

## DOS APROXIMACIONES AL PENSAMIENTO DE GIORDANO BRUNO\*

En los últimos tiempos han venido apareciendo en el mercado editorial español diversos estudios —ediciones y reediciones— directamente relacionados con el pensamiento y la cultura del Renacimiento (Garín, eds. Taurus, Alianza y Crítica; Secret, ed. Taurus; Mondolfo, ed. Icaria; etc...). En este año —1983— han visto la luz dos trabajos de enorme interés que, global o parcialmente, desde uno u otro enfoque, tienen como objeto de análisis el atrayente pensamiento de Giordano Bruno. Se trata del *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (London, 1964) —aparecido en Ariel con traducción de Domènec Bergadà y que se complementa en diversos puntos con el *Art of Memory* (London-Chicago, 1966), traducido al castellano por Gómez de Liaño en la editorial Taurus (1974)— de la historiadora británica Frances A. Yates y *El Idioma de la Imaginación* (Ensayos sobre la memoria, la imaginación y el tiempo), publicado en Taurus, del autor español Ignacio Gómez de Liaño. En gran medida, se trata de libros convergentes y complementarios.

### I. Bruno y la tradición hermética

El medio millar cumplido de páginas que compone el estudio de F.A. Yates está volcado a perfilar exclusivamente una tesis: “colocar a Bruno dentro de la corriente de la tradición hermética” (Yates, *ibid.*, 10) que tanta influencia ejerciera —como han puesto en evidencia, entre otros autores, P.O. Kristeller, E. Garin o D.P. Walker— en la cultura y en el pensamiento filosófico del Renacimiento e interpretar la obra de aquél, dejando al margen momentáneamente y de modo deliberado aspectos tan relevantes en ella como su lulismo y las teorías mnemotécnicas, bajo el nuevo prisma de este enfoque “revolucionario” (en palabras de la autora).

En su empeño de enfebrecida búsqueda de la mítica *Edad de Oro* (en la que dominaba la “pureza” —auténtica religión— y la “verdad” —auténtico saber científico—),

---

(\*) Yates, Frances A.: *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1983; Gómez de Liaño, I.: *El idioma de la Imaginación* (Ensayos sobre la memoria, la imaginación y el tiempo), Madrid, Taurus, 1983.

la Cultura renacentista tomó —siguiendo la “autoridad”, cuando las “autoridades” empezaban a caer en desuso, de los principales Padres de la Iglesia: en particular Lactancio (*Institutiones*) y San Agustín (*De Civitate Dei*)— a *Hermes Trismegisto* como “profeta” y los *Hermetica* (*Asclepius*, *Corpus Hermeticum*, etc...; traducidos, en el temprano Renacimiento, por Marsilio Ficino) como “santuario”. Esta figura y estos textos pronto se convirtieron en foco de convergencia de las más —hasta entonces (tras el imperio del *Logos* en la Grecia clásica y en el Medioevo europeo)— “marginales” tendencias de pensamiento (órficopitagorismo, corrientes gnósticas, tradiciones filosófico-religiosas persas, magia, astrología, cierta literatura solar, etc...), que se afianzaron ahora fuertemente gracias al dominio alcanzado en la cultura renacentista por la “filosofía platónica” (*ibid.*, 36) (neoplatonismo) y la rehabilitación de los estudios cabalísticos. Hermes “padre de todos los filósofos” (Roger Bacon), había sido el inspirador —en cuanto partícipe de la intemporal “Sabiduría de los Dioses”— de Moisés (*Cabbala*), los filósofos griegos (Platón → neoplatónicos) y todas las religiones positivas existentes, incluida la cristiana (en especial, ciertos rasgos o formulaciones de su teología). Yates ofrece —en textos originales o extractos a partir de fuentes de primera mano— el nervio o aspectos nucleares de las doctrinas diseminadas en los *Hermetica* filosóficos: en especial, la concepción del hombre (*magnum miraculum*, microcosmos, convertido en “segundo Dios” gracias a la *mens*, fundamento y fuente de su poder creativo y cognoscitivo) y del mundo (signado, vivo, todo unificado y dinámico, Imagen de la Divinidad), que allí se expone, mostrando su coincidencia con los planteamientos de la *Gnosis* o de la *Cabbala* (teosofía y método cabalísticos, teoría de los *sefirots*, realidad signada, poder de las letras y los números, etc...; Pico, Reuchlin, etc...) y evidenciando como *escritos mágicos* (por ej., el *Picatrix*, breviario de magia de fluida circulación en la época, que Yates somete a riguroso análisis) aportarán el “instrumental operativo” (“Magia est pars practica scientiae naturalis”, dirá Pico della Mirándola) a través del cual la “racionalidad” asumida en la cultura de la época (apoyada fundamentalmente en las fuentes literarias más arriba mencionadas) consolidaba plenamente su sentido. Ficino y su *De vita coelitus comparanda* fueron, como ha indicado con precisión esta autora, hitos fundamentales en la consolidación de tales supuestos.

