aún se considera que fue quemado en la hoguera por sus ideas científicas, y no, como logra demostrar Frances Yates, por sus ideas mágico-religiosas contrarias a la fe de la Iglesia².

Por todo lo anterior, consideramos relevante delimitar, en primera instancia, la manera en que la relación mística-filosofía ha sido tratada por la tradición y como algunas ideas de la corriente analítica han servido para distanciarlas. Para ello retomamos a Karl Popper, uno de los distintos filósofos que le han negado el carácter racional al misticismo y cuyas ideas siguen teniendo importancia y vigencia dentro de la filosofía. Una vez delimitado el problema a través de dicho ejemplo –que nosotros consideramos significativo–, proseguimos a contrastar dichas ideas con las de otros filósofos que plantean que la mística, lejos de ser irracional, coincide con una racionalidad alternativa a la que Occidente se ha empeñado en defender como hegemónica, a saber, la racionalidad positiva.

Este primer movimiento no sólo busca dar razón del encubrimiento de la mística por parte de la tradición filosófica, también

² Yates, Frances; *Giordano Bruno y la Tradición Hermética*; Ariel; Barcelona, 1983. p. 407.

busca dejar sentada la base teórica desde la que podamos rescatar el negado misticismo de Bruno. Consideramos que sólo mediante este análisis previo nos sería posible, en las dos partes posteriores de nuestro trabajo, profundizar de lleno en la filosofía del Nolano y explicitar su misticismo con claridad.

En este sentido, el presente trabajo responde a un profundo interés por Giordano Bruno, pero también a mi preocupación respecto a una idea actual de filosofía cada vez más limitada y sesgada. De ahí el doble movimiento dirigido a criticar la tradición que se ha negado a pensar de manera seria a la mística, por una parte, y por otra, a resaltar la importancia e influencia de esta corriente de pensamiento en un filósofo de la talla de Giordano Bruno.

No pretendo dejar zanjada ninguna de las dos vertientes que se desprenden de dicho problema; más bien busco arrojar luz sobre un terreno olvidado por la filosofía y que me parece importante que sea retomado y repensado por ella, lejos de ser negado esperando que simplemente desaparezca. Por otra parte, debo admitir que mi investigación es limitada: la meta de dar una definición definitiva de “mística” aún queda lejana para la filosofía; además de que tampoco he alcanzado a agotar el estudio sobre la mística en Giordano Bruno, pues me he limitado a analizar básicamente algunas ideas místicas en su epistemología, dejando de lado las que pudieran estar presentes en el resto de su pensamiento, como por ejemplo, las relativas a su magia erótica —ya abordada por Culianu— o a su ética.

En gran medida esta limitación del estudio se debe, por una parte, a la dificultad personal para enfrentarme a las obras no traducidas del Nolano, y por otra, a la complejidad y multiplicidad propia de su pensamiento, lo que vuelve imposible extinguir el análisis de su misticismo en un único estudio.

Precisamente, aun siendo un precursor científico, Bruno fue también un autor polifacético que logró incursionar en campos

que actualmente podrían parecerse opuestos, pero que en él formaban un todo complejo y a la vez armónico. Heredero del neoplatonismo, participó en los terrenos religioso, filosófico, astrológico, mágico y hermético, por mencionar sólo a los más reconocidos. A mi parecer, fue precisamente su misticismo lo que le permitió articular corrientes de pensamiento incluso opuestas y es también su misticismo lo que podría permitirnos tener una visión coherente, no escindida, de su filosofía.

De hecho, me parece que mantener la visión que distingue entre mística y filosofía, así como entre racionalidad e irracionalidad, es lo que ha contribuido con la visión a menudo reduccionista y poco congruente de este filósofo (y de otros); como si su misticismo lo dejara en calidad de un pensador contradictorio del cual sólo vale la pena rescatar las ideas “racionales” o “científicas”, y descartar las “irracionales”. Por ello es que en el primer apartado de la presente tesis buscaremos justificar el papel de la mística dentro de la filosofía, liberándola del prejuicio que la enmarca como algo irracional, a fin de que podamos justificar la lectura de Bruno como un místico, demostrando además que es precisamente su misticismo el engrane de muchos ámbitos de su filosofía.

Delimitando el ámbito de lo místico se revelan sus nexos con la filosofía, a pesar de que la extensa variedad de concepciones agrupadas bajo el término “mística” dificulte que podamos encontrar un consenso en relación a lo que estrictamente comprende esta palabra. Sin embargo, podemos comenzar diciendo que etimológicamente viene del griego *mystikos* (“lo oculto”) y que comparte la raíz *mystes* (“guardar silencio”, “iniciado”) con la palabra “misterio”.

Por otra parte, la mística se refiere a determinado tipo particular de experiencia. Aún cuando varios autores denominan a una multiplicidad de experiencias como “místicas”, generalmente la experiencia mística por excelencia consiste en una unión íntima

con *Otro* distinto a nosotros mismos. Isabel Cabrera define a la mística como “...la búsqueda de la unión con (o disolución en) lo sagrado”.³ Sin embargo, aún cuando la *Otredad* a la que nos referimos anteriormente puede ser identificada con la divinidad, esto último no es necesario (por ejemplo, Plotino muy rara vez se referirá a lo Uno como un Dios en su filosofía mística); de modo que la experiencia mística no siempre es religiosa.

Ernst Tugendhat define a la mística como la “...conciencia de la unidad de todas las cosas...”⁴, afirmando además, como nosotros lo hemos hecho, que la mística no tiene por qué ser religiosa⁵. En cualquier caso, esta determinada experiencia de relación con lo *Otro* es siempre una unión trascendente, que se presenta como reveladora de lo que subyace bajo los distintos modos de darse de lo real.

Veremos que, en Giordano Bruno, la experiencia mística gira en torno al conocimiento de lo Infinito a partir de la naturaleza; después de todo, bajo ésta última, lo que subyace es la divinidad que la fundamenta, por ello la primera es un *indumenti*⁶ de la segunda. Pero esta conclusión sólo pudo haber sido producto de la manera en que Bruno experimentaba su propia relación con la naturaleza, en tanto que la concibió como un miembro más de lo divino. En este sentido, Bruno experimenta a la divinidad, a lo Infinito, *en* la naturaleza.

³ Cabrera, Isabel; “Para Comprender la Mística” en *Umbrales de la Mística*; Cabrera, Isabel y Trueba, Carmen (comps.); UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2006. p. 12.

⁴ Tugendhat, Ernst; “Sobre Mística”; *Estudios de Filosofía*, N° 34, Julio/Diciembre 2006. p. 1.

⁵ *Ibid.* p. 5.

⁶ *Indumenti*, que significa vestimenta, es el término que Bruno utiliza para referirse a los vestigios divinos mediante los cuales nos aproximamos a la divinidad. En tanto que la divinidad en sí es inaprehensible de manera positiva, el intelecto humano sólo puede reconocerla a través de sus vestigios, o dicho de otra manera, mediante su vestimenta física. Cfr. Bruno, Giordano; *Cábala del Caballo Pegaso*; Ed. Alianza; España, 1990. pps. 100, 106.

La experiencia mística pues, tanto en Bruno como en el resto de los autores místicos, corresponde a un modo *sui generis* de experimentar lo real. Acorde con esto, Michael Daniels entiende la experiencia mística como "...la experiencia directa del individuo de una relación con una Realidad fundamental"⁷. Si bien, ésta última es una definición que está lejos de ser decisiva, me parece que puede complementarse muy bien con lo observado por Cabrera y Tugendhat: en los tres casos implica una experiencia directa donde el individuo cobra conciencia de su propia manera de relacionarse (unitiva o disolutivamente) con la totalidad. Al menos, me parece que, a grosso modo, es el sentido que podemos darle a la experiencia mística, no religiosa, encontrada en la filosofía de Bruno.

Reitero que se trata de una aproximación y no de una definición última, que más bien busca por el momento respetar la multiplicidad inherente a las distintas experiencias místicas, que pueden variar de acuerdo a las distintas concepciones de "Realidad fundamental", e incluso de acuerdo a la propia interpretación o comprensión de lo real que se dé en la experiencia. Además me parece que esta definición preliminar nos permite también analizar la mística desde un método fenomenológico, pues como decíamos, esta no es otra cosa más que un modo de relación particular con lo real, y también un modo de interpretar y de referirse a dicha relación particular.

Me gustaría reiterar que los tipos de experiencia mística varían, pues la concepción de lo real y el modo de relacionarse con éste también cambia, pudiendo abarcar desde experiencias extáticas hasta las referentes a una identidad absoluta con eso *Otro* que se experimenta, ya sea comprendido como Dios, Infinito, Absoluto, Naturaleza, o cualquier otro ámbito donde lo real se manifieste.

⁷ Daniels, Michael; *Sombra, Yo Y Espíritu*; Ed. Kairós; España, 2005. p. 331.

He aquí precisamente uno de sus nexos con la filosofía, pues la mística engloba una experiencia de lo real y una teoría —que en realidad excede a toda “teoría” entendida en un sentido estricto— sobre esa experiencia. El místico, a su manera, da razón de su experiencia, y en ese dar razón hay ya una lógica implícita inaugurando un sentido. La mística entonces, conjuga un ámbito preteorético (una experiencia originaria), con un ámbito teorético (un “dar razón de” mediante el discurso). Justamente es éste último su legitimación filosófica: encontramos ahí una gnoseología mediante la cual se van tejiendo múltiples elementos filosóficos y racionales con lo inefable.

De ahí que para Michel de Certeau la mística sea una ciencia: parte de la experiencia de lo real, posee un método y también una teoría. Lo es, pues, en un sentido fenomenológico, en tanto que, decíamos, versa sobre modos *sui generis* de darse de lo real. No por nada para el primer Heidegger fueron relevantes las ideas de varios autores místicos, las cuales tuvieron una gran influencia en el desarrollo de su pensamiento ontológico⁸. El conocimiento místico entonces, lejano a ser un vano sin-sentido, llega a tener relevancia filosófica por cuanto desarrolla un método de aproximación a lo real a la vez que muestra también sus configuraciones esenciales.

Por ello es que estudiar a Giordano Bruno desde una perspectiva mística implica también revalorar el papel que la mística ha tenido en la filosofía. Específicamente en Bruno, aportó una visión innovadora del mundo donde se retoma la experiencia vivencial de éste y donde el sujeto se concibe como implícitamente unido a todo lo otro. Más que un humanismo, se trata de la proclamación de la dignidad de todo aquello que conforma la creación de la naturaleza, donde poco importa ser un humano o una hormiga

⁸ Cf. Roggero, Jorge Luis; “*Hingabe an die Sache*. Misticismo y fenomenología en la ciencia originaria preteorética del joven Heidegger”; *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXVIII, N° 2; Primavera 2012.

para participar de lo divino. Es ésta una idea que no deja de conducirnos al respeto y cuidado de todo aquello que nos rodea.

En este sentido, la perspectiva mística, a diferencia de la analítica y la instrumental –que tienden a situarnos como un sujeto de conocimiento siempre distanciado de su objeto–, rescata nuestra interrelación con el mundo, dotándola de un nuevo sentido. No me parece que haya preeminencia de una perspectiva sobre de la otra, por el contrario, ambas son perspectivas que pueden retroalimentarse y enriquecer a la filosofía.

De modo que, a través de un pensador como Giordano Bruno, podemos apreciar a la mística no como opuesta a la filosofía o a la racionalidad, sino como una manera misma de hacer filosofía, de generar conocimiento, y como una corriente que –aún cuando es tildada de irracional por sus propios defensores– es racional, aunque desde una perspectiva opuesta a la racionalidad lógica o científicista. Por ello, como veremos, aún cuando ciencia y mística sean inconmensurables (en Bruno nunca serán opuestas sino complementarias), filosofía y mística están estrechamente relacionadas, en tanto que una puede arrojar luz sobre la otra y viceversa.

A grandes rasgos, es este el ámbito desde el cual se hablará de un misticismo en Giordano Bruno; de modo que, como ya adelantábamos al principio, en lo siguiente abordaremos en el primer capítulo las ideas de Karl Popper.

Una vez justificado el porqué la mística no es irracional, lejos de lo que indica el prejuicio, y porqué se opone al dogma, lejos de contribuir con él, abordamos en el segundo capítulo el problema de lo Infinito en la filosofía de Bruno. En la primer parte nos centramos en lo Infinito como fundamento ontológico y proponemos que lo que Bruno postula en la mayoría de sus obras es un panenteísmo, según el cual lo Infinito poseería un carácter tanto inmanente como trascendente. Será justamente esta concepción panenteísta de Bruno la que derive en su propuesta de una realidad

ontológicamente jerarquizada donde todo lo real emana a partir de lo Infinito. Se trata de una jerarquía ontológica que tendrá su correlato epistémico, a saber, una escala conformada por distintos grados de conocimiento o de *visión*. A partir de ese momento, el conocimiento místico del Nolano girará alrededor de un *ver* que permita dar cuenta de la unidad allende a toda multiplicidad. Por ello será importante revisar el concepto de *coincidentia oppositorum* desde Nicolás de Cusa, una de sus influencias más importantes, pues veremos que la escala epistémica deviene una escala mística a través de la cual es posible llegar a la aprehensión de lo Infinito mediante la coincidencia de dos opuestos: la visión sensible y la visión noética o intelectual.

En el tercer y último capítulo planteamos que, justamente, la visión de lo Infinito con que culmina el ascenso místico será una visión que, si bien responde a una forma negativa de conocimiento, abrirá un espacio en el interior del ser humano donde comenzará a gestarse una práctica geométrica del alma. La geometría entonces se volverá parte importante del *modus loquendi* bruniano, pues buscará dar cuenta de lo Infinito mediante un *mostrar* que se opone a toda discursividad. De hecho, pretendemos demostrar que buena parte de sus dispositivos geométricos tuvieron incidencia en su arte mnemónico, llegando a instituirse ambos como dispositivos místicos orientados a lograr la visión de lo infinito en el interior del ser humano. Así, Bruno también propondría una forma de unión mística: aquella donde el sujeto se concibe implicado en la divinidad y, al mismo tiempo, concibe a la divinidad contraída en su interior.

De modo que, a mi parecer, justificar plenamente el papel de la mística al interior de la filosofía sería la única vía posible para que la imagen de Giordano Bruno, lejos de permanecer escindida, obtenga la pieza faltante que permita entender su sistema de una manera más coherente. Esta pieza consistiría en aceptar que el misticismo en Bruno no es algo que se oponga a sus ideas más

racionales —tan retomadas por el pensamiento científico posterior a él—, por el contrario, es la trama que opera bajo su visión filosófica y el fin al que se dirigía su filosofía misma.

I.- FILOSOFÍA Y MÍSTICA. ABISMOS E INTERSECCIONES

La relación entre Giordano Bruno y la mística se vuelve patente desde sus influencias. Es probable que el primero en hacer uso del término “místico” fuera Pseudo Dionisio Areopagita, quien abordó en sus tratados la unión íntima con Dios. Este autor de teología negativa tuvo gran influencia en el Renacimiento, de hecho se vuelve “...el “príncipe de los platónicos” para Ficino, y tras él, también para Giordano Bruno, ese “embriagado de Dios.”⁹

Además de Ficino, también abordaron el tema místico Agrippa –en su *De Occulta Philosophia*– y Patrizi –en *L’Amorosa Philosophia* y *Nova de Universis Philosophia*–. En este sentido, tal vez Patrizi no fuera una gran influencia para Bruno, pero sí lo fueron los dos primeros. Al igual que Bruno, estos tres pensadores integraron (en mayor o menor medida) a Dionisio en su propio pensamiento. Después de todo, ser místico implicaba ser un estudioso asiduo de Areopagita.

De hecho, en aquella época “místico” era un adjetivo y no un sustantivo, se utilizaba para designar a un estilo discursivo, mientras que el tipo de experiencia mística era más bien llamada “contemplación”. Por ello no se hablaba de “místicos” sino de “espirituales”, “iluminados” o “contemplativos”¹⁰. De ahí que rara vez vayamos a encontrar el término en las obras brunianas, sin que esa sea razón suficiente para descartar la lectura del filósofo Nolano como un místico; después de todo, es hasta una época posterior que el término “místico” se extiende ya sea a la experiencia, al autor o a su texto.

⁹ De Certeau, Michel; *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*; Universidad Iberoamericana; México, 1993. p. 125.

¹⁰ *Ibid.*, pps. 114, 140. También en Daniels, Michael, *op. cit.*, p. 329.

Gracias a Michael de Certeau sabemos que precisamente la mística también se define, más que por el tipo de experiencia, por el tipo de discurso derivado de dicha experiencia; pues como bien observa también Rudolf Otto, aún cuando el misticismo postule la infabilidad de su objeto, ha hablado bastante de éste¹¹, si bien con un *modus loquendi* particular.

En este sentido, lo que va a hacernos percibir más claramente el tipo de experiencias que Bruno refleja en su filosofía, o mejor dicho, lo que va a hacernos caer en la cuenta de su misticismo es su *modus loquendi*, o si se lo prefiere, su manera de hacer filosofía.

Este *modus* está determinado por el uso de múltiples dispositivos que no *hablan* sino que *muestran*, de manera que son generadores, por así decirlo, de *misterio*, de secreto. Dichos dispositivos consisten en el uso de emblemas, poemas, imágenes, metáforas y analogías, por mencionar a unos cuantos.

Mediante el uso de la metáfora y la analogía los términos se trastocan y su discurso se va volviendo indicativo de un sentido místico susceptible de ser sometido a una hermenéutica de lo inefable. En él, un Asno nunca es un asno sino la representación misma de su teología negativa, así como un ciego tampoco será *sólo* un ciego, ni una estatua será *sólo* una estatua. Los términos indican una excedencia de sentido, y esta excedencia opaca al signo.

Por ello es que por más que se hable de Bruno pareciera que siempre hay algo que no se ha terminado por comprender. Sigue habiendo la impresión de un *misterio* que no ha terminado por descifrarse, de un último sello que no se ha terminado por abrir. Hay en efecto, una manera de *no-decir* bajo su *decir*.

Precisamente, el misterio es indicativo de un *secreto*, de *algo* que es ocultado bajo el lenguaje mismo. Ese *algo* es lo que opaca al signo y a la vez, condiciona toda interpretación posible: "...las

¹¹ Otto, Rudolf; *Lo Santo*; Ed. Alianza; Madrid, 1980. p. 11.

“claves verbales”, los “jeroglíficos” y los “enigmas” permiten a la vez *decir* y *no decir*, o combinar la palabra con el silencio... Finalmente, el secreto es la condición de una hermenéutica. No hay interpretación sino se supone algo oculto que debe descifrarse en el signo.”¹² Es probable que de ahí partiera la gran admiración que Bruno sentía por el lenguaje jeroglífico egipcio.

Pero el misterio lingüístico es paralelo al misterio de lo real: Por más que Bruno perciba a la divinidad detrás de lo natural, sigue habiendo algo indefinible e incomprensible –aunque no incognoscible– respecto a ello; pues, “conocer y entender conceptualmente no es la misma cosa...La misteriosa oscuridad del numen no significa imposibilidad de conocerlo.”¹³

De ahí la tensión a la que se enfrentan los místicos en su discurso y por ende, a la que se enfrenta Bruno también. Es por esta tensión que los místicos requieren de dispositivos lingüísticos que les permitan referirse a eso que conocen pero que no entienden de manera positiva.

Al mismo tiempo, este *modus loquendi* permite conservar a lo real en toda su facticidad, esto es, en toda su *posibilidad*. Corresponde a lo que Heidegger llama mostrar a lo oculto en su calidad de oculto, esto es, no despojar a lo real de su condición de misterio; pues aún cuando se predique de aquello que fundamenta a lo real y se le llame “divinidad” o “infinito” o “absoluto”, éstos términos siguen sin agotar –de manera positiva– a dicho fundamento, es decir, siguen sin determinar lo real.

En este sentido, efectivamente, el conocimiento místico toma un camino distinto al de las ciencias positivas como actualmente son comprendidas. Mientras que la ciencia consiste en una determinación de lo real y por ende contribuye a un distanciamiento con ello, el misticismo lo comprende como posibilidad. Del mis-

¹² De Certeau, Michel, *op. cit.*, pps. 119-120.

¹³ Otto, Rudolf, *op. cit.*, p. 173.

mo modo, la pretensión científica contribuye a un dominio creciente de la realidad, mientras que la mística se ciñe a los modos de experimentar y relacionarse con ella.

Por esto Heidegger encuentra en el ámbito místico el método filosófico de su fenomenología, a saber, "...comportarse como el religioso que, por temor reverencial ante el misterio último (letztes Geheimnis), guarda silencio, es decir, se entrega a la escucha."¹⁴ No hay aquí la intención de dominar la realidad, sólo la de aproximarse a ella con el fin de experimentarla de manera correcta, es decir sin interferir conceptualmente con ella.

Veremos que en Bruno hay ciertamente una intención cuasi-científica dirigida a conocer y explicar racionalmente el universo. Incluso pudiéramos encontrar la voluntad de lograr un dominio de lo real –si bien mediante métodos mágico-mnemotécnicos y no propiamente científicos–. Pero la intencionalidad del pensamiento bruniano se aleja del método científico, en sentido estricto, en tanto que el fin último al que se dirige su filosofía no es el dominio instrumental de lo real, ni separarse de su objeto de especulación. El fin último de su filosofía es realmente lograr una comunión íntima con la naturaleza –lejos de distanciarse de ella– y mediante esta “indumenti” de la divinidad experimentar lo Infinito; en otras palabras, es lograr la *contemplación* del objeto de su heroico furor.

A. ABISMOS

Tal vez sea por todo lo anterior que el ámbito místico en general se vuelve sospechoso ante los ojos de la ciencia y, por ende, de buena parte de la tradición filosófica. Es un ámbito que se les ofrece inconmensurable, y que por ello es juzgado como opuesto. Los

¹⁴ Roggero, Jorge Luis, *op. cit.*, p. 207.

juicios que le dirigen, en efecto, son producto de una profunda incomprensión. Para el ámbito científico-analítico, lo místico es lo irracional, lo absurdo, lo que simplemente no comparte su grado de validez y que por ello queda descalificado.

Al menos así parece entenderlo Karl Popper, uno de los principales críticos de la mística, asiduo promotor de la racionalidad estrictamente científica y pensador relevante en el campo de la filosofía analítica. Es por la relevancia de este autor que consideramos pertinente analizar sus ideas a fin de inaugurar una nueva visión de lo místico que, posteriormente, nos permita rescatar una imagen consistente de Giordano Bruno.

1. *Karl Popper y su Racionalismo Social*

Para hablar de Karl Popper y comprender correctamente su crítica al misticismo, es necesario ubicarlo en su contexto histórico. La obra en la que se desarrolla esta dura crítica es *La Sociedad Abierta y Sus Enemigos*, obra escrita durante la Segunda Guerra Mundial, y que pareció servir de desahogo a un autor abrumado por las atrocidades de la guerra. En efecto, él mismo aceptará desde el Prefacio que aún cuando su crítica se dirige al pasado, está hablando, al mismo tiempo, de los problemas de su época. Es importante que tengamos esto presente en el análisis siguiente.

Como tal vez lo indique el título de su obra, Popper distingue entre dos tipos de sociedad, a saber, la abierta y la cerrada. La sociedad abierta será aquella que mantenga, o mejor dicho, que promueva el razonamiento crítico; mientras que la cerrada será aquella aún sometida a la idea del predominio de las fuerzas mágicas¹⁵.

¹⁵ Popper, Karl R.; *La Sociedad Abierta y Sus Enemigos*; Ed. Paidós Ibérica; España, 2006. p.15.

Esto implica que, bajo la mira del filósofo inglés, la distinción entre racionalidad e irracionalidad se despliega a un nivel social, pues la sociedad abierta está dominada por lo que Popper denomina racionalismo crítico, mientras que la sociedad cerrada lo está por el irracionalismo. De hecho, Popper distinguirá el racionalismo crítico de lo que él llama racionalismo comprensivo, quedándose en última instancia, sólo con el crítico. La distinción consiste, básicamente, en que el segundo carece de la capacidad crítica del primero, absteniéndose de la actividad argumentativa.

En este sentido, lo que Popper entiende por racionalismo crítico es la capacidad del ser humano de "...resolver la mayor cantidad posible de problemas recurriendo a la razón, es decir, al pensar claro y a la experiencia, más que a las emociones y a las pasiones"¹⁶, y como él mismo indica, aunque este tipo de racionalismo incluye tanto al empirismo como a la actividad intelectual, será ésta última la que juegue un mayor papel. Sin embargo, el intelectualismo también puede caer en el irracionalismo.

Aún cuando Popper utiliza el término "irracionalismo" para referirse a la filosofía vitalista¹⁷, también lo entiende como irracionalidad en sentido estricto, es decir, como una postura contraria a su concepción de lo racional, mediante la cual se asume un argumento que no puede ser criticado por ésta vía. Así, en tanto que es lo opuesto a su concepción de racionalismo crítico, toda forma de conocimiento ajena a lo que él define como razón (el pensar claro y la experiencia), y todo aquello que fomente una actitud no argumentativa, contribuye con la irracionalidad.

Por esto mismo, irracional –según Popper– es lo referente al mito, al misticismo, a la superstición, al Romanticismo y a todo aquello que no sea consistente con un saber "científico". Para él,

¹⁶ *Ibid.*, p.437.

¹⁷ Nos referimos a la corriente filosófica que postula la primacía de la voluntad, o de otros ámbitos de la subjetividad, por encima del conocimiento racional del mundo.

todo esto representa una aspiración de regresar al “tribalismo”¹⁸.

Volviendo a lo antes mencionado, el intelectualismo puede derivar en un irracionalismo, y es precisamente cuando surge lo que este filósofo llama “intelectualismo irracional”: un intelectualismo que, según él, cae en el misticismo porque menosprecia a la razón. Así es que podemos inferir que Popper está de acuerdo con el prejuicio de que es una forma de misticismo todo atentado contra la razón y todo intento de “suprimir la verdad”, por ello este implicaría también un retroceso hacia el tribalismo.

El intelectualismo irracional entonces, explotaría el conocimiento (en gran medida psicológico) de que el ser humano no es siempre, ni absolutamente, racional. Y por esto es intelectualismo, porque precisamente tiene su fundamento en teorías o en conocimientos que justifican una crítica —que Popper ve como un ataque— contra la razón positivista.

De hecho, son varias las corrientes que Popper engloba dentro del irracionalismo: Aparte del mencionado intelectualismo irracional, están el propio misticismo (en ocasiones estrechamente relacionado con el primero), la “filosofía oracular” (que tiene mucho de historicismo), el escolasticismo, entre otras. En el presente capítulo nos limitamos a intentar sólo la defensa del misticismo.

1.1 *Racionalismo o Irracionalismo: Una elección moral*

Es importante hacer notar que para Popper, ya desde aquí, el abismo entre filosofía y mística es equivalente al abismo entre racionalidad e irracionalidad, entendiéndolas como si fueran dos disciplinas opuestas e irreconciliables entre sí, pues para él, una debe rendir culto a la razón, y la otra, despreciándola, es completamente anti-racional:

¹⁸ *Ibid.*, p.216.

...la actitud racionalista frente a los problemas sociales y económicos no pudo resistir el embate conjunto de la profecía historicista y del irracionalismo oracular. He ahí, pues, porqué el conflicto entre el racionalismo y el irracionalismo se ha convertido en el problema intelectual, y quizá incluso moral, más importante de nuestro tiempo.¹⁹

Esto nos indica dos cosas: Por una parte, como ya lo mencionábamos, que racionalismo e irracionalismo pertenecen a dos ámbitos opuestos. Por otra, que el abismo entre ambos es un abismo moral, es decir, que las implicaciones morales de uno y de otro son también opuestas, y que en gran medida, es eso lo que los diferencia.

Si tomamos en cuenta los sucesos por los que estaba atravesando el autor, es probable que éstos influyeran en el modo en que concibió el conflicto entre racionalidad e irracionalidad. El fascismo, el racismo, el totalitarismo, y los demás productos similares de la guerra que se vivía, eran nada menos que ejemplos de irracionalidad para él. Es claro entonces que dicha irracionalidad no se queda en el ámbito teórico, sino que como lo intuíamos antes, tiene repercusiones sociales y por ende morales; de ahí que para él se convirtiera en una cuestión de suma importancia el rastrear los orígenes de este tipo de actitudes.

Para Popper, el origen de estas acciones se encuentra en los comienzos mismos de la filosofía; de hecho, toda ella estará teñida de irracionalidad y misticismo, empezando con Heráclito, pero prosiguiendo hasta Platón, Aristóteles, Marx y Hegel (sólo por mencionar a unos cuantos). Es así como Popper, en su intento de descalificar las acciones irracionales de la guerra que él atravesaba y de defender cierto tipo de racionalidad humana, termina minimizando y descartando muchas corrientes filosóficas por no cumplir con el esquema de racionalidad que él propone.

¹⁹ *Ibid.*, p. 437.

De hecho, será el progreso científico la vía que mejor se adecúe a su esquema de racionalidad, como si la ciencia en la culminación de ese progreso fuera en verdad la que nos rescatara de volver al tribalismo. Por ello dirá que “[la] elección [entre racionalidad e irracionalidad]... Es una decisión moral..., según [lo] que adoptemos...variará nuestra actitud total hacia los demás hombres y los problemas de la vida social”²⁰.

En gran medida, podemos decir que estamos de acuerdo con Popper: Son nuestras ideas las que modelan nuestras acciones y nuestra actitud ante el mundo, como bien lo había ya notado Wittgenstein²¹.

Sin embargo, aquí Popper pasa de lo particular a lo universal. Hablando específicamente del misticismo, no podemos catalogarlo como una forma de pensamiento *absolutamente* irracional sólo porque haya sido aplicado de manera inmoral en *determinado* momento, y por *determinado* agente.

Dando un ejemplo más específico, el misticismo de Giordano Bruno está lejos de ser inmoral; al contrario, lo lleva a la conclusión de que es necesaria una reforma ética donde los vicios sean sustituidos por virtudes. Si nos propusiéramos aplicar sus ideas místico-filosóficas estoy segura de que contribuirían con resultados totalmente morales, y por ende, según la misma concepción popperiana, “rationales”.

De modo que en parte, Popper cataloga como absolutamente irracionales a una serie de corrientes filosóficas sólo por verse *circunstancialmente* aplicadas de manera inmoral. Precisamente, me parece erróneo reducir al ámbito moral la distinción *última* entre racionalidad e irracionalidad, pues si la racionalidad o irracionalidad de un mismo acto se define, en gran medida, mediante la

²⁰ *Ibid.*, p. 445.

²¹ Wittgenstein, Ludwig; *Lecciones y Conversaciones Sobre Estética, Psicología y Creencia Religiosa*; Ed. Paidós Ibérica; España, 1992. p. 130.

aplicación moral de dicho acto, caemos en el problema de que una misma práctica puede ser racional en un contexto e irracional en otro. Así la distinción se vuelve relativa, y ya no absoluta, como Popper pretende.