En el análisis de Yates se echa de menos, creemos, —aunque en el texto que reensionamos se aluda esporádicamente a las referencias que Ficino o Pico hacen de Platón, el Pseudo-Dionisio (esquemas angélico-cosmológicos, jerarquización ontológica, metafísica de la luz, teoría del amor o simpatía universal, etc...) y otros autores neoplatónicos —una adecuada valoración de la importancia capital que tuvo el reencuentro (sobre todo en Ficino, su traductor; pero, en igual medida, para Pico, etc...) con Platón y las tesis filosóficas neoplatónicas, que proporcionaron un marco metafísico y epistemológico adecuado a estas dispares creencias —compuestas por retazos cosmológicos y espontáneas afirmaciones antropológicas, bajo el aurea de un planteamiento religioso mínimamente coherente—. ¿Búsqueda, tal vez, de una legitimación del *logos*? Difícil resulta hoy saberlo. Con todo, el entusiasmo despertado

por tales doctrinas y prácticas en la cultura del momento y, en particular, entre los humanistas de reconocida autoridad, parece estar más relacionado con la confianza derivada de su sólido respaldo teórico (proporcionado por la filosofía neoplatónica), que —tal como parece suponer Yates— por los blasones heráldicos o el árbol genealógico de los *Hermetica*.

El hermetismo renacentista pronto —sobre todo con la sensibilización religiosa que se produjo a consecuencia de la Reforma y la reacción católica— se escindirá, avanzado el siglo XVI, en un *hermetismo tradicional* —*prisca theologia*, aliada a la magia operativa— y cierto “hermetismo religioso”, adaptado a la ortodoxia y contrario a cualquier (diabólico y herético) procedimiento mágico. Es en este contexto —como bien ha sabido determinar Yates— donde brota el pensamiento de Giordano Bruno, quien decididamente optará por el primer tipo de hermetismo mencionado. Gran parte de sus reflexiones nos remiten a la “vivencia” y a los supuestos teóricos de esta tradición. “La experiencia hermética de la reflexión del universo en el interior de la mente se halla en la base de la memoria mágica renacentista, en cuyo ámbito se sitúa actualmente a la mnemotécnica clásica fundada en la memorización de los lugares e imágenes, o de la aplicada, como método para conseguir aquella experiencia imprimiendo en la memoria imágenes arquetípicas o mágicamente activadas. El mago, ya fuera sirviéndose de imágenes mágicas o talismánicas, ya fuera mediante imágenes mnemónicas esperaba adquirir poderes y conocimientos universales consiguiendo, a través de la organización mágica de la imaginación, una potente personalidad mágica en consonancia, por así decirlo, con los poderes del cosmos” (*ibid.*, 224).