E incluso podríamos afirmar que, efectivamente, así es: la racionalidad es relativa y depende en gran medida del contexto al que se aplique dicha categoría; pero el problema de Popper es calificar como retrógrada y *absolutamente* irracional a determinada forma de pensamiento, sin considerar otras situaciones posibles donde la moralidad de su aplicación sea distinta, esto es, donde su aplicación lejos de ser inmoral, sea moral.

De hecho, el filósofo inglés consideró que en gran medida, eran determinadas ideas “místicas” las originarias de la irracionalidad imperante en su época; por ello dirá que “el llamado fascista a la «naturaleza humana» está dirigido, en realidad, a nuestras pasiones, a nuestras necesidades colectivistas místicas, al «hombre anónimo»”²²

Sin embargo, no es poco importante mencionar que aún cuando Popper ataca en este punto al fascismo que implica la idea de «naturaleza humana» —en tanto que ésta se ve determinada por la voluntad y la acción y no por la razón—, la idea popperiana de «naturaleza humana» no es menos determinista que la concepción fascista. En efecto, según el filósofo inglés, aquella está determinada por la inteligencia²³, y además, entiende por “inteligencia” lo referente a su propio concepto de racionalidad, que al mismo tiempo es el que va a definir a su “sociedad abierta”.

Esto nos dice que para él no habría más sociedad *humana* que esa que define como abierta, pues sería la única en la que impearía el modelo de racionalidad por él dibujado. De esto se infiere

²² Popper, Karl R., *op. cit.*, p. 290.

²³ *Ibid.* p. 206.

también que cualquier otro tipo de sociedad, además de ser “cerrada” y retrógrada, estaría formada no por seres humanos sino por bestias, como él mismo llegará a afirmarlo²⁴.

Si bien es admirable el intento de Popper de demostrar la irracionalidad de su época²⁵ (pues después de todo, es la defensa de esta idea la que lo lleva a enfrentarse a toda la historia de la filosofía), debemos reconocer también la diferencia entre denotar la irracionalidad de muchas de las actitudes asumidas por las partes involucradas en la guerra que él vivía, y “encontrar” el origen de dicha irracionalidad en ideas que no siempre estuvieron relacionadas con un proceder moralmente negativo, además de tildar de inhumanas y retrógradas a múltiples sociedades que no comparten su concepto de “racionalidad”.

1.2 “Racionalidad”. *Un Concepto Cerrado*

Dicho esto, podríamos afirmar que, en gran medida, han sido los problemas históricos de su época los que han llevado a Karl Popper a clasificar al misticismo (y en general, a muchas otras formas de pensamiento) como irracional. Por ello mencionábamos antes que era necesario no separarnos de su contexto histórico. Pero el período histórico de Popper no es suficiente justificación para devaluar o desmarcar, al menos, la racionalidad del misticismo entendido en un sentido filosófico.

De hecho, será pertinente analizar el concepto de racionalidad según como lo entiende Popper; esto por dos razones: En primera instancia para revisar las implicaciones filosóficas a las que conlleva su definición de este concepto, y en segunda, para especular

²⁴ *Ibid.* pps. 216, 455.

²⁵ Nos referimos a la Alemania nazi y sus prácticas; y en general, al clima bélico mundial.

en los siguientes subcapítulos si no, efectivamente, el misticismo puede ser más razonable de lo que Popper alcanza a observar.

Habíamos dicho ya que racionalidad, según el filósofo inglés, es la capacidad de resolver la mayor cantidad posible de problemas mediante la razón y no mediante las emociones y las pasiones. Hasta aquí el concepto parece ser bastante claro, y no está de más comentar que, según esta definición, implica hacer uso de una facultad intelectual.

El problema aparece cuando Popper afirma que por racionalidad se refiere también al ejercicio de la crítica racional, es decir, a la libertad de poner en tela de juicio las diferentes teorías y mitos, e incluso los razonamientos ajenos y propios. De modo que el abierto intercambio de ideas, y en general, la argumentación, pasarían a ser una de las bases de la “razonabilidad”²⁶, y sería ésta la que marcaría la diferencia entre una sociedad cerrada y una abierta.

Digo que es un problema porque implica una contradicción: al hablar de razonabilidad como un concepto paralelo de racionalidad, y catalogarlo como una *actitud* meramente social, está olvidando que su definición estricta de racionalidad se refiere, en un comienzo, a una *facultad* intelectual.

Podríamos pensar que Popper está jugando con dos niveles de “racionalidad”: Aquélla que corresponde a una facultad del ser humano (en tanto que ya se vio que llega a referirse a ella como “inteligencia” y además es la que nos sirve para resolver problemas), y aquélla correspondiente al nivel social (la razonabilidad, que decíamos, no es una facultad sino una actitud). Pero las ideas siguientes niegan esa posibilidad:

²⁶ En muchas ocasiones Popper preferirá hablar de *razonabilidad* en vez de “racionalidad” para hacer énfasis en el carácter social del *ser razonable* y descartar la concepción de racionalidad como una facultad que se posee y que, en menor o mayor grado, puede desarrollarse. *Ibid.* p. 439.

...[Podemos] poner en evidencia el carácter de la razonabilidad, a diferencia de los dones intelectuales o inteligencia. Puede decirse que la razón es, al igual que el lenguaje, un producto de la vida social... La posición que hemos adoptado aquí difiere profundamente de la concepción corriente de la razón, originariamente platónica, que la ve como una especie de «facultad» que los hombres poseen y pueden desarrollar en distinto grado.²⁷

Ahora, si la razonabilidad es para Popper condición de posibilidad para establecer una sociedad abierta, y sólo una sociedad abierta podría posibilitar un estado de racionalidad, en tanto que es ésta un producto de la misma sociedad, estamos frente a la paradoja del huevo y la gallina; por no decir que la mencionada sociedad abierta quedaría determinada por un esquema circular.

De hecho, sin caer en contradicciones, pueda ser que efectivamente la racionalidad sea un producto social, y además comprenda a las facultades intelectuales inherentes al ser humano. Pero en general, la problemática presente apunta a la necesidad de evitar dar una definición cerrada de racionalidad. Más bien debemos admitir que hay muchas formas de racionalidad, y que además es una multiplicidad inherente a nosotros la que nos hace realmente humanos, no sólo una facultad intelectual o una actitud nacida de la interacción social.

Bien apunta Gil Villegas en su análisis sobre el concepto de racionalidad en Max Weber que la definición de racionalidad es relativa²⁸ pues, como mencionábamos antes, lo que en un contexto puede ser irracional (visto ya sea desde su aplicación moral o desde su validez lógica), en otro contexto puede tener una aplicación distinta y ser perfectamente racional al inscribirse en un marco

²⁷ *Ibid.* pps. 438-439.

²⁸ Villegas M., Francisco Gil; “El concepto de Racionalidad en Max Weber” en *Racionalidad: lenguaje, argumentación y acción*; UAM/Plaza Valdez; México, 2000. p. 235.

teórico diferente. No queremos decir con esto que no exista algo como la irracionalidad, sino que todo ejemplo de irracionalidad puede ser siempre relativo y no *absoluto*.

1.2.1 *Cientificismo*

Contraria a la visión de Weber, la estricta definición de racionalidad que Popper realiza, casi nos deja como su única vía de acción a la ciencia. Esto se ve confirmado, por ejemplo, cuando critica al intuicionismo intelectual de Aristóteles, y en general, a todo esencialismo por no seguir la metodología de la ciencia moderna; o cuando dice que la «actitud de la razonabilidad» es equiparable a la actitud científica²⁹. Incluso, es probable que fuera en la racionalidad científica en la que se hubiera basado nuestro filósofo para esquematizar su propio concepto y su propio ideal social.

Pero justamente, esta visión idealizada de la ciencia lo llevó a asumir ciertas premisas que son, al menos problemáticas y que ya hemos mencionado: a) La irracionalidad absoluta de otras líneas de pensamiento, sino contrarias, diferentes a la ciencia; b) La absoluta racionalidad y cuasi-perfección del sistema científico; y c) La existencia de una evolución histórica, que si bien no será determinista, sí casi unilineal, donde la sociedad abierta representa la meta del progreso histórico, y la sociedad cerrada, no-científica, implica un primitivo retroceso.

De modo que, el misticismo, junto con los esencialismos platónico y aristotélico, etc. –que decíamos, son lo que Popper llama intelectualismo irracional o filosofía oracular–, están catalogados como irracionales porque según él (entre muchas otras razones), dichas filosofías proclaman la superioridad, tanto de sus “iniciados”, como de otras facultades subjetivas sobre de la razón positi-

²⁹ Popper, Karl R., *op. cit.*, pps. 229, 438, 440.

vista, además de que, al menos en el caso del misticismo, muchas de sus premisas son producto de la “revelación”, quedándose sin ser susceptibles de una crítica racional.

Son pues, la argumentación y la crítica las que permiten que determinados argumentos vayan comprobando su validez, a la vez que van generando una progresiva objetividad, y éste es, según Popper, el *modus operandi* de la ciencia. Será por ello el modelo científico el esquema racional a seguir.

Nuevamente estoy de acuerdo con Popper en algunos aspectos. Justificar determinada premisa mediante la propia –y supuesta– superioridad facultativa, es una actitud totalitaria, que efectivamente, puede generar diversos males sociales. Una premisa que no tiene otra base que la revelación divina, también está lejos de ser fundamento suficiente de algún conocimiento que pretenda ser objetivo y serio. Incluso, la proclamación de un elegido y/o de un ente colectivo, además del monismo ingenuo³⁰ que caracteriza a la sociedad cerrada, entre muchas otras actitudes de la filosofía oracular que él critica, pueden llegar a ser aplicados de manera perjudicial o tener resultados indeseables.

Pero lo que realmente Popper está criticando aquí es al dogmatismo: implícitamente acusa tanto a la llamada filosofía oracular como al irracionalismo intelectual de sostener una serie de dogmas, normalmente pre-establecidos, y de no tener la capacidad crítica de derrocarlos.

Sin embargo hay un par de comentarios que hacer al respecto. En primera instancia diremos que no todo misticismo es dogmatismo, y tampoco todo misticismo tiene las implicaciones negativas antes citadas. De hecho, me atrevería a decir que Popper habla desde su prejuicio, pues, como trataré de demostrar

³⁰ Etapa de la sociedad en que aún no existe una distinción entre las leyes naturales y las normativas, proclamándose ambas como una sola. De este modo las leyes normativas se erigen con el mismo determinismo que las leyes naturales. *Ibid.*, p. 75.

en lo siguiente, es una visión bastante superficial la que tiene del misticismo, y en general de la “filosofía oracular” y del supuesto “irracionalismo intelectual”. Además, muchas de las críticas que dirigirá a las corrientes pre-citadas, serán las mismas que puedan dirigírsele a la ciencia.

Podemos aseverar que la crítica de Popper es más bien una crítica a determinado sistema político, y al mismo tiempo, una defensa ideológica del sistema propuesto por él mismo. Es necesario explicar entonces, en qué sentido podemos entender la racionalidad de la mística y porque ésta puede llegar a ser una alternativa valiosa ante el cientificismo.

B. INTERSECCIONES

Antes de entrar en el tema de en qué sentido es la mística racional, me gustaría retomar algunos de los prejuicios popperianos.

Decíamos antes que el irracionalismo se caracterizaba, según Popper, por una actitud contraria a la apertura argumentativa, es decir, el irracionalista está cerrado al diálogo y por ende no acepta crítica alguna a sus argumentos. Sin embargo –ateniéndonos al filósofo que nos ocupa en este trabajo–, si por algo es recordado Giordano Bruno es por los múltiples debates que entabló con una extensa variedad de “autoridades”, tanto académicas como eclesiásticas. Si Bruno hubiese sido un irracionalista en ese sentido, no le hubiera interesado defender sus propias ideas ni escuchar las críticas ajenas, su propia “autoridad intelectual” hubiera bastado.

Por otra parte –dice Popper– el irracionalista desprecia a la razón. Sin embargo, el Nolano no hace más que postular la eficiencia de la razón y las empresas a las que se puede enfrentar mediante ésta; si bien, la concepción bruniana de la razón es obviamente muy distinta a la concepción popperiana –concepto

que desarrollaremos más adelante—, no hay en ningún sentido un desprecio hacia esta categoría. Lo único que podremos encontrar en varias ocasiones en los discursos de Bruno es la postulación de los límites de la razón, pero el aceptar estos límites es algo que el mismo Popper elogiará en Sócrates:

Llamamos «verdadero racionalismo» al de Sócrates, esto es a la conciencia de las propias limitaciones; a la modestia intelectual de aquellos que saben con cuánta frecuencia yerran... a la comprensión de que no debemos esperar demasiado de la razón, de que todo argumento raramente deja aclarado un problema,... es el único medio... no para ver claramente, pero sí para ver con mayor claridad que antes... [En cambio,] lo que llamamos «seudoracionalismo» es el intuicionismo intelectual de Platón. Es la fe inmodesta en la superioridad de las propias dotes intelectuales, la pretensión de ser un iniciado, de saber con certeza y con autoridad.³¹

En este sentido el misticismo está más cercano al “verdadero racionalismo” que al “seudoracionalismo”, pues lejos de postular una superioridad intelectual, expresa la dificultad y la limitación a la que se enfrenta para dejar aclarado el problema de *su* experiencia, de *su* verdad y de *su* conocimiento mediante la razón discursiva.

De hecho la figura del místico es normalmente la figura del marginado, de alguien que habla desde un lugar no reconocido (el “sí mismo”) y que se enfrenta a las críticas de una autoridad. Esto se ve claramente en el caso de Bruno, asediado constantemente por los “pedantes” que no reconocen la validez de sus ideas. Por esto Bruno se refugia en la figura del Asno, así como muchos otros místicos se refugiaron en la figura del loco o del idiota.³² Estos dispositivos (el Asno, el loco, el idiota) son también alegorías de la

³¹ *Ibid.*, p. 490.

³² De Certeau, Michel, *op. cit.*, p. 45.

humildad, de modo que Bruno logra criticar a la pedantería y a la institución religiosa para proclamar una sabiduría basada en ella.

Si bien la mística normalmente comienza desde el interior de una institución, después se ve desterrada de la propia institución. El místico es expulsado del interior por la vivencia de una experiencia –un conocimiento– que contradice al dogma institucional. Así sucede con Giordano Bruno y su peregrinaje hacia las lejanías de una institución que ya no lo reconoce, por más que él intente acortar esa distancia en varias ocasiones.

De este modo, la mística busca un conocimiento *propio*. De ahí que Villoro afirme que son los místicos hindús los primeros filósofos³³. Mucho antes que los griegos, desafiaron al dogma de la tradición y se internaron en la selva para encontrar la verdad por sí mismos, para *ver* cómo era el mundo con sus propios ojos, sin intermediarios interpuestos. Por ello afirma Salvador Pániker que la mística, lejos de ser algo irracional, es el fundamento mismo de la razón crítica³⁴.

Tampoco es lo místico una ciencia para “iniciados”. Nuestra relación con eso que Daniels llama “Realidad fundamental” –aquello que posibilita a lo real mismo–, es siempre patente en tanto que, ya lo decíamos, lo real se *muestra* en una multiplicidad de ámbitos y por ello experimentarlo es una cualidad potencial de cada ser humano. Aún cuando la cotidianeidad obtura a la experiencia primigenia de lo real, como opinaba Heidegger, esta experiencia no deja de ser posible, por ejemplo, ante la idea de nuestra propia finitud o, en un sentido distinto, cada que experimentamos una obra de arte, o mediante el contacto con la naturaleza.

De hecho, tanto Bruno como Heidegger coinciden en que el fundamento de lo real (la divinidad para Bruno y el ser para

³³ Villoro, Luis; *Vislumbres de lo Otro. Ensayos de Filosofía de la Religión*; Ed. Verdehalago; México, 2006. p. 31.

³⁴ Pániker, Salvador; *Filosofía y Mística*; Ed. Kairós; España, 2000. p. 9.

Heidegger) es lo más próximo y familiar, pues reiteramos, dicho fundamento se *muestra* para ambos, si bien, en calidad de *misterio*. Esta no es una coincidencia baladí, hay un paralelo entre el conducirse místico y el fenomenológico.

De modo que las críticas de Popper son producto de un desconocimiento y un reduccionismo del ámbito místico. Si bien, queda claro que su visión positivista negaría la validez de este tipo de conocimiento, nosotros desde una postura más amplia podríamos reconocer su validez y su cualidad racional en un sentido distinto al que designa la visión analítica.

1. *Lo Místico. Una Aproximación Alternativa*

Hemos visto que la visión que escinde entre filosofía y mística responde a un prejuicio y a un malentendido histórico, pues muchas de las críticas dirigidas al misticismo por Popper son improcedentes.

Es necesario entonces aproximarnos al problema de lo místico desde la fenomenología, desde donde podamos analizar los modos de acceso a lo real. Precisamente es aquí donde la mística tiene su nexos más claro con la filosofía. Para ello será necesario retomar algunos conceptos husserlianos y heideggerianos a fin de entender lo místico no como superstición, sino, reiteramos, como una experiencia originaria de lo real. Pues a fin de cuentas, “todos estos discursos [místicos] nos narran, en efecto, una pasión de lo que es, del mundo tal como “se le encuentra”, o de la cosa misma (das Ding) –en resumen, una pasión de lo que se autoriza a sí mismo y no depende de ninguna garantía externa–.”³⁵

Esto es lo que se verá confirmado y desarrollado a continuación. Como bien intuye De Certeau, la mística, muy acorde con el proceder fenomenológico, es una aproximación hermenéutica

³⁵ De Certeau, Michel, *op. cit.*, p. 26.

hacia las cosas mismas. Por ello podemos aseverar que interviene un determinado tipo de conocimiento originario y fundamental que no requiere ser validado más que por la experiencia misma. Este tipo de conocimiento no es equiparable al conocimiento científico-positivista, y tampoco tiene porqué serlo. Su condición de racionalidad puede entenderse ya en términos de conocimiento noético, en tanto que el conocimiento místico en general consiste precisamente en una experiencia y una intuición (*noesis*) del objeto de dicha experiencia.

De ahí la importancia de retomar el concepto weberiano según el cual la racionalidad es relativa de acuerdo al contexto, pues aún cuando el intuicionismo para Popper sea irracional, aquí adquiere el carácter de la simple inmediatez con que aprehendemos algo que se nos muestra. En el caso del misticismo, y en términos de Otto, esto que se muestra es lo absolutamente heterogéneo, la total *otredad*, la realidad en su calidad de misterio.

Para Heidegger la intuición es preteórica. Esto quiere decir que hay una comprensión interpretativa –o una interpretación comprensiva– de lo real. Como momento previo a lo teórico, esta aprehensión comprensiva aún no es “traducida” a términos teóricos ni analizada de manera positiva. Precisamente por esto, dicha comprensión corresponde a la esfera vivencial que aún no ha sido modificada o intervenida por una postura teórica, sino que es un originario “hacer frente” a la experiencia que no interfiere con la vivencia sino que respeta al objeto tal cual se me presenta en la conciencia. Esta intuición hermenéutica, racional en tanto que comprensiva, fundamenta todo discurso teórico posterior.

Por ello, Heidegger toma una postura distinta a la de Rudolf Otto. Para el teólogo alemán lo santo es una categoría que engloba a lo místico. Pero aunque lo santo contiene elementos racionales, estos elementos siempre se ven excedidos por aquello que no puede ser conocido ni expresado mediante la razón, es decir, por aquello que no puede ser puesto en conceptos claros y distintos.

De este modo lo racional y lo irracional convergerían en el mismo campo. Otto recupera el valor de lo irracional y lo postula como la parte más importante de la categoría de lo santo. Así, lo irracional no debe tratar de ser racionalizado, sino conservado, a fin de preservar también lo que él llama un “Dios vivo”.³⁶

Pero Heidegger observa la incongruencia de que en una categoría racional haya injertos irracionales. Afirma por ello que más bien es necesario recuperar lo “irracional” no como irracional –es decir, no en términos de oposición a la razón– sino como un modo originario de la consciencia, inaugurando un método de aproximación a las experiencias originarias. Este método será el inaugurado por Husserl y transformado por el propio Heidegger: el método fenomenológico.

De ahí que para Heidegger, eso que Otto llama lo “santo” constituya una objetividad originaria³⁷ y no algo irracional, pues implica “volver a la esfera vivencial propia y ponerse a la escucha de las manifestaciones de la propia consciencia.”³⁸ En este sentido, la experiencia mística no tiene nada que ver con la “revelación” de la manera supersticiosa en que la entiende Popper, sino como el darse originario de la realidad en nuestra consciencia.

Por ello, debemos aceptar que aún cuando el misticismo sí es susceptible de crítica en términos teóricos, no debería serlo en términos experienciales. Esta idea es irracional desde el punto de vista de la ciencia, pero desde el ámbito fenomenológico es racional admitir la validez de los propios datos noéticos. Sin embargo, en el proceder místico éstos datos sólo pueden ser *mostrados* mediante su propio *modus loquendi* y no completamente “traducidos” en términos positivos.

Por ello Heidegger hablará de la necesidad de distinguir en-

³⁶ Otto, Rudolf, *op. cit.*, p. 34.

³⁷ Heidegger, Martin; *Estudios Sobre Mística Medieval*; Ed. Fondo de Cultura Económica; México, 1997. p. 187.

³⁸ *Ibid.*, p. 188.

tre lo preteorético y lo teorético, siendo lo preteorético el ámbito que él establece como campo de estudio de la fenomenología. La fenomenología debe interesarse entonces por el campo de las vivencias, más que por el campo teorético que trastoca a la vivencia misma.

De igual modo, el *modus loquendi* místico busca preservar a la experiencia en su condición originaria. El mismo Bruno en sus diálogos y ya desde sus prólogos, enuncia a menudo la dificultad de mostrar las cosas tal cual son, de hablar desde una verdad que será juzgada, tal vez por no ser expresada en los términos en que se le exige, tal vez por no ser comprendida en su facticidad:

...siento que la mayoría me considera un sofista, más deseo de mostrarse sutil que de ser veraz; ...un engañador, que se procura el resplandor de la gloria, echando por delante las tinieblas de los errores...Así, Señor, los santos números alejen de mí a todos los que me odian... de modo que aparezca al mundo útil y glorioso el fruto de mi trabajo, despertando el espíritu y abriendo el sentido a quienes están privados de luz, pues yo, muy ciertamente, no simulo y, si yerro, no creo, en verdad, errar, y cuando hablo y escribo, no discuto por amor a la victoria en sí misma..., sino que por amor de la verdadera sabiduría y por deseo de la verdadera contemplación me fatigo, torturo y atormento. Esto lo han de poner de manifiesto los argumentos demostrativos que dependen de vívidas razones y derivan de sentidos sujetos a la regla, los cuales son informados por especies no falsas que, como veraces embajadores, se desprenden de los objetos de la naturaleza, haciéndose presentes a quienes los buscan, abiertos a quienes los requieren, claros a quienes los aprehenden, ciertos a quienes los comprenden. Ahora he aquí que os presento mi contemplación en torno al infinito universo y los mundos innumerables.³⁹

³⁹ Bruno, Giordano; *Sobre el Infinito Universo y los Mundos*; Ed. Terramar; Argentina, 2008. pps. 7- 8.

Pero estos conceptos de “infinito universo” y “mundos innumerables”, “...deben tomarse a modo de caminos capaces de dar expresión a lo inexpresable, y de apresar y convertirla en propia, la infinita realidad divina... Bruno usa el pensamiento... como instrumento capaz de proporcionarle una conciencia intuitiva de lo divino.”⁴⁰

En este sentido, la fundamentación teórica está en su experiencia, en su propia comprensión de “los objetos de la naturaleza”. Esta comprensión previa, y por ende —si se nos permite el neologismo heideggeriano— preteórica, va a ser la condición de posibilidad de su razonamiento teórico. Esto se refleja en la manera en que Bruno afirma primero su actitud argumentativa: “...no discuto por amor a la victoria en sí misma...”, pero después afirma la validez de su contemplación, expresada, aunque no justificada más que por sus propios argumentos demostrativos, los cuales serían en sí mismos suficientes en tanto que muestran ellos mismos lo que ha aprehendido.

De hecho, la duda respecto a los datos noéticos es una actitud irracional *para el pensar místico*⁴¹, de ahí que para Bruno los pedantes sean ignorantes —en el sentido estricto de la palabra— y que el escepticismo también sea uno de los tipos más negativos de ignorancia (a diferencia de la “asinidad” que es ignorancia en un sentido positivo), en tanto que nos deja sin poder de decisión. Por esto es que el simbolismo bruniano para esta actitud es un asna clavada en medio de dos caminos, incapaz de moverse por no poderse decidir.

En efecto, este escepticismo —que parece ser el fomentado por Popper— entorpece el análisis correcto de la mística, a saber, entenderla como perteneciente al ámbito fáctico-vivencial. Villoro dirá al respecto que:

⁴⁰ Yates, Frances, *op. cit.*, p. 287.

⁴¹ Wittgenstein, Ludwig; *Tractatus logico-philosophicus*; Ed. Alianza; Madrid, 2010. 6.51.

...la negativa a aceptar lo que se muestra en los límites en que se muestra y a conceder verosimilitud a creencias no confirmables universalmente, no por hacerse “a nombre de la razón”, resulta racional. Detrás de ella puede vislumbrarse un prejuicio común a nuestro tiempo: el cientificismo. Podríamos entender por él una forma de escepticismo que consiste en limitar los conocimientos válidos a aquellos que estén fundados al modo del saber científico y en considerar “irracional” cualquier pretensión de conocimiento diferente. Pero ese prejuicio forma parte de una ideología tan escasamente “científica” como las doctrinas aducidas por los dogmatismos.⁴²

Entonces, como hemos tratado de dilucidar hasta aquí, lo *racional* a la hora de analizar el ámbito místico, es proceder según lo que Villoro indica y que Husserl ya había observado tiempo atrás, es decir, aceptando “que toda intuición en que se da algo originariamente es una fuente legítima de conocimiento, que todo lo que se nos da originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea [leibhafte Wirklichkeit]) en la intuición, hay que tomarlo simplemente como se da [als was es sich gibt], pero también sólo dentro de los límites en que se da.”⁴³

No es el caso entonces, afirmar que la mística es irracional en el sentido de lo *sinrazón*, sino sólo por cuanto no coincide con la racionalidad positivista. De hecho, diremos que la mística es perfectamente racional en términos fenomenológicos, donde la experiencia preteórica se revela en toda su facticidad, sin una visión teórica y no-originaria que modifique la vivencia de la experiencia.

Es en un momento posterior donde —como dice Villoro— la experiencia mística se “profaniza”⁴⁴ mediante la filosofía, se vuel-

⁴² Villoro, Luis, *op. cit.*, p. 83.

⁴³ Roggero, Jorge Luis, *op. cit.*, p. 208.

⁴⁴ Villoro, Luis, *op. cit.*, p. 86.

ve teórica y se intenta dar razón de ella. Pero es lo preteórico el fundamento de lo teórico: en base a la experiencia tratamos después de dar razón de ella mediante un lenguaje que, en el caso de la mística, busca un *mostrar* de manera originaria, esto es, respetando los claro-oscuros del objeto de dicha experiencia.

Por este motivo el *modus loquendi* místico, como si de una sinfonía se tratara, está compuesto de silencios, en el sentido de que éstos dan estructura tanto al discurso como a la pieza musical. El silencio pues, respeta a esa *escucha*, que, como indica Heidegger, es comprensión, actitud hermenéutica: “Esta escucha consiste en un tipo de intuición particular, en una intuición que no objetiviza como la intuición teórica reflexiva, sino que acompaña a la vivencia. Heidegger llama a esta intuición comprendedora intuición hermenéutica (*hermeneutische Intuition*).”⁴⁵

De hecho, la intuición hermenéutica tal vez sea la única posibilidad de tomar lo que se da, sin alterarlo, en los términos en que se da, pues “recoge el momento fenomenológico insuprimible de la donación de la “cosa misma”, del aparecer originario del sentido, y en cuanto repetición evidente, garantiza la formulación inteligible y la imprescindible comprobación de lo visto, sin las que una filosofía no puede llevar el nombre de ciencia.”⁴⁶

Por esto, me parece que es necesario ya no hablar en términos de racionalidad o irracionalidad al referirnos a la mística, pues catalogarla de algo irracional sólo para indicar que no se puede hablar de dicha experiencia en términos claros y distintos, nos lleva a concepciones reduccionistas y peyorativas. Más bien, es necesario abordar el ámbito místico desde la distinción fenomenológica entre lo preteórico y lo teórico. A fin de cuentas, es desde estos conceptos que podemos lograr la fundamentación de la mística como ciencia hermenéutica, como una ciencia de un comprender

⁴⁵ Roggero, Jorge Luis, *op. cit.*, p. 212.

⁴⁶ *Ibidem.*

interpretativo, respetando lo que se muestra en los términos en que se muestra, esto es, en su absoluto carácter de misterio.

2. *Crítica al Cientificismo*

Volvemos a continuación sobre Popper a fin de arrojar una nueva luz con base en lo que hemos visto, y de dar lugar a una breve crítica a la racionalidad científica. Cabe mencionar que no es aquí el objetivo desprestigiar a la ciencia ni cometer los mismos errores criticados tildándola de irracional. Es simplemente un llamado a ser más críticos y menos ingenuos ante una disciplina que cada vez parece perfilarse más como la nueva religión, pero que no está carente de errores, la mayoría de las veces, solapados. La crítica siguiente pretende pues, ser constructiva.

Decíamos entonces que si bien la racionalidad analítica no es el tipo de racionalidad que postula el misticismo, no por ello deja de ser una corriente fenomenológica –y en este sentido, experiencial– completamente lúcida, que va a cuestionar el propio dogma del cual nace.

De hecho, según lo que hemos visto, la visión mística ofrece una aproximación a lo real alternativa a la visión que ofrecen las ciencias positivistas, donde el mundo de la vida aun no ha sido colonizada por la racionalidad sistémica o instrumental.

En ese sentido, verlo todo bajo la fría óptica científica nos ha llevado a la homogeneización de lo real; mediante la objetivación de lo *otro*, incluso lo vivo queda entificado y susceptible de ser cuantificado y dominado. Finalmente, el científicismo nos lleva a menospreciar y descalificar distintos modos de dar sentido a lo real, que en última instancia pueden ser más valiosos que el modo occidental.

Sin embargo, me parece que el conocimiento místico, aunque inconmensurable, es complementario y no opuesto al saber

científico. Mientras que la ciencia debe analizar, bajo una visión objetivante, lo que está dentro de los límites del lenguaje, el arte y la filosofía pueden superar dicha visión y ocuparse de ámbitos trascendentales, utilizando el lenguaje correspondiente.

Diremos entonces que ninguna es superior a la otra, simplemente son actitudes distintas mediante las cuales afrontamos lo real. Obedecer a Popper en cuanto a que todo discurso debe caer bajo las normas del método científico para defender su racionalidad, es aceptar que todo discurso deba ser occidentalizado, que toda sociedad deba operar de la misma manera, esto es, bajo los mismos principios. Lo que Popper propone es la homogeneización del discurso, y por ende del pensamiento mismo; es así como el filósofo inglés cae en el mismo totalitarismo que lo llevó a criticar a la historia de la filosofía.