Bruno propondrá, desde su *hermetismo mágico*, una “reforma moral y religiosa” (*ibid.*, 250), cuyos caracteres se encargará de señalar Yates (*ibid.*, 258): “La doctrina moral que Bruno asocia a su reforma “egipcea” no tiene carácter ascético y sólo parcialmente epicúreo” (*ibid.*, 261; mostrando los rasgos comunes entre la *Ciudad del Sol* de Campanella y el *Spaccio* de Bruno, comentará: “en particular la moralidad basada en la utilidad social y el beneficio pública y la propuesta de que los nuevos conocimientos e invenciones sean aplicados al bienestar general, que tanto Bruno como Campanella perscriben como requisitos necesarios para la creación de una reforma social”, *ibid.*, 270-1); en cuanto a la religión, será tolerante, abierta, preocupada por la pureza de los orígenes y con pretensiones de zanjar las tensiones abiertas tras la Reforma (*ibid.*, 268). Como ya intuyera Corsano, el instrumento en que Bruno piensa apoyarse para llevar adelante su “reforma religiosa” es la magia (*ibid.*, 269). “La filosofía de Bruno no puede en modo alguno ser disociado de su religión. Era su religión, la “religión del mundo”, la que veía dilatado el universo hasta el infinito y poblado por innumerables mundos, a modo de una gnosis ampliada, una nueva revelación de la divinidad en los “vestigios”. El copernicanismo era el símbolo de la nueva revelación que anunciaba el retorno a la vieja religión natural de los egipcios y a su magia dentro de un contexto que Bruno, a través de una insólita piroeta intelectual, supone posible identificar con el catolicismo” (*ibid.*, 406). Bruno —y sobre todo Cam-

panella—, remitiéndose siempre a las autoridades de su Orden (San Alberto y Santo Tomás), se esforzarán por facilitar un *marco teológico* a la “reforma mágica” que se propugna (*ibid.*, 438). Al parecer, para Yates —quien nos presenta, en mosaico, las escenas más relevantes de la vida del Nolano, preocupándose (con explícita intencionalidad metodológica; cfr. *ibid.*, 352) por analizar la relación entre sus obras y el contexto socio-político-religioso en el que surgen— la producción filosófica de Bruno estaría centrada y fundamentalmente determinada por su “misión religiosa” (*ibid.*, 407). Este enfoque, que presenta la originalidad de resaltar un aspecto prácticamente inédito en la bibliografía bruniana, somete el *corpus* filosófico del Nolano a ciertas restricciones que repercutirán sensiblemente —y también de modo nocivo, a nuestro entender— en la descripción que F.A. Yates efectúa del paso del Renacimiento a la Edad Moderna.

La autora británica tiene el indiscutible mérito de habernos evidenciado el “imperio” —en el marco de la cultura renacentista— de Hermes Trismegisto desde finales del siglo XV hasta los albores del siglo XVII y, a pesar de su ingenua concepción voluntarista (psicologista) del acontecer histórico (*ibid.*, 185, 507), no deja de ser menos cierta y rigurosa la siguiente apreciación: “¿Cómo y de dónde ha surgido esta nueva dirección tomada por la voluntad? Una de las respuestas a tal pregunta que sugiere este libro es “Hermes Trismegisto”. Bajo este nombre incluyo el núcleo hermético del neoplatonismo ficiniano; la determinante vinculación efectuada por Pico entre el hermetismo y la cábala; el nuevo interés por el sol visto como fuente de poderes místico-mágicos; la universal animación mágica de la naturaleza que intenta descubrir y utilizar de un modo operativo todo mago; la concentración de la atención en el número entendido como vía, para penetrar en los secretos de la naturaleza; el concepto filosófico, presente ya en un manual mágico como el *Picatrix*, ya sea en los escritos filosóficos herméticos, según el cual Todo es Uno, que permite al operador depositar su confianza en la validez universal de los procedimientos empleados; finalmente, y éste es en un cierto sentido el punto más importante, aquellos curiosos errores históricos a través de los cuales se había cristianizado a “Hermes Trimegisto”, con lo que se adquiriría la sensación de hallarse autorizado para especular sobre el mundo en su compañía, para estudiar los misterios de la creación gracias a su ayuda y, si bien no todos estuvieron dispuestos a llegar hasta este último extremo, para operar mágicamente con las fuerzas de la naturaleza” (*ibid.*, 507). (En el *Capítulo VIII* —donde se estudian las relaciones entre “Magia renacentista y Ciencia”— se insistirá en los precedentes “modernos” de la *tradición hermético-mágico-cabbalística*: la mecánica y las matemáticas pasarán a ocupar, sin excesiva violencia, el lugar del animismo y la magia; “purificado de su animismo e introduciendo las leyes de la gravitación y la inercia como principio general del movimiento en el lugar ocupado por la vida psíquica de la naturaleza, entendiendo objetivamente y no en términos subjetivos, el universo de Bruno se transforma en una construcción bastante similar al universo mecanicista de Isaac Newton” (*ibid.*, 510); al universo animado y gobernado por la magia sucederá un universo mecanicista gobernado por las leyes físicas de la mecánica (*ibid.*, 511); a la actitud frente al mundo del mago (búsqueda del

reflejo del mundo en la *mens*, actitud introspectiva, atracción del mundo hacia el interior de la *mens*) seguirá la actitud del científico “moderno” (exteriorización y despersonalización de la realidad).

Ahora bien, creemos excesiva la importancia otorgada por F.A. Yates al hecho de la repercusión que tuvo la datación correcta de los *Hermetica* (siglos II a III d. de C., con el consiguiente desprestigio de su aurea enigmática de *prisci theologi*), efectuada —con riguroso método de crítica textual— por Isaac Casaubon en 1614, en el pensamiento y la cultura de la época como palanca impulsadora de la ciencia y de la mentalidad modernas. Según Yates, a pesar de la corriente de los *retardataires* (“herméticos reaccionarios”, como Fludd, Kircher o los “Rosacruces”) que se mantuvo fiel al hermetismo tradicional, el impacto fue grande entre los “platónicos de Cambridge” (More, Cudworth, etc...) y fundamentalmente entre otros autores, ya “modernos” (el capítulo XII de su libro, titulado “Hermes y las controversias fluddianas”, está dedicado a describir en toda su viveza la ruptura de éstos —Fludd *versus* el propio Kepler, Mersenne, Gassendi, etc...— con las concepciones animistas y mágicas defendidas por Bruno y los neoplatónicos). Siendo adecuado este planteamiento, nos parece atrevida —con todo— la valoración que hace F.A. Yates del proceso “desmitificador” de los *Hermetica* llevado a cabo por Casaubon: “La supuesta gran antigüedad de Hermes Trismegisto habría sido el fundamento sobre el que se apoyó todo el basto edificio del hermetismo renacentista, con todas sus ramificaciones mágicas y religiosas, y cuando la crítica textual eliminó tal fundamento, se derrumbó el ingento edificio. Para la nueva escuela filosófica cartesiana, las filosofías del Renacimiento, con su base hermética ofrecían métodos completamente superados para enfrentarse al conocimiento del mundo. La ciencia reemplazará a la magia en el gran salto hacia adelante que tuvo sus inicios en el siglo XVII” (*ibid.*, 450). El carácter restrictivo del estudio, del que la autora es plenamente consciente, produce estos “efectos de ilusión” que sería preciso matizar desde otros ángulos, ya que no fueron —efectivamente— tan sólo motivos “literarios” (en concreto para Yates, la veta literaria de los *Hermetica*), sino también de otro tipo (históricos, económicos, técnicos, culturales en general, etc...), los que propiciaron la ruptura definitiva con la *Weltanschauung* renacentista y contribuyeron a la consolidación de la mentalidad moderna.

Salvo estas pequeñas “limitaciones” del trabajo, la obra de Yates —obra densa, de enorme erudición, con amplia exposición de textos (a veces, incluso, excesivamente descriptiva) y con referencia siempre a fuentes originales— es de imprescindible consulta para iniciados y especialistas en la cultura y en el pensamiento del Renacimiento. En ella se ha recuperado, frente a interpretaciones más divulgadas que se remontan a los estudios de Berti (que presentara a Bruno “como el mártir de la ciencia moderna y como el filósofo que ha roto con el aristotelismo medieval y ha inaugurado el mundo moderno”, *ibid.*, 509), la auténtica dimensión histórica del pensamiento de Bruno. “De los estudios de F. Yates —como reconocerá Gómez de Liaño— ha surgido ante nuestros ojos un Bruno más real, histórico y vivo” (Gómez de Liaño, *ibid.*, 228).