Cuando Max Horkheimer y Theodor Adorno equipararon a la modernidad científicista con la Ilustración no se equivocaron, y en realidad entre un ilustrado y eso que Popper considera un “iniciado” no hay gran diferencia:

Pues la Ilustración es totalitaria como ningún otro sistema... Con la previa identificación del mundo enteramente pensado, matematizado, con la verdad, la Ilustración se cree segura frente al retorno de lo mítico. Identifica el pensamiento con las matemáticas. Con ello quedan éstas... elevadas a instancia absoluta.”⁴⁷

De este modo, lo único que yo catalogaría como irracional es el totalitarismo: el pensar que sólo la propia visión es la correcta, y que los demás deben regirse bajo dicha visión. Esto nos revela que Popper omitió un tipo de irracionalidad dentro de su categoría: la irracionalidad científica. Si bien, es obvio que no toda visión cien-

⁴⁷ Horkheimer, Max, y Adorno, Theodor W.; *Dialéctica de la Ilustración*; Ed. Trotta; España, 1998. p.78.

tífica será irracional, si hay mucho de irracionalidad cuando esta corriente es proclamada por muchos como la única vía racional de pensamiento.

Como bien demuestran Horkheimer y Adorno a lo largo de toda su *“Dialéctica de la Ilustración”*, la ciencia es el nuevo mito. No habría nada criticable en ello, excepto porque la ciencia se ha erigido a sí misma como la supuesta contrapartida de aquél.

En general, el tremendo miedo que el escepticismo científico le tiene a otras disciplinas, lo ha llevado a tildarlas de peligrosas. Pero el peligro está justamente, en la absolutización de un discurso, no importa si se es místico o “racionalista”, es el pensar totalitario de lo que en verdad tenemos que cuidarnos. Ya es tiempo de que dejemos de sentirnos *amenazados* por otros tipos de racionalidad, aceptando precisamente eso, que no hay una sólo forma de racionalidad, y que dependiendo el contexto y el uso, serán perfectamente válidas.

Por otra parte, Popper entiende bien lo que el totalitarismo significa, y tachará al misticismo de esto último por nunca aceptar una “crítica amistosa” (aún cuando ya hemos visto que una actitud de este tipo corresponde más a la de un dogmático que a la de un místico). Sin embargo, cuando el filósofo británico menciona las críticas dirigidas hacia *nuestra* «era científica», las reduce a una simple incapacidad para apreciar la moralidad inherente a la ciencia. Y del mismo modo, cuando enuncia la crítica hacia la inmoralidad científica por su participación bélica, afirma que dicha crítica no debe ser tomada seriamente, pues todo es susceptible de ser utilizado con fines negativos⁴⁸.

Afirma esto último aún cuando los argumentos más fuertes que ha dirigido hacia la filosofía oracular y el irracionalismo intelectual son los referentes a la manera inmoral en que han sido utilizados a lo largo de la historia; y es sólo en lo concerniente a

⁴⁸ Popper, Karl R., *op. cit.*, pps. 454 – 457.

la ciencia que logra darse cuenta de que el modo en que determinada doctrina es aplicada no tiene nada que ver con la moralidad de su fundamento.

Es paradójico entonces que no pueda aceptar la “crítica amistosa” que se le está dirigiendo al pensar científico y que, por otra parte, no se percate de que por eso mismo padece de lo mismo que critica. Si precisamente, dos de los fundamentos de su concepto de racionalidad son el diálogo y la actividad crítica, ¿cómo es posible que la crítica hacia determinada actitud científica sea irracional? Por el contrario, a mí me parece que una actitud crítica hacia la razón misma, lejos de ser anti-racional, es el origen de la lucidez pues demuestra sus propios límites, y a menos que sea dicho explícitamente, no debe entenderse que pretende inhabilitarla.

Esta serie de contradicciones nos demuestran que más bien, es la Ilustración la que ha perdido su capacidad de crítica para consigo misma, y que “...la mística –en contra de lo que piensa Popper, y muy de acuerdo con lo que enseñó Bergson– es la verdadera aliada de la “sociedad abierta”. Un místico es exactamente lo contrario de un fanático. No absolutiza ningún lenguaje.”⁴⁹

Ya lo decíamos antes, nuestras ideas se *muestran* en una actitud hacia el mundo, y la actitud hacia la vida que se desprende de un misticismo no puede estar más lejana de la “sociedad cerrada”. En efecto, alguien que logra percibir el *todo* en el todo, difícilmente tendrá una actitud fascista, déspota, o estará negado al diálogo. La misma reforma que Bruno pretendía y que nacía de una crítica hacia el sistema moral y religioso de su tiempo es ejemplo de una de las bondades del misticismo.

El escepticismo científico, por el contrario, convierte en tabú todo lo que escapa a su *modus operandi*. Es el caso del misticismo y su intuición hermenéutica, en tanto que, como afirman Horkheimer

⁴⁹ Pániker, Salvador, *op. cit.*, p. 14.

y Adorno, se ha convertido en tabú al conocimiento que realmente alcanza al objeto⁵⁰, pues se duda de toda visión no objetivante de lo real.

Así es como lo místico también se convierte en tabú, pues es eso que se ofrece a la experiencia, y que, desde el punto de vista fenomenológico, no exige mayor justificación. Para la visión científica, ciertamente, esta observación no es suficiente, pero ahí donde la visión científica se auto-limita, la filosofía se revela en su plenitud.

Si bien podría hacerse una crítica mucho más extendida de la visión científica y de los presupuestos popperianos, esperamos haber demostrado por lo pronto que el misticismo no podría estar más lejano a ser algo irracional. De hecho, intentar dar una estricta definición de lo que la racionalidad debería ser sólo logra estancarnos en la “sociedad cerrada” que Popper tanto criticó. Es necesario entonces, enfrentarnos al mundo bajo una visión más integral, a fin de evitar el nuevo totalitarismo científico. Recordemos que precisamente, es con el *desencantamiento* del mundo con lo que comienza el totalitarismo.

En palabras de Gil Villegas:

El rechazo a una forma única de racionalidad a la que tengan que ajustarse todas las naciones o todas las esferas vitales o todas las formas de pensar es, a final de cuentas, el mejor fundamento para el pluralismo cultural e ideológico, para la tolerancia hacia formas de ser muy diferentes de lo que nosotros consideramos como lo “normal”, así como para derribar el monopolio de dogmas preestablecidos.⁵¹

Concluimos el presente capítulo diciendo que no es el caso querer darle validez científica a la mística, a lo más que llegamos es a

⁵⁰ Horkheimer, Max, y Adorno, Theodor W., *op. cit.*, p. 69.

⁵¹ Villegas M., Francisco Gil, *op. cit.*, pps. 239-240.

darle validez fenomenológica. Tampoco es el caso insertar a la mística dentro de un esquema de racionalidad positiva, sino más bien respetar su carácter a-lógico y contrario a aquél sin tener que desterrarla de la filosofía por ello. Sólo desde esta visión podemos entender que Giordano Bruno haya incursionado en lo que ahora nos parece opuesto, pues a final de cuentas, ciencia y mística son dos aproximaciones a lo real: en las dos lo objetivo es el fundamento; si bien los modos de aproximarse a ello varían entre una y otra, y por ello terminarán por ser doctrinas inconmensurables para nosotros. Pero podemos aseverar que Bruno admiró, y ciertamente, unió y transformó ambos campos, llevándolos más allá de sus respectivos límites.

II.- LO INFINITO. EL FUNDAMENTO ONTOLÓGICO Y EPISTÉMICO EN GIORDANO BRUNO

De acuerdo con lo desarrollado hasta ahora, la ciencia mística surge de la experiencia originaria de una relación con lo real, y lo real, en tanto que no es objeto determinado alguno, abre una inconmensurabilidad teórica que impide el desarrollo de cualquier ciencia positiva en torno a ello; pero, por el contrario, posibilita una creatividad lingüística que permitirá hacer filosofía en torno a ese fundamento de lo real: una “Otridad” que es siempre un no-objeto, o en palabras de Certeau, una ausencia⁵².

Precisamente, la filosofía de Giordano Bruno nos remite también a la cuestión relativa a la experiencia originaria de lo Infinito. En realidad, éste ha sido un concepto problemático en toda la historia del pensamiento humano, principalmente porque siempre ha denotado a *algo* que nos excede y que como tal, no puede ser pensado de manera positiva, o dicho de otra manera, requiere de una teoría *sui generis*.

De hecho ya el propio Wittgenstein había notado que nuestro lenguaje, y por ende nuestro mundo, es limitado⁵³, como también lo es nuestra razón; incluso, también en lo referente al espacio, nuestra percepción es limitada, de modo que la concepción de un espacio infinito se opone a la finitud del espacio percibido por nuestros sentidos.

Es por esto que la idea del infinito horrorizó a los griegos, los cuales se resistían a admitir un concepto que rompía con toda

⁵² De Certeau, Michel, *op. cit.*, p. 12.

⁵³ Wittgenstein, Ludwig; *Tractatus Logico-Philosophicus*, *ed. cit.*, 5.62.

lógica y que desafiaba la concepción de un cosmos finito y perfectamente ordenado. Porque los límites del mundo y lo real fueron siempre incognoscibles, lo Infinito es aquello que se nos presenta profundamente incomprendible, inconmensurable, se trata de un concepto contrario a la razón que todo de-fine y de-limita. Ya también Hume notaba que no podemos poseer una concepción plena del infinito⁵⁴.

De hecho, la afirmación por parte de Alexandre Koyré de que lo infinito en Bruno dejó de ser un inaccesible para volverse comprensible, nos lleva a marcar una distinción fundamental en la filosofía de este último: la que existe entre la infinitud de Dios y la infinitud del universo. De acuerdo con esta distinción, sería cierto que la infinitud del universo se volvió comprensible, sin embargo, no así la infinitud de Dios, la cual, aún siendo "...lo primero que naturalmente *cadit sub intellectus*"⁵⁵, debió ser accesible sólo como una intuición y no como un concepto positivo. Lo Infinito, entendido como lo divino, mantuvo su carácter de insondable; razón por la cual Bruno se inscribe en la problemática mística de cómo relacionarnos con un indeterminado.

Paolo Zellini coincide con esta idea, afirmando que Bruno distingue entre la infinitud en acto del principio divino, y la infinitud en potencia del universo, de manera que la infinitud del primero puede ser aprehendida sólo de manera intuitiva, mientras que la infinitud del segundo de manera positiva y racional⁵⁶.

La concepción de la infinitud en acto entonces, apunta a una experiencia, una vivencia inmediata, que no deja de resultar paradójica por su carácter de incomprendibilidad. Podríamos aventurar que, incluso, es esta imposibilidad teórica la que, llevada a sus últimas consecuencias, impulse a Bruno a ser el primero en

⁵⁴ Zellini, Paolo; *Breve Historia del Infinito*; Ed. Siruela; España, 2004. p. 46.

⁵⁵ Koyré, Alexandre; *Del Mundo Cerrado al Universo Infinito*; Ed. Siglo XXI; España, 1999. p. 55.

⁵⁶ Zellini, Paolo, *op. cit.*, pps. 94-95.

afirmar explícitamente la infinitud del universo⁵⁷. Precisamente, la importancia del misticismo en su filosofía es que le permitió pensar un concepto ciertamente incomprensible hasta entonces; y si bien es cierto que lo Infinito nunca se despoja de su carácter de obscuridad –o mejor dicho, de “claridad cegadora”– en su filosofía, puesto que trasciende y fundamenta la infinitud del universo, ésta última, al volverse una necesidad lógica y metafísica derivada del primero⁵⁸, de manera eventual quedó esclarecida para el pensamiento científico posterior a él.

En este sentido, sería inadecuado aseverar que lo Infinito como fundamento haya sido un concepto lógico o físico en la filosofía de Bruno, más bien fue un concepto metafísico, ciertamente con implicaciones lógicas y físicas, pero que en muchos sentidos siguió siendo insondable, presentando así grandes dificultades de aproximación teórica en su filosofía. De ahí que la manera de hacer filosofía de Bruno haya sido –y siga siendo– profundamente criticada: frecuentemente apunta a la necesidad de comprender ciertos conceptos de manera *negativa*.

Se dibuja así una tensión creciente en la epistemología de Bruno: aquella entre el conocimiento limitado que nos ofrecen los sentidos y la razón y el conocimiento desmedido de la intuición de lo Infinito. Esto por sí solo ya nos revela el carácter místico de la concepción bruniana: el conocimiento de lo Infinito apunta a una experiencia fundadora y no a una inducción empírica.

La intuición de lo Infinito apuntará entonces al problema de cómo *ver* lo no-visible y de cómo pensar aquello que se opone al conocimiento racional. De manera que nos preocupará no sólo dilucidar la condición ontológica de lo Infinito y cómo ésta se distingue de la infinitud del universo, sino también la propuesta epistémica que se desprende de esta cuestión. Es decir, nos ocuparemos también de

⁵⁷ Koyré, Alexandre, *op. cit.*, p. 38.

⁵⁸ Bruno, Giordano; *Sobre el Infinito Universo y los Mundos*; *ed. cit.*, p. 37.

lo relativo a la aprehensión de lo absoluto; pues de hecho, una de las preocupaciones capitales de Bruno siempre fue esta posibilidad de aprehender y, precisamente, volver un poco más *comprensible* aquél Infinito que trascendía la condición ontológica del universo.

A. LA ESCALA ONTOLÓGICA

Aún cuando se ha hablado extensamente sobre la homogeneidad del universo en la filosofía de Giordano Bruno, en muchas de sus obras (como son *Sellos*, *Composición* y la *Expulsión*, por mencionar algunas) podemos notar que su idea de lo real en cuanto tal no posee esa misma condición de homogeneidad, por el contrario, está estructurado según una escala ontológica que deriva a partir de lo Infinito.

Es por ello que decíamos que lo Infinito, más que ser un concepto que denota la condición del universo, se refiere al fundamento de lo real; de manera que se trata de un concepto místico más que de un concepto lógico, pues denota no a un objeto definido, sino a un indeterminado, que sin embargo, para el Nolano, es causa y principio de todo lo existente. En este sentido, el objeto de especulación de Bruno —lo Infinito—, en realidad es la Divinidad, que igualmente podría ser comprendida como la Mónada, o la Bondad o la Verdad, todos términos en los que él se apoya para poder denotar a aquello que escapa a todo lenguaje discursivo y que posee un carácter de indeterminación absoluta.

Es esta una oscura ambigüedad propia de la mística, pues “¿acaso su objeto no es in-finito? No es sino la metáfora inestable de un inaccesible. Cada “objeto” del discurso místico se convierte en la huella de un Sujeto pasajero”⁵⁹. Es por ello que, para Bruno, los nombres de la divinidad serán simples convenciones:

⁵⁹ De Certeau, Michel, *op. cit.*, p. 95.

lo verdaderamente valioso es el fundamento, la divinidad única, fuente de las ideas superiores a la naturaleza⁶⁰.

Que esta divinidad única es lo Infinito queda claro en *Infinito*, donde Bruno la llama “límite sin límite de una cosa ilimitada”; es decir como definiendo a aquella otra infinitud del universo. Aún más, posteriormente procede a afirmar que llama

...a Dios «todo infinito» porque excluye de sí todo término y cada uno de sus atributos es único e infinito, y... [llama] a Dios «totalmente infinito» porque Él, todo entero, está en todo el mundo y está infinita y totalmente en cada una de sus partes, al contrario de la infinitud del universo, la cual está totalmente en todo y no en las partes...que podemos incluir en aquél.⁶¹

Se trata, a grandes rasgos, de la distinción ya mencionada entre el infinito en acto y el infinito potencial, distinción que bien podríamos inscribir en una problemática ya abordada por la tradición escolástica, a saber, la de cómo considerar a Dios como la causa de todo, y a la vez, distinto de sus efectos⁶². En este aspecto, el concepto de “contracción” tuvo gran relevancia pues era aplicado para denotar el proceso de individuación mediante el cual se relacionaba Dios con su creación. La mayoría de estas teorías de la individuación establecían, a modo de descenso, una jerarquía de causas que, en principio, dependían de una sola: Dios⁶³.

⁶⁰ Bruno, Giordano; *Expulsión de la Bestia Triunfante*; Ed. Siruela; España, 2011. pps. 228-229.

⁶¹ Bruno, Giordano; *Sobre el Infinito Universo y los Mundos*, ed. cit., pps. 40-41.

⁶² Catana, Leo; *The Concept of Contraction in Giordano Bruno's Philosophy*; Ed. Ashgate; England, 2005. p. 150.

⁶³ *Ibid.* p. 1.

1. *Complicatio- Explicatio*

Al respecto, vale la pena abordar brevemente la teoría desarrollada por Nicolás de Cusa. Éste filósofo, a fin de salvar la relación entre Dios y todo lo existente, concibió al primero como contraído de manera sucesiva en tres unidades universales, la última de las cuales le permitiría finalmente contraerse en los particulares. Por ello, Cusa aplicó los conceptos *complicatio-explicatio* –ya utilizados con anterioridad a él por la tradición platónica– para dar cuenta de cómo el Máximo Absoluto, unidad “complicada”, podía irse “explicando” de manera sucesiva hasta quedar contraída en la multiplicidad de individuos⁶⁴.

Esta teoría de Cusa influyó en la teoría de la individuación que desarrollaría posteriormente Bruno, la cual superará por mucho a la del primero, precisamente, por profundizar en la idea de infinito. De hecho, a diferencia del Cusano, lo que le importaba a Bruno era distinguir entre los dos modos de infinitud ya mencionados: aquella en acto, que corresponde a Dios como causa y principio absolutos, y aquella potencial, que corresponde al universo como efecto y reflejo divino⁶⁵. Debemos decir entonces que lo que influyó en Bruno fue el uso que dio Cusa a los conceptos de *complicatio-explicatio*, y que, aplicados a lo infinito, le permitieron distinguir entre la unidad infinita en cuanto tal y el efecto infinito de su contracción en lo real.

Efectivamente, Bruno va a concebir a Dios como infinitud absoluta y complicada⁶⁶ que, al contraerse, lograría su *explicatio* en la infinitud del universo⁶⁷. De este modo, el primero es la sim-

⁶⁴ *Ibid.* pps. 142-145, 148.

⁶⁵ Zellini, Paolo, *op. cit.*, pps. 97-98.

⁶⁶ En algunas obras, Bruno preferirá usar el término “implicada”.

⁶⁷ Cf. Bruno, Giordano; “L’Immenso e gli Innumerevoli” en *Opere Latine*; Ed. UTET; Torino, 1980. p. 505. *De la Causa, Principio y Uno*; Ed. Losada; Argentina, 2010. p. 180.

plicísima unidad, mientras que el segundo es una multiplicidad desplegada. Si bien es cierto que el universo será exaltado por Bruno como la imagen más perfecta que podría haber de la divinidad, también debemos aceptar que, para él, el universo no es la divinidad en cuanto tal, y por ello disminuye en perfección respecto al primer principio⁶⁸.

Es decir, la infinitud del universo no deja de ser el reflejo contracto de la divinidad, de ahí que la infinitud de aquél vaya a ser la que se vuelva accesible y comprensible como opina Koyré, pero no así la infinitud divina. En este sentido, podríamos decir que la distinción bruniana entre Dios y el universo se da de una manera similar a la distinción cusana entre el Máximo Absoluto y el máximo contracto, pues para Bruno, Dios "...es todo el infinito, concentrada [*complicatamente*] y totalmente, mientras que el universo es todo en todo...desplegada [*explicatamente*] y no totalmente..."⁶⁹.

2. Contracción Ontológica

Esta *explicatio* de la divinidad *complicata* tuvo como resultado en la teoría bruniana una realidad ontológicamente jerarquizada que culminaba con la contracción de la divinidad en las entidades individuales. Este proceso –al que Leo Catana llama “contracción ontológica”⁷⁰– implicaba, como veíamos arriba, que los planos

⁶⁸ El propio Giordano afirma en *Infinito* que el universo, comparado con la presencia divina, no es más que un punto o, inclusive, una nada; *ed. cit.*, p. 36. De ahí que también en “La Composizione delle Immagini, dei Segni e delle Idee” afirmara que las cosas naturales disminuyen en perfección respecto al principio sobrenatural y divino. *Opere Mnemotecniche*, Vol. II; Ed. Adelphi; Milán, 2009. p. 493.

⁶⁹ Bruno, Giordano; *Sobre el Infinito Universo y los Mundos*, *ed. cit.*, p. 40. Cfr. Bruno, Giordano; *De l'Infinito, Universo e Mondi*, Ed. Mondadori, Milán, 2000. p. 35.

⁷⁰ Catana, Leo; *op. cit.*, p. 29. Las traducciones de esta obra son mías. Cabe mencionar que las implicaciones de la contracción ontológica que Catana encuentra en Bruno son abismalmente distintas a las que yo encuentro en este trabajo.

ontológicos resultantes poseían una perfección menor respecto al primer principio⁷¹, y por tanto, ninguno de ellos podía ser considerado como la divinidad en cuanto tal.

Si bien es cierto que en realidad se trata de la divinidad contrayéndose a sí misma, este proceso aseguró que lo Infinito siguiera presente en sus efectos, a la vez que lograba distinguirse fácticamente de ellos; de ahí que Bruno hable en *De lo Inmenso* de una “divinidad segunda” desarrollada [*explicata*] en lo corpóreo⁷². Lo Infinito para Bruno, acorde a la tradición neoplatónica, sigue siendo Uno⁷³, pero mediante su diversificación ontológica la divinidad logra explicarse y comunicarse a sí misma desde sí misma⁷⁴, sin verse en detrimento.

Bruno concibe esta contracción de la divinidad en tres niveles ontológicos distintos: el del mundo arquetípico, el del mundo físico y finalmente el del ámbito racional del ser humano; de modo que cada plano sería imitación –o mejor dicho, reflejo– del nivel inmediatamente superior, hasta llegar a la mente y voluntad divinas de las cuales parten⁷⁵.

De hecho, en *De la Causa*, Bruno explica que la contracción ontológica de la divinidad en la naturaleza es posible gracias al alma del mundo, principio que conciliará en sí tanto a la forma como a la materia –corpórea e incorpórea– y que por ende efectuará una doble contracción. Es decir, por virtud del alma del mundo no sólo la forma estará contraída en la materia, sino que también la materia será contraída mediante las formas, viniendo ambas a ser constitutivas de toda entidad individual⁷⁶.

⁷¹ Bruno, Giordano; “La Composizione delle Immagini, dei Segni e delle Idee” en *Opere Mnemotecniche*, ed. cit., p. 495.

⁷² Bruno, Giordano; “De Immenso et Innumerabilibus” en *Opera Latine Conscripta*, Vol. I, Pt. 1; Ed. Le Monnier; Firenze, 1879. p. 308.

⁷³ En la *Expulsión*, Bruno afirma que “...la unidad es un infinito implícito, y el infinito es la unidad explícita...”; ed. cit., p. 141.

⁷⁴ Bruno, Giordano; “La Composizione delle Immagini dei Segni e delle Idee” en *Opere Mnemotecniche*, ed. cit., p. 499.

⁷⁵ *Ibid.* pps. 495-497, 499.

⁷⁶ Bruno, Giordano; *De la Causa, Principio y Uno*, ed. cit., pps. 73-74.

Pero, en tanto que el alma del mundo es también un principio inteligible, y en tanto que de ella depende también la contracción de la substancia incorpórea, podemos aventurar que es ella misma la que, mediante su facultad –el intelecto universal–, asegura el tránsito de la divinidad desde el mundo arquetípico hasta el mundo físico, estableciéndose así una continuidad fáctica entre ambas realidades propuestas por Bruno.

Cabe mencionar que precisamente, gracias a que el alma del mundo alberga materia y forma, ambos vienen a ser concebidos por Bruno como un principio único que nos permite concebir a “Dios en todas las cosas”⁷⁷. De modo que es la actividad del alma del mundo la que, identificando activo y pasivo, todo lo contrae y todo lo infunde desde el nivel inteligible.

Esta continuidad entre los niveles ontológicos confirma que el mundo sensible es imitación del inteligible y ambos del principio óptimo y supremo.⁷⁸ Por ello decíamos que aún cuando el Nolano postula un universo homogéneo, no postula una *realidad* homogénea. Por el contrario, para Bruno el universo sigue siendo una “...imagen lejana del primer principio...”⁷⁹, que aunque potencialmente infinita, no deja de ser un espejo de la divinidad⁸⁰, constituyendo así un nivel ontológico distinto –aunque necesariamente paralelo, a la manera de reflejo– de los niveles inteligible y divino. Después de todo, “...las cosas naturales, es decir, el mundo físico no podrían en modo alguno existir si, descendiendo del acto de la mente y de la voluntad divina que se comunica a sí misma, no preexistiesen el mundo metafísico ni la idea que sostiene a todas las cosas”⁸¹.

⁷⁷ *Ibid.* p. 113.

⁷⁸ *Ibid.* p. 139.

⁷⁹ *Ibid.* p. 80.

⁸⁰ Bruno, Giordano; *Sobre el Infinito Universo y los Mundos*, ed. cit., p. 40.

⁸¹ Bruno, Giordano; “La Composizione delle Immagini dei Segni e delle Idee” en *Opere Mnemotecniche*, ed. cit., p. 499. Las traducciones de esta obra son mías.

3. *Panenteísmo*

Es entonces gracias a la contracción ontológica que la divinidad se encuentra ínsita en todos los niveles pero, respectivamente, a modo de imagen, vestigio y sombra⁸². De hecho, una de las metáforas más interesantes de la ontología bruniana será la del descenso divino como emanación de luz; volviéndose ésta última una constante en la totalidad para Bruno. Incluso, es gracias a que el alma del mundo participa de la condición de la luz que se vuelve un dispositivo capaz de contraerse en entidades individuales mediante forma y materia.

La divinidad entonces efectuaría un descenso desde el plano superior, logrando comunicarse a través de la luz⁸³, infundiéndose en todos los planos ontológicos subsiguientes y penetrando incluso la densidad de la materia⁸⁴: “Dios está en el ápice de la escala, como acto puro y potencia activa, como purísima luz; en la base de la escala, en cambio, está la materia, las tinieblas, la pura potencia pasiva, de cuyas profundidades se puede hacer todo, así como aquél puede hacerlo todo desde las cosas celestes.”⁸⁵

La preeminencia de la luz se vuelve vigente en *Imágenes*, donde citando a Moisés, Bruno explica que ésta sea la substancia primera, “...a partir de la cual están concebidas a modo de accidentes las otras especies de substancia”⁸⁶. Entonces, el concepto de luz, como proveniente de una fuente trascendente pero que ilumina todo de manera inmanente, es probablemente la mejor alegoría para entender el modo de operación de la divinidad.

⁸² *Ibid.* pps. 495-496.

⁸³ Bruno, Giordano; *El Sello de los Sellos*; Ed. Libros del Innombrable; España, 2007. p. 31.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 78.

⁸⁵ Bruno, Giordano; *Mundo, Magia, Memoria*; Ed. Biblioteca Nueva; España, 2007. p. 253.

⁸⁶ Bruno, Giordano; “La Composizione delle Immagini dei Segni e delle Idee” en *Opere Mnemotecniche*, ed. cit., p. 535.

En efecto, a pesar de que Bruno ha sido catalogado como panteísta, deísta o monista, la divinidad en su filosofía –por paradójico que pueda parecer– posee una condición de trascendencia –en tanto que no es el universo mismo–, a la vez que de inmanencia –en cuanto puede encontrarse ínsita en él. Es esto, precisamente, lo que Friedrich Krause llamó “panenteísmo”: Un panteísmo trascendental, por cuanto lo Infinito es inmanente pero también trascendente⁸⁷.

Esta cuestión de cómo la divinidad es trascendente a la vez que inmanente, puede explicarse más claramente por la distinción que Bruno introduce entre principio y causa: Bruno definirá ambos términos diciendo que, mientras la causa necesariamente trasciende a su efecto, el principio puede ser encontrado de manera intrínseca en su efecto⁸⁸. En el caso de Dios no existe tal distinción pues posee una doble condición según la cual es causa primera y primer principio de manera simultánea, de modo que es necesariamente distinto de su efecto, y al mismo tiempo, se encuentra ínsito en éste:

Llamamos a Dios primer principio, en cuanto todas las cosas vienen después de él, según determinado orden de antes y después, o según la esencia, o la duración o la dignidad. Llamamos a Dios [en cambio] causa primera, en cuanto todas las cosas son distintas de él como el efecto es distinto de su [causa] eficiente, y la cosa producida, de aquello que la produce⁸⁹.

En este sentido, a pesar de las diferencias sobre la concepción de la materia universal entre Aristóteles y Bruno, éste último conservó la idea aristotélica de Dios como causa primera⁹⁰, y por ende, trascendente; de lo contrario, la divinidad habría quedado sólo en condición de principio. De este modo, la divinidad será trascendente respecto a su creación; si bien, no de manera absoluta y se-

⁸⁷ Daniels, Michael; *op. cit.*, p. 418.

⁸⁸ Bruno, Giordano; *De la Causa, Principio y Uno, ed. cit.*, p. 73.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 72.

⁹⁰ Catana, Leo; *op. cit.*, p. 35.

parada, manteniendo a la vez su condición de inmanencia. A esto se refería Bruno cuando explicaba que los sujetos se relacionan con la divinidad “...en la medida en que ésta nos es próxima y familiar, no en la medida en que está por encima de todo, es absoluta en sí misma y no tiene la condición de las cosas producidas”⁹¹.

De esta manera, mientras que forma y materia son principios⁹² en los que Dios está intrínseco –a manera de alma del mundo que conforma y atraviesa los reinos sensible e inteligible–, al mismo tiempo Dios como *complicatio* no deja de ser trascendente a dichos principios en su calidad de causa primera. Todos los niveles, entonces, son imagen del principio óptimo y supremo, en el que toda potencia y acto “...está como implicado, unido y uno; [mientras que] en las restantes cosas está dividido, disperso y multiplicado”⁹³, por lo que “el universo...no es más que una sombra del primer acto y de la potencia primera...”⁹⁴

De hecho, gracias a que Bruno concibe al alma del mundo como conciliando forma y materia –los dos principios intrínsecos a la substancia–⁹⁵, logra que dicho elemento inteligible sea también un principio tangible en la realidad sensible. Pero sólo en este sentido –en cuanto alberga a la forma y la materia–, por que en sentido estricto, el alma del mundo así como su facultad –el intelecto universal–, son causas. De modo que Bruno buscaba señalar la trascendencia de ambas respecto al compuesto substancial, al tiempo que respetaba su función constitutiva al interior de éste último⁹⁶.

⁹¹ Bruno, Giordano; *Expulsión de la Bestia Triunfante*, ed. cit., p. 229.

⁹² Bruno, Giordano; *De la Causa, Principio y Uno*, ed. cit., p. 73.

⁹³ *Ibid.*, p. 121.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibid.*, pps. 74-75.

⁹⁶ *Ibid.*, pps. 76-77. “[Al intelecto universal] lo llamo causa extrínseca porque, en tanto que eficiente, no es parte de las [cosas] compuestas y producidas. Es causa intrínseca en cuanto no actúa junto a la materia y fuera de ella...Por tanto es causa extrínseca porque su ser es distinto de la sustancia y esencia de los efectos, y porque su ser no es de las cosas engendradas y corruptibles, bien que actúe sobre ellas.”