## II. Bruno y el “arte de la memoria”

Libro concebido —a la vez— como Crítica e Historia de la Imaginación, la obra de Gómez de Liaño se despliega en una serie (en ocasiones, escasamente lineal) de “ensayos” (así los califica el autor por “el carácter tentativo y el modo no rigurosamente sistemático con que los he llevado a cabo”, *ibid.*, 11) que se debaten entre el dato erudito (aportación valiosa, a pesar de su carácter selectivo, del trabajo; algo más que estricta labor filológica) y la tesis original (aunque, según propia confesión del autor: “no me preocupaba tanto decir cosas nuevas como mostrar nuevas relaciones o conexiones, en las que tal vez no se había reparado lo suficiente antes”, *ibid.*, 10), lo que hace del escrito una obra abierta y sugestiva.

Cuando tanto se ha venido anunciando el final de la historia y el ocaso de la filosofía en tanto que ideología de la etnia occidental o de la *ratio* occidental, *El Idioma de la Imaginación* de Gómez de Liaño, al proponerse estudiar “las funciones de la memoria, la noción de tiempo y los valores gnoseológicos y prácticos atribuidos a las imágenes y a la facultad anímica de la imaginación” (fundamentalmente como cimientos del sistema mnemónico o arte de la adivinación en Bruno, pero también como índices de “la forma o estructura ideológica y, por tanto, la “forma de vida” que poseyeron tales términos en proceso de su configuración”, *ibid.*, 8) bajo un nuevo planteamiento u óptica (“Se ha considerado que la filosofía fue la heredera intelectual del mito, al que transformó en logos, ¿no será, entonces, el arte de la memoria la heredera, y también la contrapartida, de la memoria mítica y de la propia filosofía?”, *ibid.*, 72), se convierte hasta cierto punto —en cuanto estudio histórico de la filosofía— en un proyecto, a la vez, subversivo y “esperanzador”. Mostrar que —salvo tentativas (ideológicas) miopes del manualista— no existe ecuación perfecta entre la historia de la filosofía de nuestra civilización y la historia del “logos” occidental, sino que —al menos, hasta el Renacimiento (Gómez de Liaño probablemente desintiría de este recorte histórico, ya que parte de una tesis básica: “Que el hombre vive no sólo en medio de objetos estimulantes, sino también significantes y, por tanto, plenamente reales, aunque su realidad sea la derivada de una creencia ficticia o de un mito fantasioso, eso débeselo a la facultad de recordar, a una capacidad que le es propia de conservar en una forma extrema, comparable a la huella o a la sombra, las experiencias de la vida pasada” (*ibid.*, 34). Y esto ha sido así y será en todos los tiempos, y poco importa que la *memoria arcaica* fuese *emotiva* y la del hombre actual una *memoria intelectual y utilitaria*)— se ha venido manteniendo una relación dialéctica entre *logos* y *mythos*, es un aspecto sobresaliente y singularmente interesante del escrito de Gómez de Liaño.

La Crítica de la Imaginación y de la Memoria pasa por un análisis histórico de las mismas. Estas —que junto a la razón o la pasión cuentan con una rica, pero inefable, protohistoria— inician su andadura histórica como objetos de interés (/desinterés) filosófico en la Grecia Arcaica. Es allí justamente donde comienza la narración —reconstrucción histórica— de Gómez de Liaño. En su análisis de la *Memoria arcaica* nos iniciará este autor en las distintas metamorfosis que sufre la función de la Memo-

ria en la Antigüedad: primera fase, la figura de *Mnemosine* (en la *Teogonía*, *Iliada*, pero también en el *Kalivala*, poema épico finlandés), cantada por el “poeta” (vate, *runoia*, bardo), aparece ligada al “misterio de los orígenes” (sentido del infinito, saber absoluto, donde Tiempo y *Logos* tan sólo son apariencias); en una segunda fase, (Pitágoras, Empédocles, Píndaro) adquiere una vertiente moral, cuando no religiosa, de la que antes carecía (la escatología desplaza la cosmología, el sentido individual de la moralidad desplaza el ansia colectiva del saber, la escisión temporal y visión cíclica de la vida (incluso socio-política) se inserta en el sentido primigenio de la intemporalidad); tercera fase, (siglo VII, poesía lírica y vivencia trágica) el “tiempo humano” (lineal) aparece enfrentado a la noción de “devenir circular”, siendo función de la Memoria (a través de la *anamnesis*) la reintegración del tiempo individual en la periodicidad cósmica y en la eternidad divina, como principio de orden (individual —se consolida la identidad de la *psique*— y socio-político); cuarta fase, con Platón la función de la Memoria, ya no será de concienciación histórica o principio de estabilidad socio-política, sino la de posibilitar el conocimiento auténtico de la realidad (Memoria-Ciencia), la de descifrarnos el “lenguaje de los dioses”; quinta fase, en Aristóteles —consolidados o en vías de consolidación en la civilización griega los útiles del *logos*— la Memoria es relegada al ámbito de lo pasional (“La memoria se ve reducida a expresar un *pathos* del alma, a subordinarse a ese grado de inferior categoría ontológica y gnoseológica que representa el flujo de los sensibles”, *ibid.*, 70-1). Es a la cuarta fase aludida a la que mayor atención presta Gómez de Liaño con una revisión —a través del rastreo histórico (mitos, leyendas, etc...) de sus antecedentes —del mito platónico de la Caverna; puesto que allí precisamente —mientras la vieja *Mnemosine* acaba convirtiéndose, por obra y gracia del *logos* platónico, en vanguardia de la ciencia más exacta y de la técnica más funcional (cfr., *ibid.*, 112)— se fragua la ruptura entre *eidolos* y *eidós*, entre imagen e idea (o esencia) de las cosas, y la antítesis *Imaginación/Razón*. La descalificación de las “imágenes” (y, consecuentemente, la desvirtuación de la función imaginativa) en la dialéctica platónica, se efectúa con criterios gnoseológicos y éticos (*ibid.*, 138), reconociéndosele tan sólo una relativa y provisional utilidad pedagógica (*ibid.*, 141). Pero Platón —al acentuar en su dialéctica el polo de la *razón*— “al introducir la imaginación como una función específica del alma y de la imagen como un tipo bien determinado de realidad” (*ibid.*, 109), dejará sentadas también las bases para que en los Neoplatónicos y en las corrientes Gnósticas, con la psicologización de las “ideas” y la ontologización de las “imágenes”, la *facultad imaginativa* se convierta de nuevo o recupere su función de puente entre lo sensorial y lo intelectual. Explicación poético-mítica y teoría racional se vuelven a fundir e identificar. “La imagen será exaltada al séptimo cielo del Intelecto y (...) la ciencia más pretendidamente verdadera se verá reducida a la condición de fantasía exacta” (*ibid.*, 142).

Longino destacará en la Imaginación su invencible apetito de lo infinito e incluso su poder creador (de realidades artificiales, capaces de suplir las deficiencias de las naturales) y en Filón de Alejandría encontramos la fuente literaria del posterior cam-