El alma del mundo entonces “...es un principio universal que dota de formas individuantes a la materia infinita del universo infinito, pero *sin estar ella misma limitada a las entidades individuadas*.”⁹⁷ Para explicar ésta doble condición del alma del mundo, Bruno recurre a la metáfora del piloto de un barco⁹⁸: la causa eficiente va unida a su causa formal, de modo que ambas son internas al universo en tanto que trabajaban desde dentro y no así desde su exterior, pero son externas por ser una substancia distinta que no perece con las cosas individuales que produce en combinación con la materia; justamente a la manera del piloto de un barco que es parte de él por cuanto navega en él, pero es distinto de él por cuanto lo gobierna.

Esta será la misma metáfora que Bruno aplique al alma e intelecto humanos⁹⁹; lo que nos indica que, efectivamente, todos los niveles son reflejo de los grados que se suceden unos a otros: todos operan de acuerdo a la similitud divina. En otras palabras, el alma e intelecto humanos reflejan, en un grado menor, la operación del alma del mundo y del intelecto universal, y éstos, a su vez, la operación de la divinidad.

B. LA ESCALA NOÉTICA

La distinción anteriormente descrita entre el infinito actual y el potencial, si es analizada desde el punto de vista epistémico, nos remitirá al problema del conocimiento y sus límites. Como bien afirma Paolo Zellini, no podemos concebir la infinitud de Dios de la misma manera en que concebimos la infinitud del universo, pues

⁹⁷ Catana, Leo; *op. cit.*, p. 33. Las cursivas son mías.

⁹⁸ Bruno, Giordano; *De la Causa, Principio y Uno*, ed. cit., pps. 78-79.

⁹⁹ Bruno, Giordano; *El Sello de los Sellos*, ed. cit., p. 30.

...para Bruno el Infinito de Dios es más reconocible como enigma insondable que como logro extremo del desenvolvimiento ilimitado de una infinitud potencial: lo que nos permite penetrar en su misterio no es tanto la simple percepción de un mundo sin límites como la lectura del significado más recóndito de los signos sobrenaturales de que está tejido ese mundo.¹⁰⁰

En efecto, ese otro tipo de *lectura* del mundo que el conocimiento místico requiere, va a trascender y por ende, a delimitar al conocimiento empírico-racional. Es por esto que las condiciones de posibilidad en que se da el conocimiento de lo Infinito, nos remiten a la cuestión del enigma, de aquello que trasciende a las limitaciones de nuestro conocimiento positivo.

A eso nos referimos cuando decimos que el conocimiento de lo Infinito en Bruno es un conocimiento intuitivo: una forma de conocimiento negativa, no teórica. De hecho, me parece que, analizando el papel del intelecto en la filosofía de Bruno, podríamos trazar fácilmente un paralelismo entre esta facultad superior y la misma *noesis*.

Si bien es cierto que la *noesis* es un término bastante polémico por no haber claridad suficiente respecto a su aplicación, vale la pena dilucidar al menos el papel que pudo haber tenido en el pensamiento de Bruno a fin de esclarecer los términos en que se da el conocimiento de lo absoluto.

1. *Noesis*

Aún cuando la *noesis* es actualmente traducida como “intuición”, en realidad no hay un consenso sobre la interpretación correcta del modo en que el término era usado en sus orígenes griegos. Sin em-

¹⁰⁰ Zellini, Paolo, *op. cit.*, p. 98.

bargo, es generalmente aceptado que, precisamente, fue su raíz griega (*nous*) la que dio paso al concepto latino *intellectus*; ambos términos marcados por una serie de malentendidos, producto de las diversas aplicaciones efectuadas por múltiples tradiciones filosóficas¹⁰¹.

Como decíamos arriba, trataremos de analizar la interrelación de ambos términos desde las influencias del Nolano, a fin, no de dejar zanjada una discusión tan extensa y compleja como la que gira en torno a la *noesis*, sino de acercarnos a la aplicación que el término *intellectus* pudo haber tenido en su filosofía.

1.1. *Platón*

Aún cuando ha habido quienes interpreten *noesis* y por ende *intellectus* como una parte más de la razón positiva, parece ser que en verdad, ya desde Platón, la *noesis* representaba una alternativa frente a las limitaciones de la *dianoia*. En la *República*, Platón plantea la diferencia entre ambos términos al exponer la alegoría de la línea, donde el conocimiento humano es representado por una línea con cuatro segmentos. Los primeros dos segmentos, correspondientes al reino de lo visible –y por ende al ámbito de la opinión–, estaban conformados por la *eikasia* –conjetura– y la *pistis* –creencia–, mientras que los dos segmentos últimos, correspondientes al reino de lo invisible –el ámbito del conocimiento–, estaban conformados por la *dianoia* –pensamiento discursivo– y la *noesis* –traducido en la edición utilizada por nosotros como “inteligencia”–¹⁰².

¹⁰¹ Cf. “*Intellectus*”. *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*; Princeton: Princeton University Press, 2014. Según esta fuente, dicha incompreensión se debería a la carencia de un término equivalente para traducir el concepto tal cual era entendido por los peripatéticos y escolásticos. *Intellectus*, en su sentido original, sería distinto de la *dianoia* o inteligencia discursiva y acorde a lo que entendemos por racionalidad intuitiva. Sin embargo, posteriormente habría sido reducido como una forma más de racionalidad positiva.

¹⁰² Platón; *República*; Ed. Gredos; España, 1988. 6.511a – 6.511e.

En verdad, ésta línea actuará como una escala del conocimiento, donde una vez superado el ámbito de la opinión, la *dianoia*, que opera en base a supuestos, deberá avanzar cancelando éstos últimos hasta llegar al único principio no supuesto, es decir, hasta llegar a la verdad última: la Idea del Bien, la cual sólo puede ser apprehendida noéticamente y no dialécticamente, pues la dialéctica ha quedado superada.

De ahí que la *noesis* sea para Platón superior a la *dianoia*: "... creo que llamas "pensamiento discursivo" al estado mental de los géometras y similares, pero no "inteligencia"; como si el "pensamiento discursivo" fuera algo intermedio entre la opinión y la "inteligencia"¹⁰³. Si bien, ambas pertenecen al ámbito del conocimiento y por ello podemos decir que son complementarias, no podemos decir que se refieran a lo mismo: es necesario que el paso de una a la otra marque la diferencia de operación entre ambas.

Así es que la *noesis*, como la forma más elevada del conocimiento en la filosofía platónica, al trascender el método discursivo y llegar al conocimiento de la esencia última, se referiría en verdad a una intuición, entendida como un conocimiento directo del plano inteligible –y digo "directo" por cuanto se han trascendido en este punto la dialéctica y las ciencias¹⁰⁴.

Ateniéndonos a la definición de *episteme* de Platón como creencia verdadera y justificada¹⁰⁵, en última instancia la *noesis* tendría que justificar a las ciencias dialécticas particulares. De ahí que el propio Guthrie opinara que, para Platón, los nombres proporcio-

¹⁰³ *Ibid.* 6.511d.

¹⁰⁴ *Ibid.* En 7.534a, y a diferencia de 6.511c, Platón esquematiza a la *noesis* como el conjunto que abarca y por ello, trasciende, a la *dianoia* y la *episteme*. Por otra parte, en 7.535a califica a la *dianoia* como el coronamiento supremo máximo de los estudios; si la *noesis* es superior a la *dianoia*, necesariamente aquella debe trascender a los estudios mismos.

¹⁰⁵ Platón; *Teeteto*; Ed. Gredos; España, 1992. 201c-210b.

nan información sólo si se conocen las esencias de antemano¹⁰⁶. En este sentido, pareciese que, efectivamente, también aquí lo preteorético fundamenta a lo teorético.

De ser así, es probable que por lo mismo Platón hubiese desarrollado tan escuetamente un concepto tan fundamental como es la *noesis*. En parte, es también por esto que la *dianoia*, supeditada al conocimiento positivo y al método discursivo, tendrá gran relevancia en la filosofía platónica: delimitaría, precisamente, el campo del conocimiento no-dialéctico y no-discursivo.

1.2. *Neoplatonismo*

Ésta corriente fue una de las principales fuentes de influencia para Bruno, quien, en gran medida gracias al *Liber de Causis*¹⁰⁷, debió haber recibido las teorías no sólo de Plotino, sino también de otros filósofos como Jámblico y Proclo.

De hecho, éste último reinterpretó las alegorías de la línea dividida y la caverna de Platón, enmarcándolas en su propia teoría ontológica del regreso al Uno, donde la labor del filósofo consiste, precisamente, en emprender dicho retorno a través del intelecto o *nous*. Según la interpretación de Proclo, Platón mismo había llegado al primer principio insondable e inefable a través de la *noesis*, la cual necesariamente consistía en una facultad alternativa a la *dianoia* por brindar un conocimiento intuitivo, no discursivo, de las ideas divinas. De ahí que para Proclo "...los predicados divinos no pueden ser producidos por la razón filosófica autóno-

¹⁰⁶ Guthrie, W.K.C.; *Historia de la Filosofía Griega*; Ed. Gredos; Madrid, 1990. p. 39. Citado en Redondo Ornelas, José Manuel; "Las Travesuras de Hermes: ¿Conocimiento Más Allá del Lenguaje? "; *Revista Digital Universitaria*, Vol. 9, N°. 12; UNAM; Diciembre, 2008. p 8.

¹⁰⁷ Catana, Leo; *op. cit.*, p. 1.

ma, sino que tienen que ser revelados”¹⁰⁸, es decir apuntan a un ámbito que trasciende al lenguaje lógico.

Tal vez por ello, también en ésta tradición tanto la *noesis* como su objeto siguen permaneciendo en gran parte indefinidos:

A pesar de indicar el papel de la intuición como el modo de “conocer las cosas por sí mismas”, sigue siendo un misterio qué es la intuición misma. Sin embargo, el neoplatonismo va a insistir de manera mucho más abierta y directa aún, en seguir por esta vía (*incluso la dificultad de explicar y demostrar qué es la intuición tiene una razón de ser para nuestros autores, por necesidad metafísica* –y esto no es “curarse en salud” sino coherencia de la tradición neoplatónica–), cuando por lo general la mayoría...de los comentaristas modernos...simplemente relegan la alusión a la intuición (cuando no de plano ignoran la idea de intuición por completo) interpretando *noesis* como otra forma de razonamiento y aferrándose así a la idea exclusiva de la razón –*amén* de Hobbes y de la Escuela de Frankfurt– como instrumental; herramienta de deliberación y cálculo y no más que eso.”¹⁰⁹

Efectivamente, fue en épocas posteriores que tratamos de hacer parecer lo contrario: al proclamar la preeminencia exclusiva de la racionalidad positiva olvidamos que toda discursividad es limitada. En parte, le debemos al misticismo el tratar de mostrar y rebasar los límites del lenguaje; actitud que parece compartir el neoplatonismo con su énfasis en la *noesis* como una facultad alternativa ante las limitaciones de la *dianoia*, lo que conlleva a que podamos aventurar que se trata de una facultad que podría aprehender lo real de *otra* manera, pues para Proclo, la Unidad no puede ser aprehendida de manera lógica: contiene en sí tanto a la

¹⁰⁸ Schmidt-Biggemann, Wilhelm; *Philosophia perennis: Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*; Ed. Springer; Netherlands, 2004. p. 63. La traducción es mía.

¹⁰⁹ Redondo Ornelas, José Manuel, *op. cit.*, p. 8. Las cursivas son mías.

unidad como a la multiplicidad, y por ello necesita trascender la ley de no-contradicción.

1.3. *Hermetismo*

Estaría de acuerdo entonces con que la *noesis* siempre ha respondido a otra manera de aproximarse a lo real que complementa a la razón discursiva. Por ello no me parece coincidencia el que Giordano Bruno haya combinado magistralmente platonismo, neoplatonismo y hermetismo.

Al fin y al cabo, la “necesidad metafísica” de los neoplatónicos fue también la necesidad de los herméticos, pues como afirma Yates, en ellos también “la filosofía debía ser usada no como un ejercicio dialéctico, sino como un camino para conseguir de una forma intuitiva el conocimiento de lo divino y del significado del mundo”¹¹⁰. De ahí que fuera una gnosis que requería de cierta preparación, pues los conduciría al éxtasis en el que recibirían una iluminación. Por esto mismo los tratados herméticos, observa Yates, concluyen con himnos de alabanza: se ha alcanzado la iluminación a través de la contemplación del cosmos, lo cual no significa otra cosa mas que el adepto ha logrado reflejarlo en su propio *nous* hasta que se le ha hecho evidente el significado divino. En gran medida, esto es lo que ocurre en la experiencia gnóstica en la que el alma asciende por las esferas celestes hasta llegar a lo divino.

¿No acaso hay un proceso similar en los *Heroicos* de Bruno? En la primer parte se explica la purificación necesaria para la consiguiente ascensión del intelecto, mientras que en la segunda, la culminación de la experiencia gnóstica es simbolizada por los nueve ciegos que, agradecidos por haber recuperado la vista sensorial, elevan un cántico a Anfítrite¹¹¹.

¹¹⁰ Yates, Frances, *op. cit.*, p. 21.

¹¹¹ Bruno, Giordano; *De los Heroicos Furores, ed. cit.*, p. 444.

Hemos de notar que es ésta una metáfora empleada por Bruno: los ciegos no sólo recuperan la visión sensorial del sol físico, sino que además vislumbran otro sol, a saber, el sol divino que emana luz intelectual. En palabras de Bruno, descubren "... la otra luz que sola ella podía mostrarles la imagen del soberano bien en la tierra..."¹¹², imagen que sólo puede ser apprehendida por la visión intuitiva que otorga el intelecto. Posterior a esta revelación –que más que representar una espera pasiva, en Bruno implica una búsqueda filosófica activa–, la experiencia entera queda marcada por un silencio: nadie, ni los propios ciegos son capaces de explicarla.

Con independencia de si el platonismo, el neoplatonismo y el hermetismo son o no corrientes místicas, el concepto de *noesis* será una pieza clave para que Bruno pueda articularlas en su propia filosofía.

1.4. *Ramón Llull y la Cábala*

A diferencia de las tres tradiciones anteriores, en Llull sí podemos afirmar que hay una fuerte veta mística que influyó de manera peculiar en su arte mnemónico, pues éste enfoque, hasta cierto punto revolucionario, propició que Llull le diera al arte un nuevo matiz ontológico y lo tiñera de movimiento.

Por ello es que el arte mnemónico de Llull, en ocasiones cristiano, en ocasiones cabalístico, tendrá una relevancia noética particular: fue forjado después de tener una experiencia iluminativa en la que habría contemplado los atributos de Dios. Lo interesante es que para este autor dichos atributos eran universalmente válidos: estaban basados en lo real¹¹³. De ahí que, necesari-

¹¹² *Ibid.* p. 441.

¹¹³ Yates, Frances; *El Arte de la Memoria*, Siruela; Madrid, España; 2005. p. 198.

riamente, las tres potencias –también divinas– del alma humana: Intellecto, Voluntad y Memoria, vayan a ser facultades centrales en la operación de su arte.

Todos estos elementos, principalmente el matiz ontológico –producto de una creciente pasión mística por la experiencia de lo real– y el movimiento al interior del sistema mnemónico, serán retomados en la filosofía de Giordano, aunque probablemente, como ya hemos podido ver hasta ahora, con un alcance mucho mayor del que Llull pudo imaginar.

De hecho, tanto León-Jones como Yates coinciden en que Bruno, heredando la convicción llulliana de construir un arte basado en la realidad a través de una lógica *natural* e intuitiva, trabajará sobre las Dignidades (o atributos divinos) de Llull, aunque, sustituyéndolas por los sefirot, extenderá los elementos cabalísticos en su propio sistema mnemónico¹¹⁴. Incluso, las escalas de ascenso místico y la importancia peculiar de la figura del árbol en el arte de la memoria, son elementos encontrados en Llull. A este respecto, León-Jones afirma que las imágenes del árbol habrían sido utilizadas por Llull en su *Ars Combinatoria* como representación de las sefirot¹¹⁵. De ser así suena lógico que Bruno haya retomado esta imagen para algún uso parecido. ¿No acaso Giordano cierra su *Canto* con la imagen de un árbol? Sí, un árbol mnemónico, pero que dada su pertinencia –por cuanto Bruno trataba en ese momento de la memoria de las palabras– fácilmente podía convertirse en un árbol cabalístico; después de todo, la Cábala busca el fundamento divino en las letras.

Precisamente la Cábala, al ser un dispositivo del misticismo, va a operar en Bruno como parte de su *modus loquendi* pues

¹¹⁴ De León-Jones, Karen Silvia; *Giordano Bruno and the Kabbalah. Prophets, Magicians and Rabbis*; University of Nebraska Press; USA, 2004. p. 44.

¹¹⁵ *Ibid.*, p.35, específicamente en la nota 16. Algo parecido sucede en Bruno, las apariciones más importantes del árbol en este sentido están en la *Cábala* y en *Canto*.

“...ofrece un método alternativo para la contemplación de la naturaleza, cuyo vocabulario alegórico puede ampliar un mero discurso “científico” o metafísico a uno místico.”¹¹⁶ Resulta obvio que no habría esta necesidad de no haber, en la experiencia mística, una *noesis* subyacente que transgrede al lenguaje positivo y de la cual se busca dar cuenta.

2. *Intelecto. Una Forma de Visión Interna*

De acuerdo con lo anterior, me parece lógico pensar que Bruno recogió en el término “intelecto” gran parte del sentido que la *noesis* tuvo para los filósofos anteriores a él. De hecho, un poco en consonancia con la segunda aplicación de la alegoría platónica de la línea dividida, donde *noesis* era la facultad superior que conciliaba –a la vez que trascendía– a la *dianoia* y la *episteme*, Giordano va a instaurar al intelecto como una facultad superior que concilia en sí, a la vez que supera, a todas las facultades restantes de la psique: el sentido, la imaginación y la razón. Por ello es que el intelecto no podrá ser sólo *dianoia*, pues el mismo Bruno colocará al acto intelectual por encima del acto racional discursivo. Según Bruno, no se trata de una preeminencia fáctica entre una y otra operación, sino de grados distintos de una misma facultad¹¹⁷. Podemos notar que se trata de un paralelismo entre su epistemología y su ontología, de acuerdo con la idea de que el ser humano, en tanto que contracción de la divinidad, es un microcosmos que refleja la operación de ésta última.

Aunado a esto, debemos notar que tanto “intelección” como “intuición” son dos términos estrechamente relacionados, cuyas raíces etimológicas¹¹⁸ nos remiten a la acción intelectual como una

¹¹⁶ *Ibid.* p. 23. La traducción es mía.

¹¹⁷ Bruno, Giordano; *El Sello de los Sellos*, ed. cit., pps. 30-31.

¹¹⁸ Cf. “*noesis*” (de *noein*- “ver”) e “intuir” (*in*- “en, dentro” y *tuor*, *tuērī*- “mirar”)

forma de *visión interna*. Coincidentemente, en la *Expulsión* Bruno usa los conceptos de luz y visión para caracterizar y distinguir entre Sofía superior y Sofía inferior. En realidad, ambas serán virtudes encargadas del conocimiento, pero la primera, al ser arquetípica, supraceleste y ultramundana, es caracterizada por Bruno como luz y ojo al mismo tiempo, mientras que la segunda, al ser terrenal y limitada al conocimiento racional y discursivo, es caracterizada como ojo, no por sí mismo, sino por iluminación externa.

De esta manera Bruno marca la trascendencia de la primera –la cual, además, es invisible, irrepresentable e incomprensible– respecto a los límites de la segunda –que es consecutiva, mundana y sabiduría, no en esencia, sino por participación–. Sofía inferior entonces, no será el uno, ni la verdad en sí misma, sino que, al ser discursiva y por ende limitada, será *del* uno y *de* la verdad¹¹⁹.

Esta caracterización es interesante, no sólo porque el Nolano relaciona el conocimiento con la aprehensión de la luz –ese principio tan propio de la divinidad–, si no también porque la facultad intelectual en sí misma termina siendo concebida como una forma de visión interna. Una visión que, cabe mencionar, se opone a la visión sensorial¹²⁰ pues, como bien menciona Koyré, el infinito es visible al intelecto pero invisible a los sentidos¹²¹. De hecho, la división entre Sofía inferior y superior parece insinuar la distinción jerárquica entre las diversas facultades que concilia el intelecto; de ahí que, incluso el objeto de Sofía, la verdad, vaya a poseer igualmente una condición jerárquica.

Para Bruno, hay una Verdad –entendida como virtud arquetípica– que se distingue de la verdad entendida como virtud celeste y la verdad lógico-epistémica. Al igual que con Sofía superior, esta Verdad arquetípica será trascendente respecto a la verdad sensi-

¹¹⁹ Bruno, Giordano; *Expulsión de la Bestia Triunfante*, ed. cit., pps. 147-148.

¹²⁰ Bruno, Giordano; “La Composizione delle Immagini dei Segni e delle Idee” en *Opere Mnemotecniche*, ed. cit., p. 539.

¹²¹ Koyré, Alexandre, *op. cit.*, p. 47.

ble y aprehensible por vía del intelecto —esto es, la Verdad en la sede celeste—, la cual será sólo imagen y figura de aquella verdad primera y superior —incluso al propio Jove—¹²². Se trata de una verdad que posee un carácter de obscuridad e incomprendibilidad, pues nos remite a aquello que posibilita todo conocimiento pero que, paradójicamente, no puede conocerse, al menos positivamente. Por esto mismo, en su *Cábala*, el Nolano deja en claro que la Verdad trasciende el campo de las virtudes y la epistemología tradicional: opuesta a los límites de la verdad epistémica definidos por ella, esta verdad del mundo arquetípico ideal es causa “in-creada” de todo lo real¹²³.

En ese sentido, la verdad arquetípica comparte la condición de lo divino: está por encima de todas las cosas y es fundamento de todo lo real¹²⁴; se trata de una huella más de aquél Sujeto pasajero mencionado por Certeau. En ese sentido, posee el mismo carácter enigmático e insondable de la infinitud en acto y demanda un modo *sui generis* de aprehensión:

Comoquiera que el objeto es *infinito y simplicísimo* en acto, y comoquiera que nuestra potencia intelectual no puede aprehender el infinito sino en discurso o en *cierta manera de discurso* o, para decirlo de otro modo, en cierta razón potencial o aptitudinal, el héroe del que hablamos es como aquel que trata de obtener una inmensidad de suerte que se propone un fin allí donde no hay fin¹²⁵.

En base a esta condición jerárquica tanto del intelecto como de la verdad, lo lógico sería pensar que la aprehensión de la verdad arquetípica le corresponde a Sofía superior. Además, puesto que el intelecto alberga en sí a diversas facultades y todas son el intelecto

¹²² Bruno, Giordano; *Expulsión de la Bestia Triunfante*, ed. cit., p. 146.

¹²³ Bruno, Giordano; *Cábala del Caballo Pegaso*; ed. cit. p. 107.

¹²⁴ *Ibid.*, pps. 145-146.

¹²⁵ Bruno, Giordano; *De los Heroicos Furores*, ed. cit., p. 311. Las cursivas son mías.

mismo, debemos verlas a todas ellas –desde el sentido hasta la intelección– como distintas formas, o grados, de visión. En tanto que Sofía superior nos remite al grado último de intelección, podemos identificarla con la visión propiamente intelectual, noética y trascendente respecto a la visión de Sofía inferior que sólo es ojo por participación, y que por ende, podría identificarse más adecuadamente con el grado de intelección racional.

Me inclino a pensar entonces que la adquisición última a la que puede aspirar el filósofo *contemplativo* –aquél que busca elevarse al conocimiento de lo divino, esto es, del fundamento de lo real¹²⁶– es a la de Sofía superior, la única virtud que puede impulsarlo a trascender sus propios límites según el “...intelecto heroico [que]...se afana por *unirse* a su objeto propio que es la verdad primera y absoluta”¹²⁷.

Por ello es que Sofía Superior representa un exceso respecto a Sofía inferior: transgrede sus límites, puesto que la inferior es terrena y dialéctica y no tiene mayor comprensión que lo que aprehende a través de comparaciones y similitudes¹²⁸; la superior en cambio aprehende de acuerdo con la inteligencia universal, esto es, situada desde la *perspectiva* de lo infinito:

...de suerte que quien no accidentalmente, como algunos intelectos particulares, sino esencialmente, como la inteligencia universal, conoce la unidad, así mismo conoce el uno y el número, lo finito y lo infinito, el fin y el término de la comprensión y la sobreabundancia de todas las cosas; y éste está capacitado para hacer todo, no sólo en lo universal, sino

¹²⁶ El propio Bruno afirma en la Dedicatoria de los *Heroicos* que su “...primera y principal, secundaria y subordinada, última y final intención en este texto fue y es significar la *contemplación divina*, y poner ante los ojos y los oídos los demás furros, no de vulgares, sino de heroicos amores”; *ibid.*, p. 266. Las cursivas son mías.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 316. Las cursivas son mías.

¹²⁸ Bruno, Giordano; *Expulsión de la Bestia Triunfante*, ed. cit., p. 142.

también en lo particular...[pues] no hay particular que no esté comprendido en lo universal...¹²⁹

Precisamente, ésta cita nos demuestra tanto el nivel operativo del mago –aquél que puede hacerlo todo– como el nivel epistemológico del místico –aquél que conoce incluso el límite de su propia comprensión–. Pero, por otra parte, también confirma que la verdad arquetípica, para ser aprehendida, requiere de la visión que otorga Sofía superior, la *noesis*, y que trasciende a Sofía inferior y terrena.

Recordemos que en este plano ontológicamente inferior, la luz de la divinidad se encuentra ínsita en la oscuridad de la materia¹³⁰, de manera que nuestro conocimiento de lo Infinito jamás podrá ser absoluto, por el contrario, lo aprehenderemos como en “sombra” y en enigma; por ello es que, para obtener dicho conocimiento –que es el máximo a lo que podemos aspirar–, se requiere el tipo de *visión* que nos permita *leer* en los signos sensibles de la naturaleza los secretos divinos, pues recordemos, lo sobrenatural se *muestra* incluso en el grado último de la escala ontológica. Se trata entonces de *saber ver* a un fundamento que, aún siendo lo más oculto e indeterminado, no deja de mostrarse ni de ser experimentable. Por ello es que Bruno dirá (en una frase que nos recuerda a Heidegger, para quien el método de aproximación al Ser era la escucha) que la verdad “...–presente en ningún lugar, en ningún lugar ausente–...grita y pone ante los ojos del sentir todas las cosas y efectos naturales como si fuesen *escrituras*, y...canta en el oído de la mente interior por medio de las especies concebidas de las cosas visibles e invisibles.”¹³¹

¹²⁹ *Ibid.*, pps. 141-142.

¹³⁰ Ver *supra* cita 83.

¹³¹ Bruno, Giordano; *Expulsión de la Bestia Triunfante*, ed. cit., p. 149. Las cursivas son mías.

Lo que comienza a dibujarse aquí es la posibilidad de ascender a través de la escala epistémica, de pasar de la visión sensible a su opuesta, la visión intelectual. De hecho, como apuntábamos anteriormente, la metáfora de la luz cobra dos sentidos distintos en la filosofía de Bruno: el primero ontológico y el segundo epistémico; sin embargo, en ambos podemos encontrar un mismo eje, pues si la divinidad desciende mediante la luz, también es mediante la luz que podemos ascender intelectualmente a través de los diversos grados o facultades de la *noesis*. De ahí que Leo Catana diga que además de la “contracción ontológica”, podemos encontrar en Bruno una “contracción noética”¹³² mediante la cual se efectúa un ascenso intelectual.

En este sentido, aprehendemos la luz y ascendemos a partir de ella leyendo las “sombras” de la naturaleza y elevándonos así sobre la simple aprehensión de los objetos sensibles. El límite entonces apunta a todo aquello que lo trasciende: la visión sensorial y la lógico-dialéctica no hacen más que remitirnos a aquella otra visión que nos permitiría vislumbrar la luz en la oscuridad, esto es, a lo inteligible en lo sensible, a lo infinito en lo finito.

En resumen, la distinción entre la visión de Sofía inferior y la de Sofía superior no apunta a otra cosa más que a dos formas distintas de ver intelectualmente: de acuerdo con la visión empírico-racional o con la visión netamente intelectual. Simbólicamente, podríamos decir que incluso en la idea de ascenso noético se encuentra representado el cambio de concepción que terminó de gestarse en la figura de Bruno: de la visión sensible del espacio como limitado, se pasó a la visión intelectual del espacio como infinito. Se trata en verdad de un cambio de perspectiva frente al mundo y el espacio¹³³.

¹³² Catana, Leo; *op. cit.*, p. 2. Catana también explica en la p. 28 que está entendiendo “noético”, efectivamente en un sentido “místico”, a la manera de Proclo, Plotino y los Neoplatónicos.

¹³³ Panofsky, Erwin; *La Perspectiva como Forma Simbólica*; Ed. Tusquets; España, 2003. pps. 24-25.

Para Zellini, la diferencia entre la concepción de la infinitud potencial correspondiente al universo y la concepción de la infinitud en acto que corresponde a la divinidad, radica justamente en la diferencia entre lo que podemos *ver* mediante la facultad racional y lo que podemos *ver* mediante la facultad intelectual:

Para Giordano Bruno, los grados de conocimiento se disponen en una sucesión de perfectibilidad creciente que, partiendo del empleo de los sentidos, se articula paulatinamente en la razón, en el intelecto y por último en la mente. En tanto que la discursividad racional se limita a añadir el infinito a lo finito, debatiéndose entre los límites de una infinitud sincategoremática, quien ejerce la facultad del intelecto, y sobre todo de la mente, realiza un salto cualitativo que anula la imperfección de lo ilimitado en una simple intuición que «*sin discurso alguno que la preceda o acompañe...* comprende todas las cosas, y es semejante a espejo vivo y plano, que es a un tiempo luz, espejo y todas las imágenes, que en él aparecen sin sucesión temporal o de acontecimientos, como si la cabeza fuese toda ojos o por doquier la vista abarcase con un solo acto las cosas superiores, inferiores, anteriores y posteriores». Se alcanza pues, la actualidad infinita en un instante¹³⁴.

Ese es, en efecto, el conocimiento intuitivo. Conocimiento que, de acuerdo con Leo Catana, puede lograrse solamente mediante un “ascenso noético” que parte desde el sentido y culmina en la intuición de lo infinito¹³⁵.

Podríamos rastrear un antecedente muy básico de este ascenso noético nuevamente en Nicolás de Cusa, el cual creía que a través de una visión sensible se podía llegar a la intuición de lo infinito. En el caso de Bruno, esta idea se volverá mucho más compleja mediante la postulación de una escala epistémica pero, básicamente, en ambos autores se trata de un tránsito entre dichas visiones.

¹³⁴ Zellini, Paolo, *op. cit.*, p. 95.

¹³⁵ Catana, Leo; *op. cit.*, pps. 24-25.

Más que analizar la manera en que Nicolás de Cusa desarrolla esta idea del tránsito de una visión a otra, profundizaremos en el concepto en que dicho tránsito queda inscrito, a saber, la *coincidentia oppositorum*. Esto es relevante porque se trata de un concepto que será fundamental en la filosofía mística de Bruno. Precisamente, para ambos autores fue de suma importancia delimitar el ámbito del conocimiento humano pero, en todo caso, con la finalidad última de señalar a todo aquello que lo trasciende: ese es, de hecho, el objetivo de la *coincidentia*; después de todo, en la mística “...los límites sólo están allí para ser pasados, o, más exactamente, para pasar.”¹³⁶

3. *Coincidentia Oppositorum*

La *coincidentia oppositorum* entonces, será uno de los dispositivos místicos por excelencia que apunte a este paso de una visión a otra. Este dispositivo será retomado en obras y sentidos diversos por Giordano Bruno, de entre los cuales destaca, por ejemplo, la constelación del Triángulo Delta en la *Expulsión* –sede dedicada al Cusano– donde el Nolano expone la “cuadratura del círculo”. Sin embargo, algunos autores coinciden¹³⁷ en que Bruno pone en práctica dicho concepto en sus obras más que enfocarse teóricamente en él. En cualquier caso, podemos aducir ésta práctica conceptual como una de las maneras místicas de pensar a lo Infinito, y que por ello influirá en la teoría del ascenso de Bruno.

De hecho, para Cusa, la *coincidentia* estaba destinada a expresar un impensable: mediante la unión de dos opuestos se genera un tercer concepto que, sin embargo, no puede identificarse con

¹³⁶ De Certeau, Michel, *op. cit.*, p. 82.

¹³⁷ Tal es el caso de Johnson, Christopher D.; “Coincidence of Opposites: Bruno, Calderón, and a Drama of Ideas”; *Renaissance Drama: Italy in the Drama of Europe*, New Series, Vol. 36/37; University of Chicago Press; USA, 2010.

ninguno de los opuestos que lo conforman¹³⁸. Se trata de un mecanismo que *excede* al proceder lógico de la razón. De manera que, aplicado a la visión, la *coincidentia* trata de llegar a la *perspectiva* de lo Infinito conciliando la oposición entre los dos tipos de visión.

3.1. *Nicolás de Cusa*

Ya desde Nicolás de Cusa podemos rastrear el uso de la *coincidentia* como una práctica. De hecho, tanto *De Icona* como *De Docta Ignorantia* están marcadas por este método místico que busca aproximarse al fundamento postulando la unión de los contrarios: conceptos como la “cuadratura del círculo”, la “docta ignorancia”, o incluso la coincidencia del Máximo y el Mínimo son ejemplos de ello.

En *De Icona*, Cusa propone una puesta en práctica a fin de ejemplificar cómo la visión de un objeto sensible puede llevarnos a la *visión* de lo *invisible*. Esta práctica es en realidad el retrato de una experiencia fundamental vivida por Cusa, a saber, la experiencia de la mirada divina. De modo que Cusa le pide a sus “hermanos” que lleven a cabo un ejercicio: una pintura en el centro de una habitación dirige una mirada que sigue simultáneamente a dos de ellos moviéndose en direcciones opuestas alrededor de ella. Ambos habrían de experimentar, o si se lo prefiere, *ver* la invisibilidad de la mirada móvil-inmóvil siguiendo sus propias trayectorias: “La mirada “sigue” al caminante por doquier. En tanto que domina todos esos movimientos, no es externa a ellos como si fuera una “otredad”; es inmanente a ellos sin ser idéntica a ellos. Aún más, estos trayectos sucesivos están perseguidos por la misma mirada aún cuando van en direcciones opuestas.”¹³⁹

¹³⁸ De Certeau, Michel; “The Gaze. Nicholas of Cusa”; *Diacritics*; Vol. 17, N° 3; Autumn, 1987. p. 26.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 16. Las traducciones de esta obra son mías.

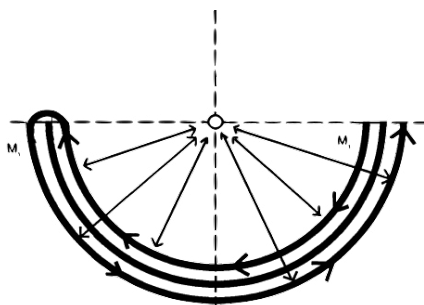


Fig. 1¹⁴⁰

De modo que esta mirada será paralela a la mirada de Dios, no sólo por ser capaz de observar tanto lo máximo como lo mínimo, sino también por ser trascendente a la vez que immanente, quedando en ella los contrarios conciliados. Se trata de una invisibilidad, una ausencia (por cuanto la mirada no es objeto alguno), pero que va a articular un diálogo y una fe entre ambos actores, pues cada uno tendrá que creer al otro que ha tenido la misma experiencia, que ha visto la misma mirada sobre de sí mismo.

Se trata de una práctica, por demás geométrica, donde la mirada –centro y punto– instaura una circunferencia que se vuelve articuladora de dos trayectorias opuestas. Por ello, el círculo se volverá en Cusa representación básica de la *coincidentia oppositorum*, pues así como se han conciliado las dos trayectorias mediante el diálogo de una misma fe y una misma experiencia, el círculo es capaz de articular a los opuestos. Volvemos, se trata de una necesidad alógica, pues esta mirada, conciliadora de opuestos, es un impensable; sin embargo, dicha “mirada” es *experimentable* y verificable, incluso a través de dos o más puntos de vista heterogéneos. De modo que para Cusa la fe, más que ser una creencia ciega, es la reafirmación de la propia experiencia a través de un *trayecto* contrario.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 17.

Al mismo tiempo, el sistema geométrico en Cusa se vuelve representación de una práctica, busca *mostrar*, poner ante la vista sensorial, una serie de operaciones y trayectos invisibles. Por ello observará Certeau que tanto las matemáticas como la mística en Cusa no son una cuestión de esfuerzo —“uno *ve* o uno no *ve*”—: se dirigen a la propia experiencia, están orientadas a abrir un lugar y un discurso encaminado a mostrar un saber que ya estaría ahí, en el interior del interlocutor¹⁴¹. En este sentido, tanto las matemáticas como la geometría se vuelven dispositivos místicos para Cusa y veremos que, de manera similar, para Bruno también.

Por otra parte, esta visión de lo invisible, del “punto infinito” que es la mirada del retrato, es posible sólo mediante la intuición de lo Infinito; es decir, mediante la experiencia de una mirada que me sigue, experiencia que se opone a las limitaciones de la visión sensorial. Pero al mismo tiempo, esta visión intuitiva requiere de la visión sensible de la imagen central misma.

Diríamos entonces que en la práctica mística que Cusa propone, el objetivo crucial era conciliar ambos tipos opuestos de visión. En efecto, la *coincidentia oppositorum* es posible cuando un objeto visible se vuelve *espejo* de un objeto invisible, permitiendo pasar así de un tipo de visión a otra; es decir, haciendo que lo invisible sea perceptible en lo visible. Así es que para Cusa, en la figura visible del círculo, se muestra su intuición de la coincidencia invisible entre el uno y el todo.

En palabras de Certeau,

...el espejo es un lugar ubicado dentro del marco pintado... que circunscribe la aparición de otro mundo. Dentro, vuelve visible un afuera —otro tiempo (muerte), otra dimensión (duelo, vicio, etc.)— que no puede ser visto en la escena representada por la pintura y que está, sin embargo, operando ya en ella. El espejo es el agente revelador (o la alucinación)

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 10.

de una historia que está oculta pero presente, la visibilidad de lo que no puede ser visto ahí. Para Nicolás de Cusa, un objeto concreto revelando lo que ya lo anima, en una u otra cara de sus apariencias, es un “espejo”.¹⁴²

Retomando la metáfora de la pintura que Certeau aplica, el espejo así entendido es entonces símbolo de la *coincidentia oppositorum* en el sentido de que, desde el interior del cuadro, hace visible un afuera. Nos remite así a lo Infinito, donde todos los contrarios coinciden¹⁴³, donde un punto bien puede ser un círculo, o una línea recta una curva.

De modo que, gracias a los espejos montados fuera o dentro del texto, el ver sensorial abre paso al ver intuitivo cuando el espectador es capaz de alcanzar en un objeto, incluso cotidiano, la intuición súbita de una forma sensorialmente invisible. Es este el mecanismo de la cuadratura del círculo: un modelo paradójico nos brinda la comprensión de la coincidencia del mínimo y el máximo, lo múltiple y lo unitario, lo finito y lo infinito. También es ésta la importancia del sistema geométrico en Cusa, pues una figura visible nos permite obtener la intuición de lo Infinito; sin embargo, tanto en Cusa como en Bruno, nos refiere a la necesidad alógica de representar a un invisible.

Es por esto que la problemática mística siempre ha girado en torno a la imposibilidad de pensar lógicamente a aquello que no pertenece al orden de lo positivo. Todos ellos enuncian un conflicto de aprehender lo impensable, de haber *visto* lo in-visible. Incluso, en el ejercicio de *De Icona*, la práctica que Cusa propone hace visible una relación geométrica que va a conjugarse con una enunciación, pero esta práctica alude a un *exceso* y en sí misma no podrá pensarse: “...lo que es visto como una relación entre el centro y la circunferencia es enunciado como una relación entre

¹⁴² *Ibid.*, p. 8.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 6.

uno y todo. Pero esta relación en sí misma, alógica, no puede ser pensada. Elude la percepción visual como elude el discurso racional.”¹⁴⁴

De la misma manera, la “docta ignorancia” de Cusa “...es un concepto...o un “principio” trascendental...que hace posible pensar sin ser pensable en sí mismo...”¹⁴⁵, es decir, está orientado a mostrar una imposibilidad lógica. En este sentido, la filosofía mística de Cusa se habría adelantado por mucho a la de Wittgenstein, quien ya apuntaba a la necesidad de hablar *sinsentidos*, de pensar lo impensable a fin de mostrar los límites del pensamiento mismo y del lenguaje, esto es, de *nuestro* mundo. En el caso de Cusa, el asombro que buscaba producir con su filosofía abría lugar para señalar eso que habitaba secretamente en ella y que nosotros, como interlocutores, podíamos corroborar por nosotros mismos y por eso mismo, creer¹⁴⁶.

3.2. *Giordano Bruno*

Si bien, veremos a mayor profundidad los alcances que la *coincidentia oppositorum* tuvo en la filosofía de Bruno en lo que resta del trabajo, por el momento me gustaría centrarme en el uso del espejo como forma simbólica de la *coincidentia*, el cual tendrá una incidencia particular tanto en la ontología como en la epistemología del Nolano.

Desde el momento en que Bruno proclama al mundo natural como espejo de la divinidad¹⁴⁷ parece remitirnos a la necesidad de cierto tipo de visión, o de *lectura*, que pueda elevarnos a partir de

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 23.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 26.

¹⁴⁶ *Ibidem.*

¹⁴⁷ Bruno, Giordano; “La Composizione delle Immagini dei Segni e delle Idee” en *Opere Mnemotecniche*, ed. cit., p. 497.

él a un conocimiento –negativo– de lo divino, pues, en palabras de Bruno, “la divinidad es el objeto final, último y perfectísimo, pero no aquí abajo, donde no podemos contemplar a Dios sino como en sombra y en espejo, por lo que no puede sernos objeto de amor sino en alguna similitud...cual puede ser formada en la mente por la virtud del intelecto [agente]”¹⁴⁸.

De esta manera, no es imposible obtener conocimiento alguno de la divinidad, por el contrario, la aprehensión de ella “en sombra y en espejo”, esto es, en su carácter de inmanencia, podría remitirnos a su total trascendencia. Los límites de nuestra comprensión respecto a lo Infinito terminan *desviándonos* a su total incomprendibilidad, se trata de una claridad ciertamente enloquecedora. El espejo estaría ahí entonces para delimitar un exceso.

Por ello es que a partir del espejo-naturaleza podríamos reconocer a un impensable que lo excede: la visión sensible y nuestro conocimiento racional de ella nos desvían a la visión intuitiva de lo Infinito. Es *a través* del espejo que podemos ascender a la visión de la luz divina, logrando así el ideal místico-hermético según el cual “...el alma...por estar unida a la luz, hácese luz ella misma, y, por consiguiente, hácese Dios, pues contiene en sí misma a la divinidad, estando ella en Dios por la intención con que penetra en la divinidad...el alma viene a concebirla y a acogerla... y a comprenderla en el concepto [de su mente]”¹⁴⁹.

De modo que es sólo delimitando los alcances de Sofía inferior que se nos revelan los excesos de Sofía superior. Se trata de una lógica negativa donde se muestra “...la diferencia que hay entre este estado en el que vemos la divina hermosura en especies inteligibles sacadas de los efectos, obras, enseñanzas, sombras y similitudes, y aquél otro estado en el que será permitido verla en su propia presencia”¹⁵⁰ Es Sofía terrestre la que comprende

¹⁴⁸ Bruno, Giordano; *De los Heroicos Furoros*, ed. cit., p. 310.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

difícilmente por comparaciones y similitudes, según un razonamiento que no admite contradicciones, y no plenamente, superando toda contradicción como Sofía celeste, o como el propio Mercurio, quien, montado en un asno, es representación en la filosofía bruniana de todas aquellas facultades que, aunque necesariamente intelectuales, no coinciden con aquellas otras lógicas ni positivistas, sino que representan la vía negativa de aproximación al fundamento –como son: la contracción, la revelación, la interpretación, la inspiración o la contemplación–¹⁵¹.

Sin embargo, también en Bruno serán dos perspectivas, dos opuestos, que necesitan coincidir: el filósofo *contemplativo* requiere no sólo de la visión de Sofía superior, también de la de Sofía inferior a fin de conciliarlas en su interior. De hecho, podemos afirmar que para el Nolano poseer sólo un tipo de Sofía podía llevar a cierta corrupción. Por ejemplo, aquél que adquiriera sólo a Sofía terrestre podía ser un lógico o geómetra pedante, si bien también un filósofo ordinario; mientras que aquél que adquiriera sólo a Sofía celeste sería aquél poseído por la divinidad pero que no tiene mayor comprensión de lo que opera en él, es decir, sería partícipe de una ignorancia divina, como aquél asno que porta los sacramentos¹⁵².

Entonces, sólo entendiendo el límite como un tránsito, se nos revela el verdadero fin heroico, la verdadera *coincidentia oppositorum*: complementar la visión de Sofía terrestre con la celeste, de manera que pasemos de ser “asnos” a ser el mismísimo “sacramento”. La intuición de lo Infinito nos abre la posibilidad de ponernos en el lugar de la divinidad para comprender la realidad desde su óptica y no desde la nuestra, para comprender no ya nuestra lógica, sino su alogia (“la cognición divina no es como la nuestra...”¹⁵³

¹⁵¹ Bruno, Giordano; *On the Composition of Images, Signs and Ideas*; Ed. Willis, Locker & Owens; New York, USA; 1991. pps. 121-123.

¹⁵² Bruno, Giordano; *De los Heroicos Furores*, ed. cit., p. 304.

¹⁵³ Bruno, Giordano; *Expulsión de la Bestia Triunfante*, ed. cit., p. 143.

dirá Bruno). Es la locura divina del *Ion* socrático, que surge sólo cuando nos posicionamos en la perspectiva de lo Infinito.

Podemos encontrar un ejemplo de esta *coincidentia oppositorum* de la visión en el arte de la memoria, a partir del cual Bruno pretendía llegar a la visión de lo Infinito a través de lo finito:

Bruno tiene la esperanza de que al imprimir en la memoria las imágenes celestes, las imágenes arquetípicas del cielo que son sombras situadas cerca de las ideas en la *mens* divina de la que dependen todas las cosas inferiores, conseguirá alcanzar la experiencia “egipcia” de convertirse, en verdadero sentido gnóstico, en el *Aion*, que encierra en sí mismo los poderes divinos¹⁵⁴.

Como Yates explica, el arte de la memoria pretende organizar los diversos contenidos del alma mediante el establecimiento de lugares geométricos y/o arquitectónicos donde dichos contenidos puedan ser colocados. Sin embargo, en el caso de Bruno, todo orden que pudiera instituirse al interior del alma se ve contradicho cuando retoma el movimiento que Llull integró en su sistema. Se genera así un arte combinatorio, más bien caótico, que instituye una diversidad de órdenes que se contradicen unos a otros a la vez que coinciden en un mismo sistema. *Todo* puede reducirse a *uno*. Por ello actúa también como espejo: refleja un *afuera* de nosotros mismos y una ausencia que posibilita y transgrede toda organización.

En ese sentido, mediante el arte de la memoria, la totalidad de un *afuera* pretende quedar interiorizada en un lugar particular, aún cuando la aprehensión de la “totalidad” no deje de remitirnos a todo aquello que la trasciende. Se busca la coincidencia del adentro y el afuera, del caos y el orden, de lo trascendente y lo inmanente, de lo visible y lo invisible. De ahí que la *coincidentia*

¹⁵⁴ Yates, Frances; *Giordano Bruno y la Tradición Hermética*, ed. cit., pps. 231-232.

oppositorum, aplicada al sistema del arte de la memoria, busque conducir al ascenso noético y otorgar la experiencia citada por Yates, que en verdad es propiamente mística.

Por otra parte, esta interrelación —o en palabras de Certeau “traducción”¹⁵⁵— de los más diversos contenidos dará paso a una práctica geométrica del alma. De ahí que para Bruno vaya a ser primordial el desarrollo de una geometría que *muestre*, incluso, la invisibilidad de ese espacio interior que llamamos “alma” y de las operaciones que *tienen lugar* al interior de ella. Por ello Liaño observa que el sistema bruniano de la memoria es un “espejo viviente” donde objeto visual, sujeto reflectante y medio luminoso, a modo de Sofía celeste, son todos luz en sí mismos¹⁵⁶. Se trata también del intento místico de conciliar la particularidad de un *lugar interior* con la universalidad de la que se pretende dar parte, por esto es que en la mística “hay también contradicción entre el problema del *sujeto* individual y el del *absoluto* divino. Semejante tensión define tal vez a la “ciencia experimental” que juega con la dialéctica de la *nada* y del *todo*, y que, al rechazar los conocimientos particulares del “entendimiento”, se autoriza con una *notizia* (o “noción”) “universal y confusa”¹⁵⁷.

Razón por la cual dicha “ciencia experimental” va a desarrollar diversos sistemas geométrico-matemáticos desde los cuales dar parte, de manera universal, de las distintas operaciones interiores. Pretendo demostrar en el capítulo siguiente que el mismo Bruno habría desarrollado buena parte de su sistema con dichos fines y que, incluso, su arte de la memoria habría sido una práctica geométrica —en el sentido de la *coincidentia oppositorum*— destinada a favorecer el ascenso noético.

Esto implicaría que su arte de la memoria, al ser una práctica noética, poseería un carácter de trascendencia, de *exceso*,

¹⁵⁵ De Certeau, Michel; “The Gaze. Nicholas of Cusa”, *ed. cit.*, p. 7.

¹⁵⁶ Bruno, Giordano; *Mundo, Magia, Memoria*, *ed. cit.*, p. 323.

¹⁵⁷ De Certeau, Michel; *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*, *ed. cit.* p. 188.

que coincidiría incluso con el carácter de indefinible de la *noesis*: ya veíamos que el mismo Platón evita dar una definición, pues apuntaba a una experiencia que, de no haberla, volvía vana cualquier explicación.

III. EL ASCENSO NOÉTICO Y LA GEOMETRÍA DEL ALMA

De acuerdo con lo planteado en el capítulo anterior, en su intento por pensar lo Infinito, la mística hace uso de una lógica negativa mediante la cual, limitando el ámbito de lo positivo, se buscaría delimitar todo lo que corresponde al terreno de lo negativo, esto es, lo ilimitado e inaprehensible. Por ello será tan importante la *coincidentia oppositorum* y su aplicación geométrica, dispositivos ambos que buscan *mostrar* relaciones y principios no visibles a fin de que lo inexpresable tome *forma*.

Es en este sentido que la geometría y las matemáticas cobran relevancia en el pensamiento del Nolano, volviéndose incluso un lenguaje negativo mediante el cual –como sucedía con los pitagóricos– se puedan leer, y posteriormente representar, los secretos divinos reflejados en la naturaleza, el *espejo* de la divinidad. Por ello será en este ámbito privilegiado en el que encontraremos reflejados los principios ontológicos y epistémicos de la filosofía del Nolano; así, por ejemplo, la imagen –por lo demás irrepresentable– de la esfera infinita cuyo centro está en *todas* partes pero su circunferencia en *ningún* lugar, es reflejo de su concepción de la divinidad como inmanente a la vez que trascendente.

Se trata de relaciones solamente visibles y comprensibles bajo la perspectiva noética, que por su carácter de *exceso*, será para Bruno una facultad superior del alma. Cabe mencionar que ésta concepción parece tener cierto anclaje con la idea neoplatónica del alma como luz: si el alma es luz, entonces puede establecerse como un *lugar* interior que posibilite toda visión interna, como un recinto donde tengan cabida las más diversas operaciones noéticas. Después de todo, la *coincidentia oppositorum* misma, esa práctica “geomé-

trica” antaño propuesta por Cusa, se vuelve en Bruno una práctica interna –*mágica* en muchos sentidos– que debe ser efectuada por el alma a fin de que ésta pueda equipararse al modo de operación de la divinidad y acercarse así a su comprensión. El alma se vuelve entonces un *espacio interior*: correlato del espacio exterior por su infinitud potencial que, a mi parecer, ya desde Lull habría sido geometrizado con la pretensión de racionalizar su indeterminación.

De manera que la geometría servirá igualmente para dar cuenta de las operaciones interiores, invisibles y ciertamente impensables del alma, la cual podría ser considerada también un reflejo divino por ser el *lugar* en que pueden imprimirse los principios suprasustanciales reflejados en la naturaleza. Por ello es que la relación simbiótica misma entre matemáticas y geometría responde en la filosofía mística a una coincidencia de contrarios: se trata de principios abstractos, invisibles, que logran su concreción en un desarrollo visible. La geometría constituye así una comprobación, incluso “matemática”, de desarrollos invisibles, conformando además un ámbito donde visión noética y sensible pueden coincidir¹⁵⁸. Por estas razones en Bruno y otros místicos, ambas serán un lenguaje privilegiado, opuesto a toda discursividad, mediante el cual se puede guardar silencio y *mostrar* lo Infinito al mismo tiempo; surge así una ciencia paradójica que trasciende a la razón por operar en base a la coincidencia de toda contradicción.

Es en este sentido que me gustaría abordar el ascenso noético. Puesto en términos geométricos por Bruno, representará una puesta en práctica de la *coincidentia oppositorum* que debe ser efectuada en el alma por el intelecto. A mi parecer, no se trata de una práctica aislada en el pensamiento del Nolano; por el contrario, a menudo estará operando desde el interior de su arte de la memoria e incluso podemos encontrarla reflejada en la cuadratura del círculo, la cual puede ser entendida también como una práctica orientada a mos-

¹⁵⁸ De Certeau, Michel; “The Gaze. Nicholas of Cusa”, *ed. cit.*, p. 9.

trar a lo trascendente en lo inmanente o, puesto en otros términos, a lo Infinito reflejado en todo lo finito. De manera que la geometría en Bruno –considerada como un dispositivo mismo del ascenso noético– tiene la función de hacer pensable lo impensable, volviéndose así la afirmación, en términos lógicos, de principios alógicos.

Así pueden explicarse también las críticas dirigidas a la inconsistencia de los desarrollos geométrico-matemáticos de Bruno: no se trata de soluciones positivas, sino por el contrario, de dispositivos místicos y simbólicos que apuntan al problema de lo negativo. Se vuelven desarrollos necesarios para pensar y efectuar la *coincidentia oppositorum*: en ella se refleja no sólo la condición de lo Infinito, también la relación que éste tiene con todo lo existente. De modo que el sentido último de la geometría de Bruno sería expresar la relación entre lo inmanente y lo trascendente, lo exterior y lo interior, relaciones todas alógicas e impensables. Se trata, precisamente, de un intento místico por crear un lenguaje universal que salde la tensión anteriormente descrita entre el sujeto individual y el absoluto divino.

En lo que resta me gustaría entonces analizar algunos de los desarrollos geométricos de Bruno que actúan como dispositivos místicos y cuyo objetivo parece ser efectuar un ascenso noético mediante el cual el sujeto encontraría la coincidencia con su Objeto. Así mismo, será de suma importancia abordar el lugar interior que posibilita toda práctica geométrica: el alma.

A. EL ASCENSO CÓMO PRÁCTICA GEOMÉTRICA

A fin de entender plenamente cómo la teoría geométrica de Bruno derivó en una práctica debemos entender primeramente las bases de su teoría, las cuales pueden ser encontradas en la filosofía pitagórica. Para ellos, el número era propiamente un fundamento y gracias a él todo era susceptible de ser medido y, por ende, racio-

lizado. Manteniéndose en la misma línea, Bruno desarrollará su teoría del mínimo: partículas infinitamente pequeñas por las que todo está constituido. Así, termina dotando de homogeneidad a toda sustancia, pues todo está formado por mínimos, esto es, el átomo en un plano físico, la mónada en un plano metafísico, y el punto en un plano geométrico¹⁵⁹. De hecho, en el pensamiento bruniano, es por estos *minima* que tanto el espacio físico como el metafísico son susceptibles de ser geometrizados.

De esta manera, Bruno –siguiendo a Lull– propone un arte de la memoria con una base primordialmente geométrica: se trata de un intento de racionalizar ese espacio interior, mediante la representación de las diversas operaciones y relaciones conceptuales que tienen lugar en el alma. Por ello es que fue un método utilizado por otros autores místicos, para los cuales la psique también estaba ordenada sobre una base geométrica y su representación de las diversas operaciones conceptuales buscaba “...propiciar una captación memorable, realizada en un sólo golpe de vista”¹⁶⁰.

Así, se genera en Bruno una geometría que es más bien una arquitectura del alma, y en ese sentido tiene una aplicación mística: no corresponde a una ciencia positiva y puede ser comprendida mejor como enigma o jeroglífico¹⁶¹. Incluso, podríamos decir que funciona como un espejo más de lo Infinito: “‘Enigma’ en el ‘espejo’ de sus figuras, la geometría se vuelve una ciencia del espejo, pero en la medida en que consiste en ver algo invisible en un lugar visible, en la medida en que es una práctica de ese tipo de ‘visión’”¹⁶². Por ello es que la geometría en los místicos es

¹⁵⁹ Atanassievitch, Xénia; *La Doctrine Métaphysique et Géométrie De Bruno*; Belgrado, 1923. p. 29.

¹⁶⁰ Rodríguez de la Flor, Fernando; “El Diagrama: Geometría y Lógica en la Literatura Espiritual del Siglo de Oro” en *Estado Actual de los Estudios sobre el Siglo de Oro: Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*, Vol. 2; Universidad de Salamanca; España, 1993. p. 840.

¹⁶¹ Zellini, Paolo, *op. cit.*, p. 98.

¹⁶² De Certeau, Michel; “The Gaze. Nicholas of Cusa”, *ed. cit.*, p. 10.

un lenguaje que instituye una lectura “simbólica”: los esquemas geométricos son espejos, representación de *algo más* que no se encuentra *ahí*, limitado al esquema; es, pues, parte de su *modus loquendi*. De ahí su importancia como dispositivos del ascenso noético: a menudo representarán recorridos conceptuales —tránsitos— que deben efectuarse en un ámbito metafísico. Es en este sentido que el ascenso noético deviene en Bruno una práctica geométrica.

1. *La Progresión Quintuple*

Encontramos expuesta dicha práctica geométrica en *Sellos* de Bruno bajo el nombre de “Quíntuplo y Simple Grado de Progresión”. Se trata de un ascenso que desemboca en 15 contracciones, las cuales en realidad pueden ser consideradas como métodos de dicho ascenso. De hecho, de acuerdo con Leo Catana, en esta progresión quíntuple Bruno tendría en mente el ascenso plotiniano del alma al Uno¹⁶³.

Como el título lo indica, se trata de una simple y única progresión que consta de diversos grados, en virtud de que —como ya explicamos con anterioridad— para Bruno el intelecto es una misma facultad a pesar de sus múltiples grados de operación. Llama la atención que, lejos de describir esta quíntuple progresión en su totalidad, Bruno haya abordado simplemente cuatro de los cinco grados de los que consta la progresión, guardando así silencio respecto al último grado de ascenso.

Este ascenso que el alma —mediante su actividad intelectual— debe emprender, comenzará desde el sentido, que será equiparable a una línea recta, hasta el intelecto, equiparable al círculo, pasando (dirá Bruno en un primer momento) por la fantasía y la

¹⁶³ Catana, Leo; *op. cit.*, p. 24.

imaginación¹⁶⁴. Ya desde aquí se nos revela el uso de la geometría como un lenguaje simbólico mediante el cual son representadas las facultades intelectuales. Además, como observábamos antes, Giordano estaría representando también el ascenso intelectual como una puesta en práctica de la *coincidentia oppositorum*, según la cual una línea recta, elevada al infinito, puede irse tornando cada vez más oblicua hasta quedar convertida en un círculo. Se trata, puesto en otros términos, de una contracción de la línea recta en la línea oblicua.



Fig. 1¹⁶⁵

De acuerdo con esto, el sentido sería el grado más bajo de la escala del conocimiento, pues dirá nuestro filósofo, no le atañe realmente conocer las cosas sino referirlas a quien las conoce, a saber, la imaginación, la cual sería el segundo grado de ascenso. En este punto Bruno señala que es a ella a la que le corresponde no sólo el conocimiento de las cosas externas, sino también de lo que sucede al interior del alma¹⁶⁶; de manera que dicha facultad será considerada una forma de conocimiento directo¹⁶⁷ que nos remitiría a la intuición del fundamento.

¹⁶⁴ Bruno, Giordano; *El Sello de los Sellos*, ed. cit., p.22.

¹⁶⁵ Bruno, Giordano; “Il Triplice Mínimo e la Misura” en *Opere Latine*, UTET; Torino, 1980. p. 106.

¹⁶⁶ Bruno, Giordano; *El Sello de los Sellos*, ed. cit., p. 22.

¹⁶⁷ Bruno, Giordano; “La Composizione delle Immagini dei Segni e delle Idee” en *Opere Mnemotecniche*, ed. cit., p. 509.

Centrándonos momentáneamente en la importancia de la imaginación, la relevancia del conocimiento que ésta nos otorga radicará en su condición performativa, es decir, no en la verdad o falsedad de sus datos sino en las operaciones que posibilita al interior del alma. De hecho, me parece que es gracias a que Bruno considera a la imaginación como parte misma del intelecto, que en él la *noesis* será concebida ya no como una simple facultad receptiva sujeta a una revelación –como sucedía en Proclo–, sino como una facultad activa, impregnada de movimiento y creatividad. Ya no se trata entonces de superar la supuesta falsedad inherente en los sentidos y la imaginación para quedarnos sólo con la *dianoia* y la *noesis* como sucedía en Platón. Por el contrario, el Nolano les ha restituido dignidad y relevancia a las facultades de la psique, a fin de que todas sean de utilidad para llegar al último grado de la intelección, donde, ascendiendo de lo particular a la Unidad, esto es, trascendiendo el límite de lo meramente racional, lograríamos la visión mística que el ascenso noético busca obtener¹⁶⁸.