bio (dialéctico) radical entre Imagen/Idea que aparece en Plotino (la convergencia ontológica del *eidos* en lo Uno primigenio y la noción de Alma del Universo, en el replanteamiento metafísico de Plotino, provocan una inmediata pérdida de límites entre idea (*eidos*) e imagen (*eikon, eidolos*): “De hecho, todo *eidos* es, también, *eikon*, salvo el Uno (...); en el aléjandrino la imagen no es el correlativo otro de la cosa, sino su vestigio, su aura, su esplendor e irradiación”, *ibid.*, 194-5) o la *Gnosis* (en esta doctrina soterialógica, también la Imagen “desempeña la función de esencia, la de plena realidad del ser”; *ibid.*, 206). Para los neoplatónicos y gnósticos, las *sombras* se convertirán en útiles cifras o jeroglíficos para acceder a la comprensión de otras realidades tan elevadas como ininteligibles (cfr. *ibid.*, 109). La *fantasía* ya no será una vana imitación de la realidad, “sino que la razón, a pesar de sus pretensiones, no será más que un modo, entre muchos, de funcionar la fantasía y que, por ello, la oposición imagen-idea, fantasía y razón se disipa” (*ibid.*, 146). Este planteamiento —cuyos sinuosos y oscuros caminos ha rastreado y recorrido Gómez de Liaño— se mantiene con plena vigencia en el Renacimiento.

Justamente, la filosofía de Bruno se apoya y elabora en la indistinción entre *Razón e Imaginación*. “Cuando, en el siglo XVI, Giordano Bruno desarrolla su “método” de la memoria, su idioma de la imaginación, en obras como *De imaginum, signorum et idearum*, (*Sobre la composición de las imágenes, signos e ideas*), sobre la base de imágenes y lugares mentales, con el objeto de reformar la mente, de “convertirla” a la unidad omnicomprensiva, dentro de su proyecto “hermético” de renovar la antigua religión “egipcea” de la mente y el mundo, muchas líneas culturales y religiosas convergen en su empeño: la *anamnesis* platónica y la *hypomnesis* sofística, el arte de la memoria de los retóricos romanos y la versión del arte, como parte de la virtud de la prudencia, de San Albergo Magno o Santo Tomás de Aquino, la gnoseología aristotélica y la visión mística de Plotino, las estatuas animadas de éste y las del *Asclepios* hermético, la escritura interna del *Fedro* y los caracteres figurados de las *Enéadas*, la teurgia, la Imagen de los gnósticos y los *topos* del Logos filoniano, el lulismo y, por último, pero no en importancia, el deseo tan moderno de establecer y definir “el método”, ese deseo que una generación después de Bruno llevará a cabo, bajo tan buenos auspicios como platónicos a su manera, René Descartes con el *Discours de la méthode*” (*ibid.*, 210).

Los capítulos VII, VIII, IX y X del trabajo están dedicados íntegramente al pensamiento de Bruno, resaltando influencias (pitagóricos, hermetismo, neoplatónicos, etc...), remitiendo su obra al contexto cultural en que surge (“como los humanistas, cree Bruno en la primacía y poder del intelecto, en la idea de que la verdadera sabiduría tiene sus raíces en las doctrinas de los antiguos (*prisca sapientia*) y en el carácter natural de la religión humana. El hombre (*magnum miraculum*, según la expresión del *Asclepios* de Hermes Trismegisto, recogida por Pico en su famosa *Oratio* sobre la dignidad humana) es un microcosmos en el que se conjugan elementos divinos y bestiales, celestes y terrestres”, *ibid.*, 222), destacando su espíritu crítico (no sólo frente a Aristóteles, sino —desde la amalgama de influencias de las que participa y como *ideó-*

*logo* (o sea, ajeno al *desideratum* de Leonardo da Vinci de investigar la Naturaleza en sus propios principios)— frente a toda Autoridad, incluida la de los humanistas (crítica su anhelo de síntesis entre el cristianismo y el clasicismo) y centrándose en la importancia que el “arte de la memoria” (destinado a convertirse, por un lado, en “suerte de instrumento intelectual o de ejercicio espiritual de la religión hermética que preconizaba” (*ibid.*, 223) y, por otro, a “transformarse en “método” con funcionalidad científica y operativa, de acuerdo con ciertas fórmulas matemáticas” (*ibid.*, 256) ) tenía en la producción filosófica bruniana. Obra dominada fundamentalmente —según concluye Gómez de Liaño, tras repasar críticamente las interpretaciones anteriormente ofrecidas de los escritos de Bruno (Tocco, Troilo, Gentile, Olschki, Corsano, etc...)— por tres coordenadas: Monismo, Inmanentismo y Panteísmo.