Este segundo grado que es la imaginación se dividirá en dos tipos: uno inferior y uno superior. Es probable que Bruno esté haciendo alusión aquí a la sutil distinción entre fantasía e imaginación, donde la primera al ser inferior se ocupa sólo de las impresiones, mientras que la segunda guarda especial similitud con la razón¹⁶⁹. De cualquier modo, nuestro filósofo se encarga de señalar una vez más que todas las facultades están interrelacionadas en su operatividad.

Reformulando su primer planteamiento según el cual el segundo grado era la fantasía y el tercero la imaginación, Bruno señala que el tercer grado corresponde a la razón, pues de acuerdo con mi interpretación la fantasía quedaría como un tipo más de imaginación. Particularmente aquí nuestro filósofo se empeñará por resaltar la ambivalencia de la razón ya señalada por

¹⁶⁸ Catana, Leo, *op. cit.*, pps. 24-25.

¹⁶⁹ Bruno, Giordano; *El Sello de los Sellos*, ed. *cit.*, p. 25.

Plotino, de acuerdo con la cual la razón se aleja de la mente primera cuando se dirige a la imaginación, pero se acerca a ella cuando se dirige al intelecto. Esta ambivalencia, señala Bruno contradiciendo a Plotino, es finalmente producto de la identidad entre el intelecto mismo y cada una de sus facultades, lo que le permite operar ya sea como descenso o como ascenso hacia la mente primera¹⁷⁰.

El último grado abordado de manera explícita por el Nolano será el correspondiente a la intelección misma. Es el intelecto en sí el "...que ve siempre todo e inmediatamente, [y gracias al cual] cualquiera está inmediatamente en condición de ver"¹⁷¹, de ahí su representación circular, pues para Bruno se trata de una figura infinita perfecta en la que el resto de figuras están contenidas¹⁷². Es por ello que en este grado, más que en los anteriores, Bruno se ocupa en demostrar que todo parte y desciende de un único principio y que, en ese sentido, toda multiplicidad puede reducirse a la unidad. En palabras de Bruno:

Un único y solo sujeto reconoce una única y sola raíz y un solo principio virtual. De aquí debe surgir el criterio proporcional del primer intelecto a los otros intelectos, del primer y superior nivel de entendimiento a los otros niveles. Una sola luz ilumina todo, un solo espíritu vital vivifica todo descendiendo según grados establecidos desde las cosas más altas a las más bajas y volviendo a subir desde las más bajas a las más altas, y como sucede en el universo, así también sucede en los reflejos del universo. Y para quien sube más alto no sólo será evidente la vida única entre todas, la luz única entre todas, la bondad única, y el hecho de que todos los sentidos son un único sentido, todos los entendimientos un solo entendimiento, sino también el he-

¹⁷⁰ *Ibid.* p. 29.

¹⁷¹ *Ibid.* p. 28.

¹⁷² Atanassievitch, Xénia, *op. cit.*, p. 112.

cho de que todas las cosas en fin —es decir, el entendimiento, el sentido, la luz, la vida— son una única esencia, una única potencia y un único acto¹⁷³.

Por esto es que el Nolano dirá que la finalidad última de la geometría y las matemáticas es guiarnos, a través de la multiplicidad, a la contemplación del principio indivisible e innombrable¹⁷⁴; de modo que las matemáticas tampoco constituyen una ciencia autónoma, sino que forman parte de la filosofía contemplativa de Bruno¹⁷⁵. En este sentido, la representación geométrica del ascenso nos induce a pensar el tránsito de la línea al círculo o, visto desde otra perspectiva —si consideramos que todos los grados intelectivos son una misma facultad—, su coincidencia; es decir, lo que se buscaría mediante dicho ascenso es la coincidencia entre la línea recta y la línea curva del círculo al interior del intelecto.

Tal vez podamos comprender esto de mejor manera si analizamos otra de las prácticas geométricas propuesta por Bruno en la que también parece insinuarse la resolución de “todo en uno”, a saber, la cuadratura del círculo.

2. *Cuadratura del Círculo*

Tanto el ascenso noético como la cuadratura del círculo se tornan en Bruno un problema geométrico, a saber, el de cómo pensar la coincidencia de figuras y elementos opuestos. Podríamos decir que se trata de la representación geométrica de otro problema: el de cómo pensar la coincidencia entre el carácter inmanente y múltiple de la divinidad y el carácter trascendente de ésta en la unidad; es decir, el problema de cómo podemos concebir la

¹⁷³ Bruno, Giordano; *El Sello de los Sellos*, ed. cit., p. 31.

¹⁷⁴ Bruno, Giordano; *De la Causa, Principio y Uno*, ed. cit., p. 171.

¹⁷⁵ Zellini, Paolo, *op. cit.*, p. 98.

coincidencia de la infinitud potencial y la infinitud actual en un único Infinito.

De hecho, Bruno dirá que en el infinito todo coincide, no sólo lo curvo y lo recto, sino también el círculo con cualquier otro polígono, de manera que el modo correcto de nombrar a las cosas sería diciendo convexo-cóncavo, cóncavo-convexo y circular-recto, recto-circular¹⁷⁶. Sin embargo, en *Mínimo* dirá que la cuadratura del círculo es imposible¹⁷⁷, aún cuando –como adelantábamos en el capítulo anterior– Bruno mismo en la *Expulsión* da una solución a dicha cuadratura, explicándola como una revelación que le ha sido hecha por Minerva, de la misma manera en que Cusa habría hecho alusión a la “docta ignorancia” como un “don de las alturas”¹⁷⁸.

En efecto, pareciese ser que para Bruno la cuadratura es posible pero sólo desde la perspectiva de lo Infinito, es decir, sólo bajo la visión noética, pues el propio Cusa parecía concebirla como un concepto simbólico y negativo, que debe ser aprehendido de manera intuitiva:

«Quienes han buscado la cuadratura del círculo» escribió el Cusano, «han dado por supuesta la coincidencia entre el círculo y el cuadrado en la igualdad que, desde luego, no es posible en las figuras sensibles. A decir verdad, en la materia no se puede construir un cuadrado que no sea desigual a cualquier círculo dado. Aquéllos no intuyeron semejante igualdad –que presuponían– con los ojos de la carne, sino con los de la mente, y se esforzaron por hacerla ver racionalmente. Mas como la razón no admite la coincidencia entre los opuestos, marraron el intento. La coincidencia de-

¹⁷⁶ Bruno, Giordano; *Articuli Adversus Mathematicos*, pps. 25-26. Citado en Atanassievitch, Xénia, *op. cit.*, p. 37.

¹⁷⁷ Bruno, Giordano; “Il Triplice Minimo e la Misura” en *Opere Latine*, *ed. cit.*, p.163.

¹⁷⁸ Cusa, Nicolás; *De Docta Ignorantia* III; cap. 12. Citado en De Certeau, Michel; “The Gaze. Nicholas of Cusa”, *ed. cit.*, p. 9.

bía ser buscada con el intelecto en el círculo que es igual en todos los polígonos, igual asimismo a otro polígono que tiene un perímetro distinto. Entonces hubiesen alcanzado su meta»¹⁷⁹

La cuadratura es entonces un espejo más de lo Infinito. Esa es la crítica que dirige a los geómetras y no a Cusa: el que no sean capaces de “ver” más allá de los signos lógicos que se muestran, después de todo, “... el “misterio”...se vuelve a tomar bajo la formalidad filosófica del signo, es decir de una “cosa” visible que designa a otra, invisible... el [cuerpo (o texto)] místico... se opone a los términos positivos como un invisible a lo visible... Nos muestra otro tiempo y otro espacio. Designa... el viaje que hay que hacer “más allá” de los puntos de referencia presentes”¹⁸⁰; es decir, más allá de los límites establecidos por la naturaleza y la razón.

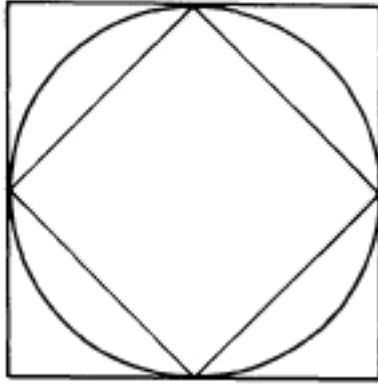
De modo que debemos pensar que era en estos términos en que Bruno aceptaba la posibilidad de lograr la cuadratura del círculo, de ahí que hubiese propuesto una solución. A grandes rasgos, ésta consistía en hacer coincidir al círculo con cualquier polígono mediante la conmesuración y coincidencia de la figura mínima al exterior del círculo y la máxima al interior de éste; por ello Bruno diría que era necesario el cuadrángulo mayor posible dentro del círculo y el menor posible al exterior de él¹⁸¹, de manera que el cuadrángulo mayor coincidiría con el menor por virtud del círculo. En efecto, la cuadratura representa “...la igualdad que se encuentra entre lo máximo y lo mínimo, entre lo más exterior y lo más interior, entre el comienzo y el fin...”¹⁸²

¹⁷⁹ Zellini, Paolo, *op. cit.*, p. 100.

¹⁸⁰ De Certeau, Michel; *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*, ed. cit., p. 102.

¹⁸¹ Bruno, Giordano; *Expulsión de la Bestia Triunfante*, ed. cit., p. 215.

¹⁸² *Ibid.*, p. 214.

Fig. 2¹⁸³

Podríamos decir entonces que la cuadratura se logra por virtud del círculo; el cual, al ser considerado por Bruno un polígono con un número infinito de lados, y por ende, el polígono con el mayor número de ángulos, se vuelve una figura fundamental en el que cualquier polígono con un número de ángulos menor podría coincidir mediante el aumento de los últimos. De ahí que fuera en el círculo donde coincidieran la figura interior y la exterior, la menor y la mayor, y que fuese concebido por nuestro filósofo como la “medida de las medidas”¹⁸⁴

Aún más, Bruno afirma que la cuadratura debe servir no sólo para igualar el cuadrado al círculo, sino también al punto¹⁸⁵: se trata de su teoría del mínimo según la cual es el punto el fundamento de toda figura y relación geométricas. Esta cuestión no deja de tener consonancia con lo pensado antes por Cusa, para el cual el vértice del ángulo era un principio “uni-triádico” que unía divisiones y de donde emanaba cualquier unidad, igualdad y conexión¹⁸⁶; si lo pensamos, dicho vértice es un punto, que bien

¹⁸³ *Ibid.*, p. 216.

¹⁸⁴ *Ibidem.*

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 214.

¹⁸⁶ Blum, Paul Richard; *Philosophy of Religion in the Reimassance*; Ed. Ashgate; England, 2010. pps. 46-47.

podría elevarse a uno infinito por ser reflejo de una multiplicidad articulada. Precisamente, es en el centro del círculo en que todos los ángulos posibles se articulan, razón por la cual Bruno va a concebir al círculo también como un ángulo infinito¹⁸⁷.

De hecho, el Nolano igualmente dirá que es en el ángulo donde lo recto y lo curvo tienen coincidencia¹⁸⁸, lo cual, de momento parece explicar que en el intelecto –entendido como círculo– ambos también vayan a coincidir. De modo que los elementos centrales de la cuadratura –y del sistema geométrico de Bruno en general– serán el punto y lo que parece ser su dilatación, el círculo; siendo además los ángulos la condición de posibilidad de todo movimiento que tuviera lugar al interior de éste. La cuadratura se vuelve así una práctica conceptual en la que puede verse representada la operación del intelecto.

De hecho así sucedía en Cusa, para el cual la cuadratura implicaba una manera de corroborar que, si hay multiplicidad, la Unidad debe ser afirmada por cada uno de los elementos de dicha multiplicidad. De modo que los predicados de Dios¹⁸⁹ enunciados por Cusa, los “puntos de vista” opuestos desde los cuales nos aproximamos a definirlos semánticamente, deben ser “afirmados uno a través del otro”¹⁹⁰. Así, una multiplicidad, incluso poligónica (pues también para el cardenal la cuadratura del círculo puede elevarse a toda clase de polígonos), quedaría articulada en una circularidad dialógica:

Comparable a la trayectoria de una empresa autónoma, su propio desarrollo (por ejemplo, en la perspectiva de la “razón” o “inteligencia”) se relaciona con otro desarrollo (por ejemplo, en la perspectiva de “sabor” y lo “afectivo”) sacan-

¹⁸⁷ Atanassievitch, Xénia, *op. cit.*, p. 83.

¹⁸⁸ *Ibidem.*

¹⁸⁹ La vista, la escucha, el olfato, el tacto, el sentimiento, la razón, la inteligencia, etc. Citado en De Certeau, Michel; “The Gaze. Nicholas of Cusa”, *ed. cit.*, p. 29.

¹⁹⁰ *Ibidem.*

do a relucir por encima de su propio movimiento la sorpresa que la construye y que puede ser “creída” o reconocida desde una posición diferente. Es en ese sentido que “el uno es afirmado por el otro” o que cada punto de vista sigue su propia lógica, pero en el nombre de lo que ese punto de vista cree acerca de los otros. (Fig. 3)¹⁹¹

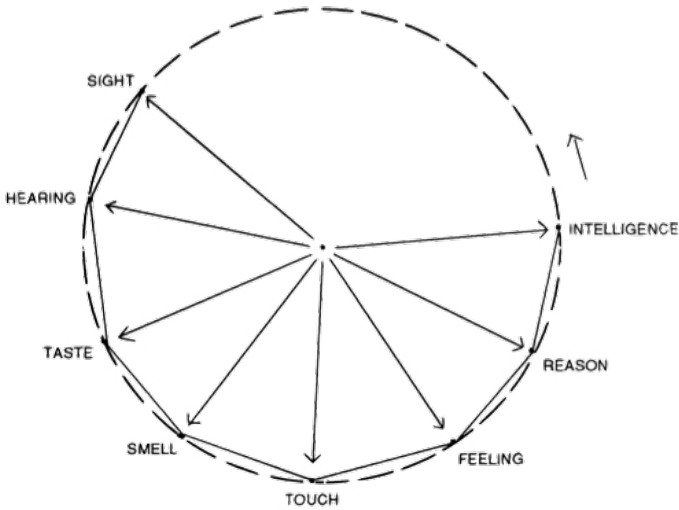


Fig. 3

Así es, de hecho, como Bruno termina articulando la multiplicidad de facultades en un único intelecto: se trata de visiones distintas —y ya veíamos que incluso opuestas— pero mediante las cuales se llega a la unidad. En este sentido, se puede dar cuenta de lo Uno incluso desde perspectivas contrarias porque en él todo tiene coincidencia. La cuadratura del círculo sería susceptible entonces de reflejar no sólo el modo de operación del intelecto, sino también el movimiento de ascenso. Aún más, será la práctica conceptual mediante la cual, tanto Bruno como Cusa, habrían

¹⁹¹ *Ibidem.*

logrado la armonía teórica de una vasta multiplicidad de concepciones, doctrinas, religiones y campos del conocimiento incluso opuestos; de ahí la admiración de Bruno por la Cábala, pues ésta permite que, a través de innumerables principios, se acceda a una misma fuente, de modo que "...es necesario ascender diversamente a aquella única mediante la participación de diversos dones; de lo contrario, en vano se intentará recoger el agua en redes y pescar peces con palas"¹⁹². Es decir, en vano se intentará llegar a la Unidad.

Es así que la búsqueda de esta armonía de lo diverso estaría orientada al intento de llegar a lo Uno a través del pensamiento, pero también implicaría el esfuerzo de experimentar a la totalidad articulada en el propio interior. Esto sólo es posible mediante esta práctica que, ya lo decíamos, es traducción, transferencia que permite pasar de un sistema a otro. Se trata de un polígono de relatos en el que "el aumento en el número de lados y la extensión de "transferencias" de uno a otro, multiplicando el número de ángulos, acerca al polígono cada vez más a la figura del círculo, el cuál sería, finalmente, la totalización de los contrarios generados por el centro"¹⁹³.

Tal vez por estas razones, en la *Expulsión*, Bruno se negara a revelar los alcances reales de la cuadratura del círculo, dejando abierta la interpretación de la revelación que acababa de mostrar —como si fuese un tipo de saber que los interlocutores deberían ya de haber pre-comprendido, o de haber visto en sí mismos— diciendo, por voz de Minerva, que le bastaba con haber mostrado el "lugar de los lugares"¹⁹⁴.

¹⁹² Bruno, Giordano; *Expulsión de la Bestia Triunfante*, ed. cit., pps. 229, 231.

¹⁹³ De Certeau, Michel; "The Gaze. Nicholas of Cusa", ed. cit., pps. 7, 30.

¹⁹⁴ Bruno, Giordano; *Expulsión de la Bestia Triunfante*, ed. cit., p. 215.

2.1. *El Lugar de los Lugares*

De acuerdo con lo que hemos visto hasta ahora, me inclino a pensar que éste concepto tan enigmático con el que Bruno cierra su exposición de la cuadratura sería una referencia al alma. A este respecto, es importante recordar el paralelismo que el Nolano dibuja entre el intelecto y el alma: ambos tienen un modo circular de operación y, según la metáfora del barco, el intelecto estará en nosotros como nosotros en él, de la misma manera en que el alma nos pertenece y al mismo tiempo nos excede¹⁹⁵; lo cual parece insinuar su concepción del alma como lugar. Por esta razón ambos terminan siendo simbolizados por el círculo, esa “medida de las medidas” que —de ser concebido metafísica más que geométricamente— bien podría terminar siendo el “lugar de los lugares”. Después de todo, sería aquí donde podríamos encontrar el fundamento: el mínimo metafísico que coincide con el máximo.

Llama la atención que, justamente, en *Articuli* Bruno divida al círculo en cámaras, vestíbulos, espacios, habitaciones¹⁹⁶. Se trata de la ya mencionada arquitectura del alma donde una manera de ver da paso a una manera de construir¹⁹⁷. Por ello el alma se vuelve un lugar de movimientos, de prácticas y tránsitos que deben ser efectuados al interior. Son recorridos visuales que organizan geoméricamente el pensar, de ahí que diga Pániker que la mística es lucidez¹⁹⁸, pues su operación

es la del discernimiento,...discernimiento que consiste en evaluar, en separar, clasificar, distinguir, apartar, enumerar. Este dispositivo es fuente inagotable de imágenes, si no es el mismo una imagen... donde las relaciones complejas han

¹⁹⁵ Bruno, Giordano; *El Sello de los Sellos*, ed. cit., p. 23.

¹⁹⁶ Bruno, Giordano; *Articuli Adversus Mathematicos*, p.70. Citado en Atanassievitch, Xénia, *op. cit.*, p. 107.

¹⁹⁷ De Certeau, Michel; “The Gaze. Nicholas of Cusa”, ed. cit., p. 3.

¹⁹⁸ Pániker, Salvador; *op. cit.*, p. 14.

sido sustituidas por composiciones geométricas -flechas, llaves, esferas segmentadas, casilleros...-, que sugieren recorridos y direcciones.¹⁹⁹

El alma se vuelve entonces representación, un

...plano de lugares por construir... de tipo cartográfico [que] forma parte de una geometría en el espacio. Es un cuadro taxonómico que permite la proyección homogénea y la clasificación (por “lugares” o por funciones) de una información enciclopédica. Este mapa es un “arte de la memoria”. Cada sección sirve de casillero donde alojar [determinados contenidos]...²⁰⁰

Por ello, el alma se vuelve igualmente un *plano figurativo* a través del cual podemos *ver*²⁰¹.

No fue este un procedimiento exclusivo de Bruno, por el contrario, el uso del arte de la memoria como arquitectura del alma, donde se construirían diversos lugares –“estancias mentales”– dónde depositar las imágenes de las cosas a recordar, fue un proceso que, según Rodríguez, aseguró la identidad de la literatura espiritual²⁰². No olvidemos que los místicos más que nadie se preocupaban por hacer visible lo invisible, por instituir una ciencia de la visión.

Acorde con esto, cuando Bruno comienza a hablar en *Imágenes* sobre el arte de la memoria dirá que, a fin de que en ella se pueda reconstruir el orden de las cosas, es necesario antes de todo la existencia de un lugar –un receptáculo– que pueda

¹⁹⁹ Rodríguez de la Flor, Fernando, *op. cit.*, p. 842.

²⁰⁰ De Certeau, Michel; *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*, ed. cit., p. 80.

²⁰¹ Erwin Panofsky define al plano figurativo como un “...plano a través del cual nos parece estar viendo un espacio transparente” (*op. cit.*, p. 37), de ahí que nos parezca un concepto que bien puede ser aplicado al alma. De manera similar, Fernando Rodríguez de la Flor parece insinuar el mismo paralelismo; *op. cit.*, p. 848.

²⁰² *Ibid.*, p. 842.

contenerlas. De modo que hay una referencia explícita al alma como un lugar de operaciones donde deben construirse los diversos *loci* mnemónicos.

Por ello es que, para el místico, el alma es un vacío que posibilita el espacio necesario para un teatro del interior; así sucede en Giordano Bruno: la indeterminación del alma²⁰³ da lugar a la imaginación, sitio éste donde todo puede ser interiorizado y todo ordenado. De ahí que el alma sea ya un lugar umbrátil y que la pregunta por lo Infinito en ocasiones parezca deslizarse –al igual que en muchos otros autores místicos– a la pregunta por el sujeto, por la interioridad; del mismo modo en que Santa Teresa –equiparando su propia alma a un “castillo”– la instituye como un lugar donde Otro puede habitar²⁰⁴.

Por esto mismo observábamos que el alma en Bruno –a través de su sistema de la memoria– será también un sitio de movimientos. En palabras de Certeau:

Este espacio constituye igualmente un teatro del interior. En un campo artificial de representación, los “objetos” se pueden articular, son huellas de una interioridad muda e indecible. En ese lugar desplazado, se producirán las metáforas de movimientos (secretos) que no tienen (un) lugar. Lo que se mostrará allí serán los efectos de un silencio en el lenguaje que lo ha precedido (siempre el lenguaje viene antes de lo que se dice)...si se supone que lo imaginario es espacio, y más aún que crea espacio, entonces se puede decir que para el *volo* y el *yo*, es a la vez su figuración (teatro, metáfora, artefacto) y su espacio de enunciación (el lugar del decir para un decir que no tiene lugar)²⁰⁵.

²⁰³ Gómez de Liaño observa que para nuestro filósofo, el alma es un principio al cual *nada* puede afirmarlo y *nada* negarlo. Bruno, Giordano; *Mundo, Magia, Memoria*, ed. cit. (nota 29), p. 257.

²⁰⁴ De Certeau, Michel; *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*, ed. cit., pps. 230-231.

²⁰⁵ *Ibid.*, pps. 223-224.

Por ello, en su filosofía el alma toma forma de atrio, es un teatro donde, precisamente, el arte de la memoria “...habita la esencia misma del alma entera”²⁰⁶. De ahí que la imaginación quede articulada en el intelecto con marcada preeminencia, y que el alma sea el lugar donde el intelecto se acerque a la forma primera.

Si aceptamos que el alma sea ese “lugar de los lugares”, la cuadratura del círculo habría sido también una práctica noética mediante la cual se buscaría una “experimentación perceptible”²⁰⁷, a saber, la de la construcción de ese recinto interior donde las diversas facultades opuestas se articulan en una misma unidad:

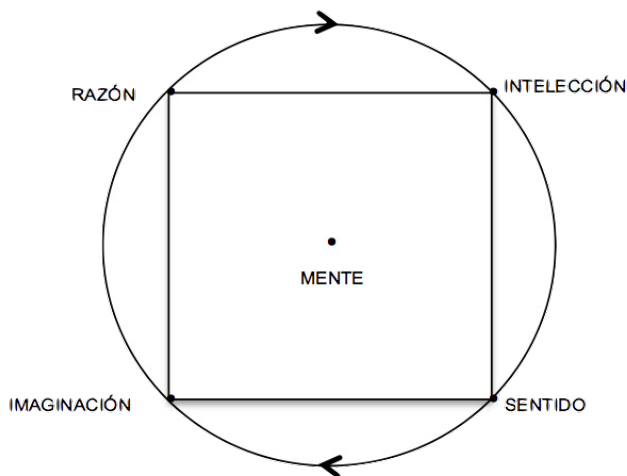
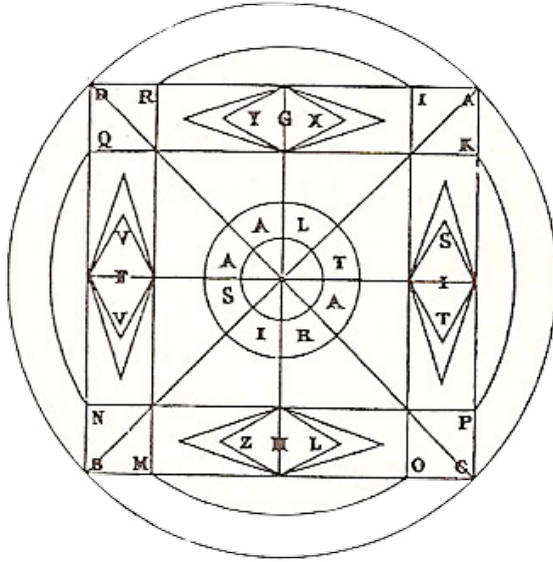


Fig. 4

Tal vez sea por esto que en muchos de los atrios mnemónicos de Bruno vaya a repetirse el esquema de la cuadratura: el alma es ese atrio circular que ordena y organiza, donde todos los opuestos tienen cabida y quedan conciliados.

²⁰⁶ Bruno, Giordano; *Las Sombras de las Ideas*; Ed. Siruela; España, 2009. p. 71.

²⁰⁷ De Certeau, Michel; “The Gaze. Nicholas of Cusa”, *ed. cit.*, p. 11.

Fig. 5²⁰⁸

2.2. *Círculo y Centro en el Arte de la Memoria*

Al concebir al alma como un espacio geométrico, resulta interesante analizar el papel del centro respecto al círculo. Si el círculo es el alma, ¿qué podemos decir del centro que la articula? Tal vez dilucidando esta relación podamos decir algo respecto al quinto grado de ascenso que Bruno dejó sin mencionar.

Aún cuando hemos mencionado que para Bruno el punto era el fundamento geométrico, también es cierto que el centro era un punto preeminente. De hecho, así sucedía en autores anteriores a él: Dionisio Aeropagita identificaba a Dios con el centro de un círculo en el que todos los radios convergían²⁰⁹ y también para

²⁰⁸ Bruno, Giordano; *On the Composition of Images, Signs and Ideas*; ed. cit., p. 56.

²⁰⁹ Salstad, M. Louise; "Francisco de Aldana's Metamorphoses of the Circle"; *The Modern Language Review*; Vol. 74, N° 3; July, 1979. p. 600.

Cusa el centro llegó a ser representación geométrica de Dios²¹⁰. En efecto, igualmente Bruno parece darle preeminencia geométrica y ontológica pues, según lo que hemos visto, el centro es el punto generador de contrarios que termina articulándolos por contenerlos todos en sí mismo y aún más, parece ser también condición de posibilidad de todas las líneas y todas las figuras; de ahí que fuese un elemento central en la cuadratura: más que en el círculo, es en él donde encontramos la coincidencia última del mínimo y el máximo.

Por otro lado, si nos atenemos a esta coincidencia entre el máximo y el mínimo y al paralelismo entre la ontología y la epistemología de Bruno, diríamos que el punto tiene contraído al infinito mientras que el círculo lo despliega, logrando que las figuras con el menor y mayor número de ángulos tengan conmensuración y coincidencia. El punto entonces será condición de posibilidad de cualquier figura, las será todas en acto, mientras que el círculo las será todas en potencia, permitiendo así la cuadratura.²¹¹

Por ello es que podríamos decir que en las figuras de centro y círculo estará reflejada la relación entre inmanencia y trascendencia, implicado y explicado, acto y potencia. Es decir, si el círculo es una emanación del centro, ambas figuras se vuelven expresión de la relación y diferencia entre Dios y su creación; de ahí que, para Bruno, fuese la elevación del círculo a la esfera infinita²¹² la representación de la divinidad en cuanto tal.

Alessandro G. Farinella encuentra una analogía similar en el sistema mnemónico de Bruno. De acuerdo con él, la rueda llulliana de *Sombras* representa en realidad la relación entre el alma del

²¹⁰ Koyré, Alexandre, *op. cit.*, p. 15.

²¹¹ Bruno, Giordano; *Expulsión de la Bestia Triunfante*, ed. cit., p. 216.

²¹² De hecho, es relevante señalar que también para el místico Francisco de Aldana el símbolo de la esfera infinita era representación de la experiencia contemplativa, pues la trascendencia e inmanencia de la divinidad permitían la unión entre Dios y el alma. Salstad, M. Louise, *op. cit.*, p. 604.

sujeto individual y la *mens* divina, pues el centro sería representación de la mente primera de donde todo parte y el alma estaría representada por la circunferencia²¹³, siendo la *mens* el objeto al que ésta busca retornar.

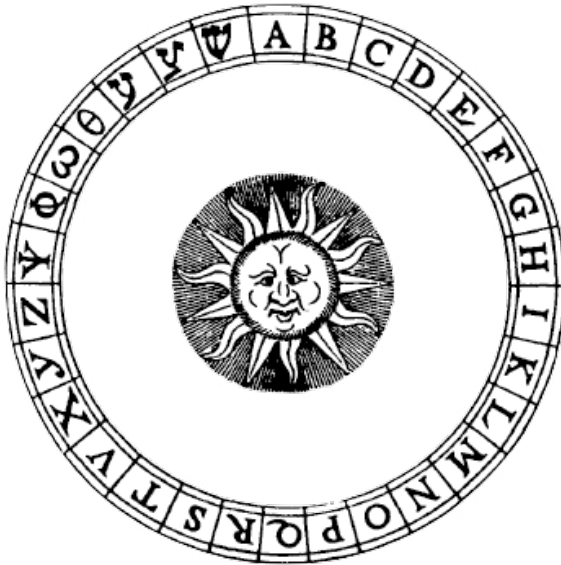


Fig. 6²¹⁴

Esto se ve reafirmado por el propio Bruno en *Imágenes*, donde explica la intervención de la imaginación en el proceso de conocimiento en términos de un proceso de irradiación de innumerables líneas que parten de un mismo centro hacia la circunferencia, y que vuelven a reconducirse a él como si fuese una raíz²¹⁵. Parece ser, de hecho, la misma explicación que Bruno da en *Sombras* sobre el funcionamiento de los actos de conocimiento, donde la rueda

²¹³ Farinella, Alessandro G., “Giordano Bruno: Neoplatonism and the Wheel of Memory in the “De Umbris Idearum””; *Renaissance Quarterly*; Vol. 55, N° 2; Summer, 2002. pps. 604, 611.

²¹⁴ Bruno, Giordano; *Las Sombras de las Ideas*; ed. cit., p. 68.

²¹⁵ Bruno, Giordano; “La Composizione delle Immagini dei Segni e delle Idee” en *Opere Mnemotecniche*, ed. cit., p. 543.

lulliana ejemplifica el modo de operación, tanto de la idea en la mente divina representada por el centro, como de la sombra en el intelecto humano representada por la circunferencia: mientras la idea contiene una infinitud de cosas distintas en acto, la sombra contiene infinitas diferencias en potencia, llegando a coincidir ambas –acto y potencia– en la mente divina²¹⁶. En este esquema, los actos particulares de conocimiento al interior del ser humano estarían representados precisamente por los diversos radios que van del centro a la circunferencia.

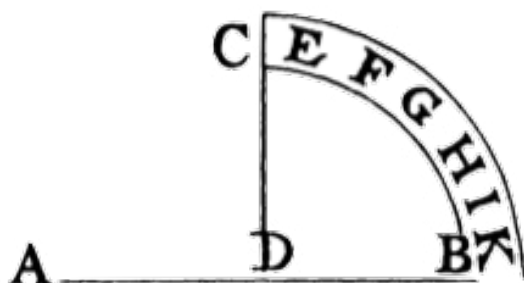


Fig. 7²¹⁷

Cabe mencionar que, al igual que en la cuadratura, también los ángulos serán importantes en este esquema, pues la línea CD se mueve a través de las diversas intenciones desde el centro (D) de la línea AB, formando a su paso diversos ángulos que, a su vez, posibilitan una serie de triangulaciones infinitas. De esta manera, cada ángulo del esquema representaría un acto particular de conocimiento que relaciona a una intención o sombra con el centro (D).

Acorde con Bruno y con lo que hemos estado desarrollando hasta ahora, en la causa primera ser y poder ser se identifican, por lo que en el centro (D) los distintos ángulos son uno e infinitos. De ahí que, necesariamente, así como en Cusa la mirada

²¹⁶ Bruno, Giordano; *Las Sombras de las Ideas*; ed. cit., p. 54.

²¹⁷ *Ibidem*.

divina constituía el centro, aquí el centro sea representación del intelecto divino que articula a la multiplicidad de ángulos equiparables a la multiplicidad de sombras, o manifestaciones, de la misma idea divina.

Es por esto que para Bruno cada acto particular de conocimiento puede elevarnos a contemplar las ideas en la *mens* divina²¹⁸ y que el esquema ejemplifica la relación entre las sombras y las ideas, o si se lo prefiere, los movimientos que tienen lugar al interior de la psique, mediante los cuales el ser humano puede acercarse al intelecto divino. De hecho, vale la pena recordar que las sombras o intenciones son consecuencia de la división de la verdad primera, que, entre más se separan de la unidad, más se separan de la verdad²¹⁹ y viceversa: “entre más cercanos son los fantasmas a la unidad de la razón, más inteligibles son.”²²⁰

Recapitulando, en esta obra Bruno reformula el arte llulliano de la memoria al utilizarlo como un esquema en el que el intelecto humano es representado por la serie de ángulos de la rueda mnemónica (CDE), cada uno de los cuales representarían un acto particular de conocimiento mediante el cual la mente se proyectaría hacia la aprehensión de lo absoluto, yendo de lo particular a lo universal; es decir, de la misma manera en que Cusa afirmaba que un objeto determinado puede ser espejo de lo Infinito y acercarnos a su comprensión a través de una intuición particular²²¹.

Lo que todo esto nos indica es que, aún cuando *Sombras* es la primer obra mnemónica de Bruno y aún cuando su pensamiento va a ser expandido y reformulado, ya desde aquí hay un indicio

²¹⁸ En *Imágenes* Bruno menciona que hay determinadas especies e impresiones que pueden elevarnos al mundo inteligible, a la similitud e imagen de la armonía y belleza divinas, las cuales deben ser contempladas como en sombra o en *espejo*. *ed. cit.*, pps. 559-561.

²¹⁹ Bruno, Giordano; *Las Sombras de las Ideas*; *ed. cit.*, p. 41.

²²⁰ Farinella, Alessandro G.; *op. cit.*, p. 606. Las traducciones de esta obra son mías.

²²¹ *Ibid.*, p. 620.

de una práctica geométrica al interior de su arte de la memoria, que habría tenido como propósito el ascenso noético. Se nos hace visible también cómo “centro” y “circunferencia” son símbolos geométricos de la relación entre lo múltiple y lo Uno, ya sea entendidos en su sentido geométrico, ontológico o epistémico; siendo cada vez el centro –esto es, la mente primera– la que articule todo conocimiento posible.

Por ello decíamos que la cuadratura misma es una práctica geométrica orientada al ascenso: se busca, haciendo circular toda multiplicidad poligónica, acercar al alma a su centro, a fin de que ésta pueda equipararse a la divinidad²²², para la cual todos los contenidos conforman una unidad. Después de todo, en la cuadratura, la sucesión de ángulos “...representa la conjunción entre acto puro y potencia pura..., [de modo que] el dominio de éste mecanismo [permitiría] a los seres humanos controlar, en el nivel eidético, “fuerzas actuando en el nivel cósmico” y debe ser logrado de modo que el ser humano pueda volverse *omniforme*”²²³. Así, el intelecto mismo busca recuperar su actividad circular conciliando y articulando en sí la cuadratura de sus diversas facultades y, una vez instaurada la circularidad dialógica, estaría en condición de emprender el ascenso noético, es decir, el retorno al centro infinito que es la mente divina.

Por ello es que el plano geométrico “...se complejiza, deviene itinerario, *iter*, por más que sea extático, como quería Kircher, escala mística también...”²²⁴. Todas estas prácticas se vuelven recorridos a ser seguidos por la visión tanto intelectual como sensible, “...una secuencia de instantes sucesivos que el lector tiene

222 Acorde con esto, Bruno también mencionará en *Imágenes* la posibilidad de recibir dones, imágenes y favores de manera inmediata del mundo superior, los cuales podríamos utilizar solamente “...recorriendo [mnemónicamente] determinados signos, arquetipos, gestos y sacramentos”. *ed. cit.*, pps. 505-506.

223 Farinella, Alessandro G., *op. cit.*, pps. 615-616.

224 Rodríguez de la Flor, Fernando, *op. cit.*, p. 849.

que encarnar...”²²⁵. De hecho, vale la pena preguntarnos si no, precisamente, es este el último grado que Bruno dejó sin explicar en la “Progresión Quíntuple”, a saber, el correspondiente a la *mens* divina.

3. *El Quinto Grado*

Según Leo Catana, Bruno habría guardado silencio respecto al quinto grado debido a que éste sería el correspondiente a la unión mística del alma con el principio inefable, de ahí que aquél no lo hubiera abordado de manera explícita²²⁶. Efectivamente, en *Heroicos*, Bruno parece hacer una mención importante respecto a esta escala de ascenso. Al igual que en *Sellos*, el Nolano afirma que el ascenso noético consta de cinco grados, comenzando con el sentido, siguiendo por la imaginación, la razón y el intelecto, hasta llegar a la mente, grado último después del cual “...el alma se convierte en Dios y habita el mundo inteligible...”²²⁷.

Esta visión dibujada por Bruno, además de coincidir con lo intuido por Catana, coincide con lo explicado por nosotros: si el alma se ha vuelto un plano figurativo a través del cual se nos hace visible un espacio infinito, es porque alberga en sí un punto de fuga, símbolo del infinito mismo²²⁸. De manera que será a través de la mente divina, el centro de la circunferencia que es el alma, que se llegue de manera extática a lo insondable e inefable; se trata de un punto infinito e indeterminado que estará al interior del alma articulándola, pero también, necesariamente, trascendiéndola: “Su centro es al mismo tiempo su punto de fuga trascendental, una exterioridad...Por eso, el [alma]... no se puede re-

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ Catana, Leo; *op. cit.*, pps. 24-25.

²²⁷ Bruno, Giordano; *De los Heroicos Furores*, *ed. cit.*, p. 329.

²²⁸ Panofsky, Erwin; *op. cit.*, p. 39.

presentar... no se puede dibujar ni proyectarse en un plano. No es una imagen, sino un *discurso* (imaginario). En sí [misma] es una *coincidatio oppositorum*, la coincidencia de contrarios²²⁹, es éxtasis.

De modo que, efectivamente, es a través del quinto grado que la unión mística tiene lugar; de ahí que Bruno diga también que para que el intelecto humano pueda aprehender la luz divina, es necesario que el alma lleve a cabo una persecución de ésta mediante un movimiento metafísico que vaya "...circuyendo los grados de la perfección hasta llegar al centro infinito, el cual no es ni formado ni forma".²³⁰ Sin embargo, Bruno deliberadamente evitó explicar de manera terminante la cuestión de cómo era posible llegar al centro de dicha manera; es decir, jamás expone a qué se refiere exactamente con "circuir hasta llegar al centro", limitándose solamente a señalar que no se puede lograr recorriendo la circunferencia. Así, una vez más, ésta queda como una cuestión abierta a la interpretación del interlocutor, a modo de un misterio que debe ser descifrado sin mayor explicación y sin representación alguna, y que probablemente sería entendida sólo por quienes hubieran compartido una experiencia similar a la que Bruno apunta.

Dejando momentáneamente este misterio sin resolver, el señalamiento hecho por Bruno nos sirve para reafirmar que el centro es el nexo que tenemos para igualarnos a la divinidad. De hecho, una de las 15 contracciones que Bruno aborda será de suma importancia a este respecto: se trata del tercer tipo, que es la contracción del "horizonte" hacia el "centro". Según el Nolano, gracias a ésta contracción, ciertos religiosos habrían sido capaces de ver de manera intuitiva lo que sucedía en lugares lejanos a donde ellos estaban.

²²⁹ De Certeau, Michel; *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*, ed. cit., p. 235. Gómez de Liaño también identifica al punto central del sistema bruniano de la memoria como un punto de fuga. Bruno, Giordano; *Mundo, Magia, Memoria*, ed. cit., p. 325.

²³⁰ Bruno, Giordano; *De los Heroicos Furores*, ed. cit., p. 321.

Catana observa que el término “horizonte” había sido utilizado por Bruno —e incluso por Plotino— con anterioridad para referirse al alma humana como existente entre los planos sensible e inteligible, de acuerdo con lo cual el alma se extendería “por todo el horizonte”, esto es, más allá del mundo perceptible por los órganos de sentido corporal, elevándose a través de la jerarquía de hipóstasis²³¹. De ahí que, efectivamente, por virtud de la expansión del alma, ciertas personas pudieran tener conocimiento de situaciones lejanas y ajenas a la percepción sensorial.

Por otra parte, si por “centro” Bruno entiende el objeto del alma, la *mens* divina, se estaría refiriendo con esta contracción a una especie de concentración del alma en las ideas superiores del reino inteligible, lo que requeriría el cese de la percepción de los datos sensoriales. Al menos en *Imágenes*, Bruno usa una metáfora parecida: del mismo modo que el sol se contrae a sí mismo y a los rayos que produce de todo el horizonte, durante el sueño el alma se libera del sentido externo, por lo que el alma ve con mayor claridad las formas gracias a una luz interna. Bruno parece referirse a una especie de retraimiento que, conjugada con otras formas de contracción alabadas por él como el silencio y la soledad, nos recuerdan en gran medida a las prácticas contemplativas emprendidas por muchos místicos; incluso Gómez de Liaño identificará a la buena contracción con la contemplación²³².

Esto confirma que el movimiento de la mente que va de la multiplicidad a la unidad culminaría allí donde el alma se contrae a un único centro de manera extática, que finalmente no deja de ser una parte intrínseca a ella, pues en palabras de Bruno: “en el ejercicio de su facultad aprehensiva, la mente no puede desear un objeto sino en la medida en que le es vecino, próximo, conocido y familiar.”²³³.

²³¹ Catana, Leo; *op. cit.*, p. 10.

²³² Bruno, Giordano; *Expulsión de la Bestia Triunfante*, *ed. cit.*, p. 239.

²³³ Bruno, Giordano; *De los Heroicos Furores*, *ed. cit.*, p. 329.

3.1. *El Ascenso Espiral*

Retomando el enigma que Bruno dejó sin resolver, me parece que si el movimiento del alma en torno al centro —espejo de lo Infinito— no es limitativo a recorrer la circunferencia, y por el contrario, se trata de un movimiento progresivo hacia él, es necesario que Bruno tenga en mente un movimiento espiral²³⁴ que acerque al alma progresivamente a su objeto.

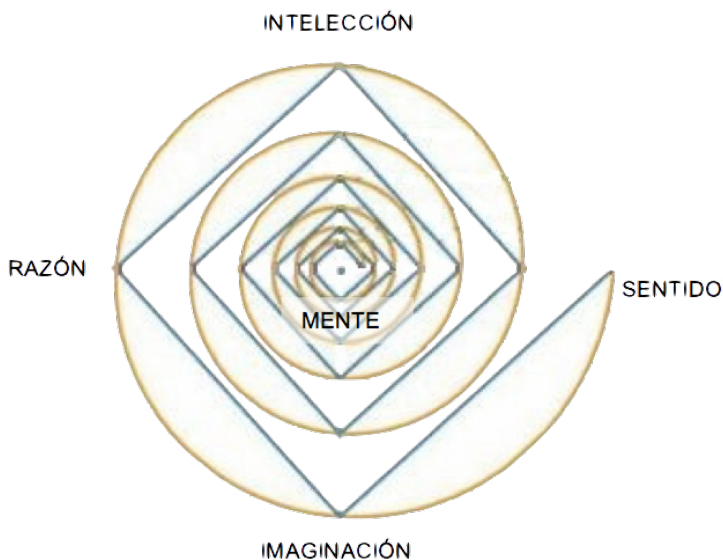


Fig. 8

En efecto, la espiral implica la *ruptura* del círculo: se dirige hacia un punto de fuga, “...lugar del hombre en su más abismada expe-

²³⁴ Farinella menciona a este respecto que la idea del movimiento espiral del alma se encuentra presente en el pensamiento Neoplatónico de figuras como Proclo, los cuales seguramente tuvieron alguna influencia en el pensamiento bruniano; *op. cit.*, pps. 600 – 601.

riencia, en su raíz mística, en su *mystès*, en su silencio y profundo vacío...”²³⁵ De ahí que fuese un símbolo de suma importancia en la literatura espiritual por ser representación de una escala de contemplación. Se trataba de un laberinto al que, de acuerdo con Rocío Olivares, aludían tanto La Subida al Monte Carmelo como la Noche oscura del alma²³⁶.

En este sentido, representa un viaje interior. Por ello, la metáfora de Acteón es que ya no haya necesidad de buscar afuera al fundamento: la unidad, la simplicidad, están al interior del ser humano, sólo necesitan ser aprehendidas mediante la “caza”, esto es, la búsqueda y observación atenta que permita relacionar lo externo con lo interno. En palabras de Bruno:

los objetos de la vista y el oído, por la labor que el sentido ejerce al exterior y la imaginación al interior, a través de impresiones activas y pasivas, mueven al ánimo... Con estos dos sentidos andamos cazando aquellas especies que nos hacen presa de la *alienación* y de aquél *furor* mediante el cual no en vano nos elevamos en el aire para concebir las especies del mundo inteligible²³⁷.

La experiencia de Acteón es entonces una revelación: la de la inmanencia de lo infinito en lo finito, experiencia después de la cual es devorado por sus perros —esto es, por sus propios pensamientos— como señal, precisamente, de la estupefacción de

²³⁵ Moreno Sanz, Jesús; *El Logos Oscuro: Tragedia, Mística y Filosofía en María Zambrano*, Vol. IV; Ed. Verbum; España, 2008. p. 99.

²³⁶ Olivares Zorrilla, Rocío; “Sor Juana Inés de la Cruz y la Arquitectura Sagrada”; *Especulo: Revista de Estudios Literarios* [en línea], N° 34; nov. 2006 a feb. 2007. [fecha de consulta: 3 febrero 2016]. Disponible en: http://www.ucm.es/info/especulo/numero34/s_juana.html

²³⁷ Bruno, Giordano; “La Composizione delle Immagini dei Segni e delle Idee”, en *Opere Mnemotecniche*, ed. cit., pps. 659-661. Las cursivas son mías. De acuerdo con Michel de Certeau, “furor” es un término místico. *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*, ed. cit., p. 170 (nota 81).

la que es presa. De ahí que León-Jones afirme respecto a éste relato, que en Bruno la llave de la revelación no es más que el reconocimiento de las infinitas manifestaciones del infinito²³⁸, reconocimiento que a fin de cuentas es conciliación.

Por ello es que en Bruno, al igual que en Santa Teresa, el alma se vuelve lugar de *Otro* que es siempre un infinito²³⁹, un “castillo” al que hay que entrar para conocernos a nosotros mismos y así también, lo *Otro*. De ahí que Certeau afirme en repetidas ocasiones que el místico esconde una locura en su interior, un impensable. Desde mi perspectiva, y no contradiciendo lo que Certeau afirma, es éste también un gesto esquizofrénico, pues implica conocerse a sí mismo como *Otro*, y sería precisamente esa escisión interna la que el *modus loquendi* místico busca –sin lograrlo– saldar.

En este sentido es que el místico se inscribe en la tradición socrática del “conócete a ti mismo”, y tal vez las prácticas geométricas que hemos visto hasta ahora sean reflejo de ello en la filosofía de Bruno; después de todo, el exterior no es más que reflejo del interior y viceversa, así funciona el hermetismo, pero también la magia. El movimiento espiral entonces implicaría que, si la divinidad es el fundamento y el objeto superior del intelecto, hay que *verlo* en nosotros mismos. De ahí que tanto el alma como el intelecto tengan una operación circular para Bruno, a la manera de Santa Teresa, para quien la “morada”, como lugar ficticio, es “...un círculo donde jugar, un jardín donde circular”²⁴⁰.

²³⁸ De León-Jones, Karen Silvia, *op. cit.*, p. 82.

²³⁹ De Certeau, Michel; *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*, ed. cit., p. 231.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 224.

B. EL ASCENSO EN *DE UMBRIS IDEARUM*

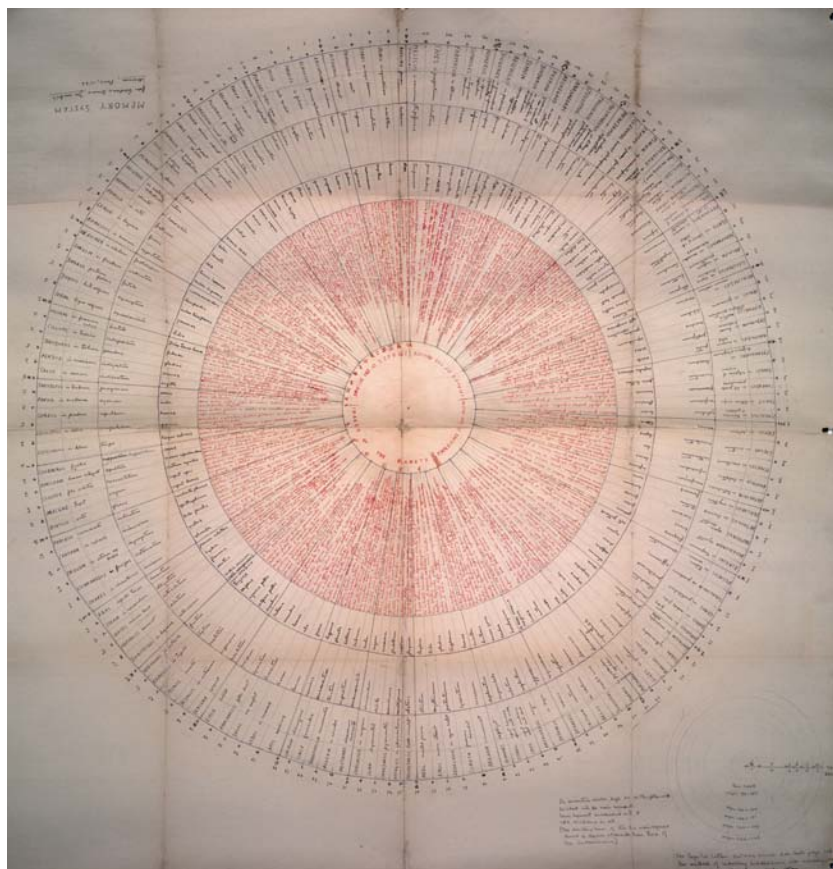
Considero importante reiterar que, aun siendo ésta de las primeras obras mnemotécnicas del Nolano, podemos encontrar en ella un ejemplo relevante del uso del arte de la memoria como una práctica geométrica orientada al ascenso. Su relevancia consiste, precisamente, en que podemos encontrar en este sistema ya una imagen más o menos perfilada del alma como lugar de movimientos, mediante lo cual Bruno habría logrado instaurar un marcado dinamismo al interior del alma. Después de todo, es el recorrido a través de las intenciones o sombras de las ideas el que nos acerca a la simplicidad divina, fuente primigenia.

Así es que el poder es devuelto al ser humano: a través de las ruedas de la memoria instaladas en el atrio del alma, el sujeto tendría control sobre de la ordenación y el conocimiento de los *adjectus* en su propio interior. Es en este sentido que, interiorizados los objetos de conocimiento, el alma deviene un espejo donde se vuelven uno sólo el objeto y el sujeto sensible²⁴¹.

Todo ello puede verse reflejado en que el objetivo de esta obra era proponer un arte de la memoria donde se pudiera conciliar a la multiplicidad en la unidad a través de ángulos: acciones y tránsitos de conocimiento que tienen lugar al interior del alma humana. Así, el círculo es ese lugar en el que podemos colocar la totalidad de conocimientos múltiples y reducirlos a un único sistema que nos revele la unidad inherente. Precisamente, en la reconstrucción por parte de Frances Yates del sistema mnemónico de *Sombras*, se revela que éste estaba orientado a representar la totalidad de artes en la memoria mediante un increíble esquema de ruedas combinatorias²⁴².

²⁴¹ Bruno, Giordano; “La Composizione delle Immagini dei Segni e delle Idee” en *Opere Mnemotecniche*, ed. cit., p. 539.

²⁴² Yates, Frances; *El Arte de la Memoria*, ed. cit., p. 124.

Fig. 9²⁴³

De ahí que en la ciencia mística surja la necesidad de una cartografía del alma, de ese lugar interior que será tan invisible como la totalidad del espacio exterior²⁴⁴. En este sentido, el arte de la memoria en Bruno responde a una pulsión organizativa y delimitadora que, ya lo veíamos, busca integrarlo “todo” en único sistema, de modo que “cuando se unifiquen los contenidos de la

²⁴³ *Ibid.*, p. 183.

²⁴⁴ De Certeau, Michel; *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*, ed. cit., p. 79.

memoria, empezará a aparecer dentro de la psique...la visión del Uno allende la multiplicidad de las apariencias.”²⁴⁵ Precisamente, la concepción misma del alma como lugar responde a una necesidad mística: la de un lugar en que pueda aparecer todo aquello que lo rebasa.²⁴⁶ Por ello, al igual que en muchos otros autores místicos, el arte mnemónico del Nolano va a establecerse como una “enciclopedia creadora de ausencias”.

En realidad, la cuadratura y la *coincidentia oppositorum* habrían funcionado precisamente como dispositivos situados al interior del arte, como prácticas geométricas que permitieran instaurar la circularidad dialógica que articulase ideas y conocimientos obtenidos y reafirmados desde perspectivas opuestas. Así es como “...una totalidad se representa aquí, que es la dimensión in-finita de una presencia interna...”²⁴⁷; de modo que pasando de lo particular a lo universal, lo finito puede identificarse con lo Infinito. En este sentido, será un sistema racional totalmente atravesado *–herido–* por lo inefable, lo incomprensible.

Por ello decía Certeau que *ver* no es cuestión de esfuerzo, tampoco es cuestión de superioridad “racional”. *Ver* de manera alógica, esto es, sin límites lógicos ni positivistas, es cuestión de estar “abiertos” a la manera de la “escucha” heideggeriana. Por esto mismo, ascender de una visión a otra tal vez sólo era posible mediante la imaginación, de ahí la preeminencia que el Nolano le dio en *Imágenes*.

Se trata entonces de prácticas que instituyen una ciencia del interior, que remiten al conocimiento del “sí mismo”, y de ese ámbito donde todo depende de la propia voluntad. De hecho, a este respecto me parece relevante el uso que Bruno hizo de las diversas intenciones en su arte de la memoria pues pareciesen ser elementos de suma importancia, no sólo en un sentido mnemónico, sino

245 Yates, Frances; *El Arte de la Memoria*, ed. cit., p. 307.

246 De Certeau, Michel; *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*, ed. cit., p. 13.

247 *Ibid.*, p. 232.

también en un sentido noético. Después de todo, si las prácticas geométricas pueden ser consideradas dispositivos de ascenso, las intenciones representan un medio, pues apuntan a la voluntad pero también al tránsito.

1. *Las Intenciones*

Ya desde San Agustín las intenciones fueron de gran relevancia para su teoría de la percepción y la memoria pues, para dicho filósofo, ambas eran posibilitadas por la atención de la voluntad que lograba unificar tanto la forma percibida por el sujeto como la imagen formada en la intención del intelecto. De ahí que fuesen dispositivos útiles para el sistema de la memoria, pues permitirían interrelacionar el vestigio imaginario que retenemos en la memoria y la impresión de dicho vestigio en la intención de la mente²⁴⁸.

De este modo, la intención está estrechamente ligada a la atención, en el sentido de que es un *tender hacia*²⁴⁹, pero también a la voluntad²⁵⁰; razón de peso para que el místico haga uso de ella en la búsqueda de ese *todo* que bien puede identificarse con *nada*²⁵¹. Se trata de una búsqueda que depende enteramente de él mismo: “La frontera que define al “interior” se extiende a lo largo de lo que no depende de nosotros...el interior es la región donde la voluntad es “dueña de sí misma”. Región del querer “puro” (*psilos*, desnudo, simple), sin mezcla de circunstancias que no dependen de él...”²⁵²

Hemos visto que en el pensamiento del Nolano, las intenciones funcionaban precisamente como sombras y categorías que

²⁴⁸ Cf. “*Intention*”. *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, ed. cit.

²⁴⁹ *Ibidem*.

²⁵⁰ De Certeau, Michel; *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*, ed. cit. p. 203.

²⁵¹ *Ibid.* pps. 202, 205-206.

²⁵² *Ibid.* p. 205.

permitían un tránsito de lo múltiple a lo unitario, es decir, que tendían a lo divino, de ahí que afirmase explícitamente que la contracción —en su sentido de ascenso— es buscada a través de las intenciones²⁵³. A mi parecer, era ésta la necesidad de “geometrizarse” el alma: sin la existencia de un lugar, de un plano figurativo y perspectivo, ningún tránsito habría sido posible. Es sólo en un espacio geométrico que las intenciones pueden constituir actos interiores y proporcionar “...puntos de referencia para una ascensión”. Por ello, sus definiciones, nomenclaturas y combinaciones designaban “mapas” del mundo interior en el que los místicos se movían, es decir, delimitaban un espacio de operaciones²⁵⁴.

De ahí que en Bruno las intenciones estuviesen articuladas al interior de su “teatro” de la memoria, pues sus múltiples combinaciones designaban operaciones a través de las cuales debía moverse la parte intelectual del alma, organizando de esa manera un espacio interior, visible sólo ante los ojos de la contemplación. Catana confirma que, en su calidad de “realidades intramentales”, estaban íntimamente relacionadas con el concepto de “contracción”²⁵⁵, pues el ascenso era posible gracias y a través de ellas, y en este sentido, operaban como tránsitos:

Por medio de atajos o de vericuetos, esos “pasajes” conforman un espacio intermedio. Son instantáneos y secretos. Las intenciones son gestos imperceptibles. ¡Extraña región ese país “interior”!, lugar invisible y silencioso donde las revoluciones se producen antes de salir a la luz pública... Como el cielo donde se efectuaban las acciones de los dioses antiguos, la “región del interior” es un lugar de movimientos...²⁵⁶

De ahí que el alma humana, en su calidad de espacio interior y a través del intelecto, tuviese la posibilidad de operar a semejan-

²⁵³ Bruno, Giordano; *El Sello de los Sellos*, ed. cit., p. 78.

²⁵⁴ De Certeau, Michel; *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*, ed. cit. pps. 203-204.

²⁵⁵ Catana, Leo; *op. cit.*, p. 51.

²⁵⁶ De Certeau, Michel; *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*, ed. cit. p. 204.

za del intelecto divino: interiorizando realidades extramentales y haciéndolas propias, conciliando toda oposición en su interior, tiene la capacidad de volverse *Uno*; se borran así las barreras entre conocido y cognoscente. Las intenciones entonces, cumplen su cometido, esto es, aprehender el objeto al cual tienden, de ahí que para Catana sea entendimiento, y no simple atención, el resultado de la intención²⁵⁷.

Es relevante también que Certeau compare a la astrología con la interioridad pues, efectivamente, ambos estarán estrechamente relacionados en Bruno. El cielo será equiparable al alma humana pues en ambos encontramos una serie de movimientos; de ahí que, también, por virtud de la voluntad, ambos sean susceptibles de ser reformados y debidamente purificados²⁵⁸. Recordemos que, gracias al hermetismo, el micro-cosmos no es más que reflejo del macro-cosmos; en este sentido, gracias a las intenciones, la memoria puede imitar y utilizar perfectamente los movimientos ocurridos en la bóveda celeste. Precisamente, así parece insinuarlo el propio Bruno en su Sello de la Cadena²⁵⁹, donde compara al alma y sus movimientos con aquellos de la bóveda.

Tal vez por ello, Yates llamó a las intenciones “preliminares místicos y filosóficos”²⁶⁰: para Giordano, el alma humana se vuelve Dios porque descubre a la divinidad *contraída* en su interior –como sucede con Acteón–, pero también porque el alma se encuentra ínsita en la divinidad gracias a que su intención le ha permitido penetrar en ella²⁶¹; idea que, por cierto, se encuentra reflejada en su concepción de la mónada como impregnada del espíritu divino²⁶².

²⁵⁷ Catana, Leo; *op. cit.*, p. 61.

²⁵⁸ Bruno, Giordano; *Expulsión de la Bestia Triunfante, ed. cit.*, p. 124.

²⁵⁹ Bruno, Giordano; “La Composizione delle Immagini dei Segni e delle Idee” en *Opere Mnemotecniche, ed. cit.*, p. 833.

²⁶⁰ Yates, Frances; *El Arte de la Memoria, ed. cit.*, p. 249.

²⁶¹ Ver *supra* cita 148.

²⁶² Atanassievitch, Xénia, *op. cit.*, p. 31.

De hecho, podemos encontrar un pasaje interesante en *Heroicos*, donde la voluntad es exaltada como una facultad que impulsa al furioso a llegar a la divinidad, aún cuando le parezca imposible acceder a ella mediante el intelecto²⁶³, lo cual no deja de apuntar al dolor provocado por la dificultad inherente a la consecución del ascenso. De modo que, como hemos estado reiterando, Bruno concuerda con la visión mística de que el objeto del intelecto y de la voluntad no es un objeto definido, por el contrario, es infinito. En este sentido, estos no pueden ser colmados por su objeto, no porque el objeto sea imperfecto o porque la potencia quede eternamente insatisfecha, sino porque la potencia puede ser “... comprendida y beatíficamente absorbida por el objeto”, en virtud de la infinitud de éste último²⁶⁴.