En este estudio, el *De Imaginum* de Bruno —síntesis de sus escritos mnemónicos— será sometida a un profundo y exhaustivo análisis, intentando descodificar el “Idioma de la Imaginación” en su peculiar semiología tal como allí se expone. Se da cuenta de la Morfología, Sintaxis y Semántica del Idioma a través del que —según el Nolano— sería posible descifrar las “sombras” (plano metafísico, *ideas*; plano físico o natural, forma real o *vestigio* de las ideas; plano lógico, razón, esencia o intención) que estructuran la “auténtica” realidad. En una realidad *signada*, las “imágenes” son instrumentos eficaces y mágicos que permiten la comprensión y transformación del todo vital. De este Bruno, al que “se le ha considerado fundador o reelaborador de sistemas tan diversos como la monadología, el panteísmo, el evolucionismo, el materialismo dialéctico, el idealismo o la teoría de la relatividad, y que en su filosofía —o filosofías— se ha visto una prefiguración de las de Galileo, Kepler, Descartes, Spinoza, Leibniz o Shelling” (*ibid.*, 214), hay que decir —en primer término— que no es un pensador “moderno”: “Bruno no identifica la verdad con la visión simple de la inteligencia pura (...); tampoco abre un foso infranqueable entre la *res extensa* y la *res cogitans*” (*ibid.*, 333).

En su trabajo, Gómez de Liaño se resiste a ver en el ocaso del Renacimiento una escisión definitiva entre *logos* y *mythos*. Cree entrever en el proyecto baconiano o en el de la *mathesis universalis* de Leibniz (o del mismo Descartes), con apoyos en Bruno o Vico (“Vico, por su parte, despojó a esta lengua [de los dioses, de la intemporalidad, en donde tan sólo existe el *logos* del *mythos*] de su ropaje mágico-hermético y la insertó en el desarrollo ideal de la historia”, *ibid.*, 370) un intento “ilustrado” por establecer/restablecer la “lengua de los dioses” (“escritura interna y universal”), olvidando que si bien —a diversos niveles (literatura, sociopolítico, etc...)— es todavía un anhelo en hombres como Kircher, Wilkens o Cave Beck, es tan sólo ya una “reliquia” o “vestigio” para los modernos. En la Edad Moderna se buscará, ciertamente, una *lingua universal*, pero regida ya por patrón matemático. El historicismo, por su parte, contribuyó —reafirmando una voluntad que se remonta a la Antigüedad— a fijar definitivamente los límites entre *mito* y *razón*, todavía fluctuantes (ficticios) en los filósofos neoplatónicos del Renacimiento.

Por lo demás, el estudio de este autor es enormemente meritorio y a su cuenta hay que anotar el apasionado esfuerzo por darnos a conocer “otro mundo” bien distinto al que estamos acostumbrados los herederos de las *Luces* (aunque, en ocasiones, la conciencia “moderna” de Gómez de Liaño irrumpe también en el trabajo. Por ej., al resaltar las conexiones del “arte de la memoria y la potenciación de la imaginación” en Bruno con autores y planteamientos modernos y contemporáneos en psicología, estética o literatura: Beech; Ostrander y Schoroeder; Anderson; Lotze, Vischer y Lipps; Hesse, Novalis o Oscar Wilde; etc...). Aunque, creemos, pretender elaborar una estricta historia ideológica de los conceptos, atendiendo a sus variaciones de sentido y a su mera relación estructural con otros conceptos, conlleva algunos riesgos ciertamente inevitables: no es el menor el descuido de los móviles —tanto externos, como internos— que fuerzan dichas transformaciones de sentido o —para el caso de Bruno— el olvido del ropaje doctrinal (fruto de la convergencia de su filosofar original, con corrientes culturales y razones históricas muy concretas) que protege esta evolución. La reiteración, por otra parte, debe considerarse en un estudio de estas características como mal menor. El trabajo —con todo— es muy sugestivo y abre perspectivas de estudio de gran interés.

Martiño González