De ahí que sea la intención, producto de la voluntad del furioso, la que le permita penetrar en la divinidad cuando éste no sea capaz de notar que ya la tiene contraída en sí, recibiendo así la visión iluminadora de lo *Uno*; aún cuando esto represente una unión mística por demás efímera, que dejará al furioso en una búsqueda infinita. Por ello Certeau hará hincapié en que la ciencia mística está siempre atravesada por el dolor de una pérdida²⁶⁵.

Así, para Bruno, es el amor divino el que inflama al corazón del furioso

...y [éste], convertido finalmente en fuego puede inflamar aquello que se le acerca; ya que, habiendo contraído en sí a la divinidad, es transformado en un ser divino... Los ojos lacrimosos significan la difícil separación de la cosa deseada con respecto al que la desea, la cual, a fin de evitarle hartura y fastidio, se le propone como con vistas a un esfuerzo infinito, que siempre está en posesión y siempre en búsqueda...²⁶⁶

²⁶³ Bruno, Giordano; *De los Heroicos Furores*, ed. cit., p. 305.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 418.

²⁶⁵ De Certeau, Michel; *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*, ed. cit. p. 38.

²⁶⁶ Bruno, Giordano; *De los Heroicos Furores*, ed. cit., pps. 419-420.

La voluntad entonces, no sólo impulsará al intelecto hacia su objeto, sino que se vuelve también un complemento importante en tan difícil ascenso. Sin embargo, ya sea por vía de la voluntad, ya sea por vía del intelecto, debemos creer que para Bruno, en verdad era posible la correcta consecución de tan ardua empresa, de ahí que también en *Magia* dijera que el ser debe ascender mediante el *animus* a la contemplación de lo Uno, incorpóreo y suficiente a sí mismo²⁶⁷.

De hecho, es probable que fuera por este poder sobre de la propia voluntad el que Bruno considerara a los contemplativos como aquellos que sabían gobernarse a sí mismos y a los demás²⁶⁸.

2. *Noesis Noeseos*

De acuerdo con lo que hemos visto, el ascenso a lo divino no deja de remitirnos al ámbito de la interioridad, ya sea desde la intelectualidad, ya desde la voluntad. En este sentido, la contracción noética apunta a la necesidad de conocer a Dios mediante el conocimiento de uno mismo. De ahí que la filosofía bruniana nos remita en ocasiones a la filosofía de Plotino, para quien la *noesis* también implicaba la identidad entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, de modo que se volvía una forma de auto-conocimiento²⁶⁹.

En este sentido, podemos afirmar que el intelecto es identificado con el círculo en la filosofía Nolana debido a que actúa a modo de facultad maestra articulando una serie de operaciones distintas y necesarias, de manera que su fin último es, precisa-

²⁶⁷ Bruno, Giordano; *De la Magia*; Ed. Cactus; Argentina, 2007. p. 18.

²⁶⁸ Bruno, Giordano; *Sobre el Infinito Universo y los Mundos*, ed. cit., p. 44.

²⁶⁹ Redondo Ornelas, José Manuel; “*Nóesis, nous poietikós, póiesis*, poesía. Acercamiento, desde la intuición creativa en Plotino, a algunos aspectos del pensamiento poético moderno (Blake, Shelley, el surrealismo, Heidegger y Paz)”; *Anuario de Filosofía*, UNAM; Vol. 1, 2007. p.110.

mente, “comprenderse a sí mismo”²⁷⁰. Esto corrobora que la *noesis*, al igual que en Aristóteles, ha terminado siendo *noesis noeseos* en la filosofía del Nolano.

Por ello, el alma como lugar es un umbral de movimientos, representa al “sí mismo” que caza y encuentra en su interior a la divinidad contraída²⁷¹, del mismo modo en que el círculo contiene en su interior al punto donde el infinito se encuentra contraído. Volvemos, es ésta la metáfora de Acteón: El intelecto y su movimiento venatorio mediante pensamientos, actividad que debe ser circular por conllevar al conocimiento de uno mismo como *Otro*, como exterioridad infinita. El propio Bruno afirma que el alma gira en torno a Dios como el cuerpo en torno al alma²⁷².

En este mismo sentido, el viaje del alma, a través de la diversidad de sombras o intenciones debe culminar en la intuición de la Unidad: totalidad subyacente a pesar de la multiplicidad. Éste era también el objetivo de *Sellos*: enmarcar teóricamente, mediante el concepto de “contracción”, el ascenso noético de la multiplicidad a la unidad²⁷³.

Ahora podemos observar con mayor claridad porqué el círculo –figura ejemplar de la conciliación de los opuestos– es representación del alma y el intelecto: el conocimiento de uno mismo es conciliarnos siempre con el *Otro* inherente en nosotros y en la totalidad. De ahí que, como lo mencionábamos antes, la “locura” vaya a ser una de las figuras poéticas que Certeau use para hablar del misticismo.

Bruno mismo parece darnos a entender esto último cuando en *Heroicos* aborda la pretensión del furioso de llegar al sumo objeto:

²⁷⁰ Bruno, Giordano; *El Sello de los Sellos*, ed. cit., p. 22.

²⁷¹ Bruno, Giordano; *De los Heroicos Furores*, ed. cit., p. 318.

²⁷² *Ibid.*, p. 310.

²⁷³ Catana, Leo; *op. cit.*, p. 7.

Oh, si *tiende* y llega allí donde, forzándose, *atiende*; y *asciende* y arriba a aquella alteza, a donde *asciende*, quiere estar subido, encaramado y elevado a su objeto; y hace presa en aquel bien que no puede ser comprendido más que por uno mismo, es decir por sí mismo... entonces me será lícito ser feliz según el modo que *dice el que todo lo predice*, expresión que significa: el que habla de esta alteza en la que decir todo y hacer todo son una misma cosa; según el modo en que dice o hace el que predice todo, es decir, el efector y principio de todas las cosas, cuyo decir y preordenar son el hacer y principiar verdaderos²⁷⁴.

De hecho, la preeminencia de la voluntad en la filosofía de Bruno, precisamente parece apuntar también a la necesidad de llegar al grado último donde por fin acto y potencia coinciden, donde “..ser, poder y actuar...son una sola cosa...[pues] todo es una sola cosa...”²⁷⁵, ya que la voluntad es justamente la que posibilita “que “querer” ya sea “poder”, o que... “querer hacer” y “haber hecho” sean... “la misma cosa”...”²⁷⁶

En otras palabras, la voluntad delimita la pretensión de percibir lo real desde la perspectiva misma de la mente divina, la cual “...está por encima de los inteligibles: en ella coinciden especie y acto, acto y potencia, potencia y esencia...”²⁷⁷. Finalmente, pareciese que esto sólo puede ser logrado mediante aquella visión que no distingue entre lo real y el ámbito propio, que permite serlo todo, abarcarlo todo, ser sujeto y objeto a la vez.

²⁷⁴ Bruno, Giordano; *De los Heroicos Furores*, ed. cit., p. 333.

²⁷⁵ Bruno, Giordano; *El Sello de los Sellos*, ed. cit., p. 31.

²⁷⁶ De Certeau, Michel; *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*, ed. cit. p. 206.

²⁷⁷ Bruno, Giordano; *El Sello de los Sellos*, ed. cit., p. 76.

CONCLUSIONES

En conclusión, como adelantábamos desde el principio de la tesis, la negación de la mística por parte de la tradición filosófica es producto de una incomprensión histórica y de la renuencia a enfrentarse seriamente a los problemas de interpretación y definición que aquella ofrece. Karl Popper es sólo un ejemplo de ésta incomprensión histórica. Precisamente, una de las consecuencias de dicha omisión ha sido la interpretación reduccionista de la filosofía de Bruno, que lejos de acercarnos a su pensamiento nos ha distanciado de su correcta comprensión.

Por lo mismo, me parece que Giordano Bruno es un caso representativo de la necesidad que existe de volver a pensar la mística desde la filosofía y de enfrentarnos a la problemática que alberga; de manera que la propuesta de muchos autores místicos, incluyendo a Bruno, sea revalorada e interpretada de una manera mucho más consistente.

Para ello, es necesaria una visión mucho más heterogénea de la filosofía, que respete la diferencia al interior de ella. Me parece que admitiendo las distintas maneras del quehacer filosófico evitamos caer en reduccionismos y totalitarismos del pensamiento, tales como la promulgación de una forma de racionalidad unívoca. Con base en esto, pensar la mística desde la filosofía debe hacerse ya no desde la oposición entre una pretendida “racionalidad” y el prejuicio de lo “irracional”, sino desde la libertad fenomenológica de tomar lo que se da en los términos en que se da, es decir, desde una hermenéutica de la experiencia. Justamente, me parece que el respeto por las distintas formas de aproximación y de interpretación de lo real, así como la actitud crítica hacia sí misma y los dispositivos teóricos

de los que se sirve, son elementos positivos que la filosofía puede retomar de la mística.

De manera que, con el presente trabajo, esperamos haber contribuido –aunque sea un poco– a posibilitar la apertura de la filosofía para pensar la mística, sobre todo, para pensarla en Giordano Bruno; pues según lo que hemos visto, su pensamiento no deja de representar un método místico de aproximación a lo real. Yendo más lejos, podríamos afirmar que fue su misticismo el impulsor de muchas de sus ideas filosóficas, e inclusive, de muchas de las que pudiéramos llegar a considerar científicas. Al menos, su concepción de un universo infinito y de la potencia noética ilimitada del ser humano eran consecuencia lógica de su experiencia de la divinidad en su condición de infinitud.

Hemos visto que también su arte mnemónico llegó a ser parte del desarrollo de su ciencia mística; fue precisamente este arte el que le permitió concebir el interior del ser humano como un *lugar* donde el universo entero y su estructura podían ser reflejados. De ahí que la filosofía de Bruno girara alrededor de la posibilidad de acceder a lo Infinito mediante el propio *nous* del ser humano, pues aún cuando lo real perdió su condición de homogeneidad, el conocimiento de los distintos reflejos –potencialmente infinitos– podía acercarnos al conocimiento de una misma infinitud en acto.

El intelecto así entendido ya no está limitado a ser una mera herramienta analítica, sino que –al ser considerado por Bruno como capaz de convertir en sí mismo aquello que aprehende– representa la posibilidad más elevada de conseguir la unión mística; razón por la cual, reconocer al alma humana misma como un espejo más de la divinidad fue uno de los principales fines de la filosofía contemplativa de Bruno. Es justamente en este ámbito interno donde lo inmanente tiene coincidencia con la total trascendencia; por esto es que aún cuando el ascenso místico nos remita a un viaje al interior del alma, el “adentro” termina siendo

transformado en un “afuera”, es esa la experiencia extática por excelencia, a saber, tratar de conmensurarse e igualarse a la *otredad*. La ciencia mística entonces versa sobre el conocimiento de lo real, que, a su vez, implica el conocimiento de uno mismo, pues lo real es aquello que nos rodea, pero también aquello que conforma nuestra interioridad, nuestra subjetividad. En este sentido, podría decirse que el misticismo de Bruno tiene su raíz en la filosofía griega de Sócrates y Heráclito.

El conocimiento de lo real, saber ver a lo Infinito en lo finito, no consiste entonces en poseer alguna habilidad intelectual superior como creía Karl Popper, se trata simplemente de estar abiertos a percibir lo real desde otra perspectiva, desde aquella donde el sujeto no se distancia más de su objeto, sino que concibe dicha relación como una implicación mutua. Por ello es que el ascenso místico de la filosofía de Bruno concluye cuando el sujeto se percata de su propia indeterminación. Concebirse como indeterminado es reconocer la capacidad propia de reflejar en el interior la multiplicidad de manifestaciones de lo Infinito. Es, también, volverse una representación más de la *coincidentia oppositorum*: aquella de lo finito y lo Infinito.

Considero relevante mencionar que este auto-conocimiento propuesto por Bruno, además de formar parte central de su misticismo, tiene también importantes implicaciones éticas. Por una parte rescata el cuidado y respeto del propio ser, pero por otra conduce a una profunda reforma individual donde son depurados los vicios, rescatadas las virtudes, y el individuo se vuelve capaz de cuidar y respetar también todo lo otro (conciencia de unidad). La perspectiva mística es entonces una visión transformadora de la realidad y del ser humano, que tiene incidencia en la relación misma de éste con todo aquello que lo rodea. Sobre todo, es la relación ser humano-naturaleza la que se ve transformada por dicha visión: ya no hay utilitarismo ni pretensión de dominio alguna pues se adquiere una nueva sensibilidad frente a lo otro.

Inclusive, lo que podría ser visto como un intento de dominio del medio natural por parte de Bruno estaba basado en la búsqueda de la armonía mediante el manejo de los sutiles vínculos de los que él concebía que todo estaba constituido. Se trataba, en efecto, de la búsqueda de un dominio mágico del entorno y de sí mismo, opuesto a toda dominación violenta o injustificada.

Precisamente, el misticismo en Bruno pareciese estar orientado a la armonización del ser humano con su entorno natural, pero también a que aquél pudiera asumir el poder de conocer y leer a la naturaleza de manera que pudiera asumir la perspectiva de lo Infinito implicado en ella y hacer uso de los vínculos existentes en todo lo real. La dignidad humana radica entonces en concebirse como elemento esencial –aunque no superior– del universo y que como tal pudiese efectuar el ascenso haciendo uso de sus capacidades.

Me parece entonces que –a la luz del pensamiento bruniano y lejos de lo que Popper afirmaba– admitir al misticismo como una forma válida de filosofía no nos regresaría al tribalismo, por el contrario, podría esclarecer los modos de estar y de actuar en el mundo, dotando de un nuevo sentido a la cotidianidad. Aún más, el misticismo, al volverse objeto de la filosofía, bien podría enriquecer nuestra concepción de la vida, la naturaleza y nuestra relación con ella; podría también brindar una visión alternativa frente al utilitarismo y la pretensión de dominio, aparte de fomentar una actitud crítica ante muchas de las posturas ideológicas actuales que requieren ser moderadas, tal como es el caso del cientificismo, la tecnocracia o el dogmatismo de cualquier tipo. El misticismo es, precisamente, una de las pocas corrientes que aún nos permitiría ser críticos, incluso, con la nueva religión científico-tecnológica.

Por otra parte –por paradójico que pueda parecer–, el misticismo aun siendo una ciencia negativa también ha contribuido indirectamente con otras áreas del conocimiento humano. Ejem-

plo de ello es precisamente lo visto en la presente tesis, donde la concepción mística de lo Infinito en Bruno contribuyó con el esclarecimiento de dicho concepto hasta volverlo completamente inteligible, como bien señalaba Koyré; en efecto, fue despojado de la sorpresa originaria que provocaba e introducido como una parte más del lenguaje científico cotidiano. En gran medida, estas contribuciones se deben a que los místicos a menudo se han servido de áreas como la geometría o la astronomía para acercarse al conocimiento de lo *otro* y, si se me permite el término, *filosofar* sobre ello.

De ahí que también en Bruno hayan confluído su misticismo y su actitud pre-científica: ambas parten de la búsqueda del conocimiento de lo natural y de sus causas para acceder a aquello que lo fundamenta. Ya lo veíamos, incluso el arte mnemónico de Bruno se vuelve un arte enciclopédico, cartográfico, que busca recopilar y reflejar las diversas manifestaciones naturales de lo divino, a fin de que éstas, mediante un sinfín de articulaciones y combinaciones, permitieran que lo Infinito quedara interiorizado en el alma del ser humano. Por ello es que la geometría en su filosofía sirvió para delimitar aquellos ámbitos que, por vía del lenguaje, no podían ser delimitados por ser contradictorios desde una perspectiva lógica.

Pareciese, incluso, que el último grado del auto-conocimiento al que el místico aspira consiste, precisamente, en percatarse de ese *lugar* interior donde se revelan los límites del ser humano, donde el vacío permite reconocer un no-saber en el centro de la sabiduría misma; es esa la claridad cegadora de la *locura* que permite ver a la unidad que subyace en la multiplicidad, pero nada más. Y sin embargo, después del reconocimiento de ese no-saber, de la propia locura, el mundo sigue ahí: es sólo un reflejo donde ya no se encuentra más que la presencia de la ausencia, he ahí el dolor del místico. Le resta entonces, identificarse con aquella indeterminación que le permita volverse omniforme; finalmente, serlo todo parece ser el objetivo místico del mago.

Con el presente trabajo no se ha pretendido dejar zanjada la posibilidad de seguir reinterpretando la filosofía de un hombre tan enigmático como fue el Nolano; simplemente se ha pretendido dar mayor coherencia a la lectura de su filosofía desde una perspectiva mística. De hecho, como lo adelantábamos desde la Introducción, ni siquiera nos ha sido posible abordar la totalidad de elementos místicos que pueden ser encontrados en la obra de Bruno, pero esperamos haber abordado los suficientes como para esclarecer que uno de los principales objetivos de su filosofía era reformar al ser humano a fin de que éste pudiera experimentar lo Infinito mediante la naturaleza, ese espejo suyo que, como tal, debe ser revalorado. Bajo esta concepción, la grandeza del ser humano sería llevar a cabo la vida contemplativa, vida que sólo puede otorgarle la filosofía. Sólo a través de ella el filósofo puede comprender sus propias capacidades, así como sus limitaciones, y reinterpretar su relación con todo aquello que lo rodea.

De manera que, a través de nuestro filósofo, esperamos haber contribuido a mostrar que el papel de la mística es de gran relevancia al interior de la filosofía, no como un peligro que debe ser evitado, sino por el contrario, como una corriente que comparte un mismo origen: la lucidez y la actitud crítica para con uno mismo y con todo aquello que nos rodea sin importar su hegemonía.

Por otra parte, reiterando lo anterior —y contrario a lo que Wittgenstein opinaba— aun cuando sea poco probable que una definición de la mística pueda dilucidarse alguna vez, me parece importante seguir intentando aproximarnos mediante el ejercicio filosófico por la riqueza conceptual y experiencial que puede aportar, lejos de callar respecto a ella. Después de todo, si la mística puede contribuir a la formación de una filosofía menos sesgada y homogénea, es porque admite que, para acceder a lo real, no basta con una sola visión ni con una única vía.

BIBLIOGRAFÍA

❖ Obras de Giordano Bruno:

Las abreviaturas utilizadas para referirnos a las obras a lo largo del trabajo se encuentran entre corchetes.

En Latín

“De Immenso et Innumerabilibus” en *Opera Latine Conscripta*, Vol. I, Pt. 1. Le Monnier; Firenze, 1879. [*De lo Inmenso*]

“Il Triplice Minimo e la Misura” en *Opere Latine*. UTET; Torino, 1980. [*Mínimo*]

En Italiano

De l'Infinito, Universo e Mondi, Ed. Mondadori, Milán, 2000. [*Infinito*]

Traducidas al Español

Cábala del Caballo Pegaso. Alianza; España, 1990. [*Cábala*]

De la Causa, Principio y Uno. Losada; Argentina, 2010. [*De la Causa*]

De los Heroicos Furores. Siruela; España, 2011. [*Heroicos*]

De la Magia. Cactus; Argentina, 2007. [*Magia*]

El Sello de los Sellos. Libros del Innombrable; España, 2007. [*Sellos*]

Expulsión de la Bestia Triunfante. Siruela; España, 2011. [*Expulsión*]

Las Sombras de las Ideas. Siruela; España, 2009. [*Sombras*]

Mundo, Magia, Memoria. Gómez de Liaño, Ignacio (Comp.)
Biblioteca Nueva; España, 2007.

Sobre el Infinito Universo y los Mundos. Terramar; Argentina, 2008.

Traducidas al Italiano

Il Canto di Circe. Atanór; Roma, 1978. [*Canto*]

“La Composizione delle Immagini, dei Segni e delle Idee” en
Opere Mnemotecniche, Vol. II. Adelphi; Milán, 2009. [*Imágenes*]

“L’Immenso e gli Innumerevoli” en *Opere Latine*. UTET; Torino,
1980.

Traducidas al Inglés

The Cabala of Pegasus. Yale University Press; USA, 2002.

On the Composition of Images, Signs and Ideas. Willis, Locker & Owens;
New York, USA; 1991.

❖ Sobre Giordano Bruno:

Atanassievitch, Xénia. *La Doctrine Métaphysique et Géométrique De Bruno.* Belgrado, 1923.

Benitez, Laura, y Robles, José Antonio (coords.). *Giordano Bruno: 1600-2000.* UNAM; México, 2002.

Catana, Leo. *The Concept of Contraction in Giordano Bruno’s Philosophy.* Ashgate; England, 2005.

Colodro, Max. “Tercer Ensayo” en *Formas de la Eternidad. Ensayos Sobre Filosofía y Trascendencia.* Cuarto Propio; Chile, 2005.

Danhoni Neves, Marcos Cesar. “*De Imenso, De Minimo and De*

- Infinito: Giordano Bruno's Micro and Infinite Universe and the "A-centric Labyrinth" of Modern Cosmology and its Philosophical Constraints*; *Apeiron*, Vol. 8, N° 1. January, 2001.
- De León-Jones, Karen Silvia. *Giordano Bruno and the Kabbalah. Prophets, Magicians and Rabbis*. University of Nebraska Press; USA, 2004.
- Farinella, Alessandro G. "Giordano Bruno: Neoplatonism and the Wheel of Memory in the *De Umbris Idearum*"; *Renaissance Quarterly*, Vol. 55, N° 2. Summer, 2002.
- Gatti, Hilary. *Essays on Giordano Bruno*. Princeton University Press; Princeton/Oxford, 2011.
- _____ *The Renaissance Drama of Knowledge: Giordano Bruno in England*. Routledge; Oxon, 2013.
- Granada, Miguel A. "Kepler and Bruno on the Infinity of the Universe and of Solar Systems"; *Journal for the History of Astronomy*, Vol. XXXIX, 2008.
- Johnson, Christopher D. "Coincidence of Opposites: Bruno, Calderón, and a Drama of Ideas"; *Renaissance Drama: Italy in the Drama of Europe*, New Series, Vol. 36/37. University of Chicago Press; USA, 2010.
- Knox, Dilwyn. "Bruno: Immanence and Transcendence in *De la Causa, Principio et Uno*, Dialogue II"; *Bruniana & Campanelliana*, Vol. XIX, N° 2. Accademia Editoriale, 2013.
- Manganelli, Franco. *La cabala nolana. Dialoghi sull'asinità «di» Giordano Bruno*. Guida; Nápoles, 2005.
- Ordine, Nuccio. *El umbral de la sombra: literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno*. Siruela; España, 2008.
- Richard Blum, Paul. *Giordano Bruno: An Introduction*. Rodopi B.V.; New York, 2012.
- Rossi, Paolo. *Logic and the Art of Memory: The Quest for a Universal*

Language. Continuum; Great Britain, 2000.

Schettino, Ernesto. “Eternidad e infinito, tiempo y espacio en Giordano Bruno” en *Diccionario Tiempo Espacio*. UNAM; México, 2008.

Selcer, Daniel. “Bruno, Galileo and the Ontology of the Page” en *Thinking Allegory Otherwise*. Stanford University Press; California, 2010.

Steiner, Rudolf. *Mystics of The Renaissance And Their Relation To Modern Thought*. Knickerbocker Press; New York, 1911.

Traversino, Massimiliano. *Il problema della potentia Dei absoluta in Giordano Bruno*. Università degli Studi di Trento; Napoli, 2015.

Yates, Frances; *Giordano Bruno y la Tradición Hermética*. Ariel; Barcelona, 1983.

_____ *El Arte de la Memoria*. Siruela; España, 2005.

❖ Sobre Misticismo:

Cabrera, Isabel y Silva, Carmen (comps.). *Umbrales de la Mística*. Instituto de Investigaciones Filosóficas; México, 2006.

Daniels, Michael. *Sombra, Yo y Espíritu*. Kairós; España, 2005.

De Certeau, Michel. *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*. Universidad Iberoamericana; México, 1993.

_____ “The Gaze. Nicholas of Cusa”; *Diacritics*, Vol. 17, N° 3. Autumn, 1987.

De la Luz, Jorge. “Mística y Pasión en San Juan de la Cruz”; *La Colmena*, N° 77. Universidad Autónoma del Estado de México. Enero-marzo, 2013.

Gaos, José. “Filosofía y Mística Aquí y Ahora” en *Obras Completas*, Vol. III. UNAM; México, 2003.

- Heidegger, Martin. *Estudios Sobre Mística Medieval*. Fondo de Cultura Económica; México, 1997.
- Méndez Bejarano, Mario. “El Misticismo y los Místicos” en *Historia de la Filosofía en España Hasta el Siglo XX*. Renacimiento; Madrid, 1929.
- Morales Borrero, Manuel. *La geometría mística del alma en la literatura española del Siglo de Oro: notas y puntualizaciones*. Universidad Pontificia de Salamanca; España, 1975.
- Moreno Sanz, Jesús. *El Logos Oscuro: Tragedia, Mística y Filosofía en María Zambrano*, Vol. IV. Verbum; España, 2008.
- Navarro, Ana. “De la Topología del Alma en Pepita Jiménez y de sus Fuentes” en *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Vol. II. Castalia; Madrid, 1998.
- Olivares Zorrilla, Rocío. “Sor Juana Inés de la Cruz y la Arquitectura Sagrada”; *Espéculo: Revista de Estudios Literarios* [en línea], N° 34, nov. 2006 a feb. 2007. [fecha de consulta: 3 febrero 2016]. Disponible en: http://www.ucm.es/info/especulo/numero34/s_juana.html
- Otto, Rudolf. *Lo Santo*. Alianza; Madrid, 1980.
- Pániker, Salvador. *Filosofía y Mística*. Kairós; España, 2000.
- Rodríguez de la Flor, Fernando. “El Diagrama: Geometría y Lógica en la Literatura Espiritual del Siglo de Oro” en *Estado Actual de los Estudios sobre el Siglo de Oro: Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*, Vol. 2. Universidad de Salamanca; España, 1993.
- Roggero, Jorge Luis. “Hingabe an die Sache. Misticismo y fenomenología en la ciencia originaria preteorética del joven Heidegger”; *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXVIII, N° 2. Primavera 2012.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm. *Philosophia perennis: Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early*

- Modern Thought*. Springer; Netherlands, 2004.
- Solari, Enzo. *La raíz de lo sagrado: contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*. RIL; Santiago, 2010.
- Tugendhat, Ernst. “Sobre Mística”; *Estudios de Filosofía*, N° 34, Julio/Diciembre 2006.
- Villoro, Luis. *Vislumbres de lo Otro. Ensayos de Filosofía de la Religión*. Verdehalago; México, 2006.
- Xirau, Joaquín. *Vida y obra de Ramón Llull. Filosofía y Mística*. Fondo de Cultura Económica; México, 2004.

❖ Bibliografía:

- Agrippa, Cornelio Enrique. *Filosofía Oculta. Magia Natural*. Alianza; España, 1992.
- Arias Muñoz, J. Adolfo. “La Razón y su sentido en Nicolás de Cusa (Reflexiones en torno a la distinción cusana entre la *Ratio-Grund* y la *Ratio-Mensura* y su significado en la caracterización de la nueva “*Dignitas Hominis*”)” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. III. Universidad Complutense de Madrid, 1982-83.
- Blum, Paul Richard. *Philosophy of Religion in the Reinassance*. Ashgate; England, 2010.
- Cassirer, Ernst. *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*. Emecé; Buenos Aires, 1951.
- Culianu, Ioan P. *Eros y Magia en el Renacimiento*. Siruela; Madrid, 1999.
- De Cusa, Nicolás. *La Docta Ignorancia*. Aguilar; España, 1957.
- Díaz, Jorge Aurelio. “Wittgenstein y la Religión” en *El pensamiento de Wittgenstein*. Universidad Nacional de Colombia; Bogotá, 2001.
- Garín, Eugenio. *La Revolución Cultural del Renacimiento*. Crítica; España, 1981.

- Horkheimer, Max, y Adorno, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta; España, 1998.
- Kirk, G.S., Raven, J.E. y Schofield, M. *Los Filósofos Presocráticos*. Gredos; España, 1987.
- Koyré, Alexandre. *Del Mundo Cerrado al Universo Infinito*. Siglo XXI; España, 1999.
- Kristeller, Paul Oskar. *Ocho Filósofos del Renacimiento Italiano*. Fondo de Cultura Económica. México, 1970.
- O'Meara, Dominic J. *Plotinus. An Introduction to the Eneads*. Oxford University Press; New York, 1993.
- Ortiz, José Ramón. “El Concepto de Infinito”; *Boletín de la Asociación Matemática Venezolana*, Vol. I, N° 2. 1994.
- Panofsky, Erwin. *La Perspectiva como Forma Simbólica*. Tusquets; España, 2003.
- Platón. *República*. Gredos; España, 1988.
- _____. *Teeteto*. Gredos; España, 1992.
- Plotino. *Enéadas*, Vols. III-IV, V-VI. Gredos; España, 1998.
- Popper, Karl R. *La Sociedad Abierta Y Sus Enemigos*. Paidós Ibérica; España, 2006.
- Ramírez Martínez, Rosa María. “Razón y Racionalidad. Una Dialéctica de la Modernidad”; *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 7, N° 21. Enero-abril, 2000.
- Redondo Ornelas, José Manuel. “*Nóesis, nous poietikós, póiesis*, poesía. Acercamiento, desde la intuición creativa en Plotino, a algunos aspectos del pensamiento poético moderno (Blake, Shelley, el surrealismo, Heidegger y Paz)”; *Anuario de Filosofía*, Vol. 1; UNAM, 2007.
-
- _____. “Las Travesuras de Hermes: ¿Conocimiento Más Allá del Lenguaje?”; *Revista Digital Universitaria*, Vol. 9, N° 12. UNAM; Diciembre, 2008.

- Renau Nebot, Xavier (ed.). *Textos Herméticos*. Gredos; Madrid, 1999.
- Restrepo, Martha Adriana. “Heidegger: Una Vía al Pensamiento Oriental”; *Paradoxa*, N°2. Universidad Tecnológica de Pereira; Marzo, 2009.
- Salstad, M. Louise; “Francisco de Aldana’s Metamorphoses of the Circle”; *The Modern Language Review*, Vol. 74, N° 3. July, 1979.
- Uebersax, John S. *Plato’s Divided Line Analogy*. [fecha de consulta: 03 marzo 2015] Disponible en: <http://john-uebersax.com/plato/plato1.htm>.
- Van den Berg, Rudolphus Maria. *Proclus’ Hymns: Essays, Translations, Commentary*. Brill; Leiden, 2001.
- Villegas M., Francisco Gil. “El concepto de Racionalidad en Max Weber” en *Racionalidad: lenguaje, argumentación y acción*. UAM/Plaza Valdez; México, 2000.
- Wittgenstein, Ludwig. *Lecciones y Conversaciones Sobre Estética, Psicología y Creencia Religiosa*. Paidós Ibérica; España, 1992.
- _____ *Tractatus lógico-philosophicus*. Alianza; Madrid, 2010.
- Xirau, Ramón. *Palabra y Silencio*. Siglo XXI; México, 1968.
- Zellini, Paolo. *Breve Historia del Infinito*. Siruela; España, 2004.

❖ Diccionarios:

- Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

