



BAJO EL SIGNO DEL *DEMOGORGON*: INMANENCIA Y RELACIÓN EN *LAMPAS* *TRIGINTA STATUARUM* DE GIORDANO BRUNO

UNDER THE SIGN OF THE *DEMOGORGON*: INMANENCE AND RELATION
IN GIORDANO BRUNO'S *LAMPAS TRIGINTA STATUARUM*

Rodrigo Miguel Benvenuto¹

CONICET / LICH / UNSAM

Recibido: 05.02.2021 – Aceptado: 18.03.2022

RESUMEN

Nuestra investigación indaga sobre las posibilidades de establecer una lectura ontológico-relacional de la obra de Giordano Bruno, a partir de "La lámpara de las treinta estatuas" (*Lampas triginta statuarum*). La particularidad de esta obra, escrita en Wittenberg en 1587, reside en la exposición de la producción ontológica de las modalidades que surgen a partir de la relación entre lo infinito y lo finito por medio de estatuas o representaciones figurativas. Nuestra hipótesis consiste en exponer la matriz ontológico-relacional del pensamiento bruniano y la riqueza expresiva de las modalidades que se reflejan a partir del concepto de relación y su representación figurativa bajo la figura del *Demogorgon*. En efecto, consideramos que se trata de una clave de interpretación factible para comprender la complejidad de los vínculos entre trascendencia e inmanencia en el pensamiento filosófico de Bruno. Para ello, analizaremos en primer lugar los conceptos que componen la tríada Alma del Mundo, Espíritu e Intelecto Primero, tal como se exponen en *Lampas triginta statuarum*. Luego exponemos el entramado relacional de estos conceptos con el objetivo de enfatizar los aspectos fundamentales de la inmanencia en la obra de Bruno. Por último, abordamos la noción de *relación* como categoría que permite unificar los distintos aspectos de la inmanencia en la cosmología bruniana a partir de la figura mitológica del *Demogorgon*.

Palabras claves: Relación; Ontología; Inmanencia; Memoria; Infinito.

ABSTRACT

Our research investigates the possibilities of establishing an ontological-relational reading of Giordano Bruno's work, based on "The Lamp of the Thirty Statues" (*Lampas triginta statuarum*). The particularity of this work, written in Wittenberg in 1587, resides in the exhibition of the ontological production of the modalities that arise from the relationship between the infinite and the finite by means of statues or figurative representations. Our hypothesis consists in exposing the ontological-relational matrix of Brunian thought and the expressive richness of the modalities that are reflected from the concept of relationship and its figurative representation under the figure of the *Demogorgon*. Indeed, we consider that it is a feasible interpretation key to understand the complexity of the links between transcendence and immanence in Bruno's philosophical thought. To do this, we will first analyze the concepts that make up the triad Soul of the World, Spirit and Intellect First, as set out in *Lampas triginta statuarum*. Then we expose the relational framework of these concepts with the aim of emphasizing the fundamental aspects of immanence in Bruno's work. Finally, we address the notion of relationship as a category that allows unifying the different aspects of immanence in Brunian cosmology from the mythological figure of the *Demogorgon*.

Keywords: Relation; Ontology; Immanence; Memory; Infinity.

¹ rbenvenuto@unsam.edu.ar

INTRODUCCIÓN

Entre las obras que componen el corpus bruniano, quizás sea *Lampas triginta statuarum* uno de los escritos de mayor complejidad, pues allí confluyen principios ontológicos, mágicos, mnemotécnicos, religiosos y políticos que, en un juego de tensiones e intersecciones conceptuales, expresan los aspectos más importantes del pensamiento del nolano. En este sentido, podemos decir con F. Yates que *Lampas triginta statuarum* constituye “[...] uno de los más impresionantes escritos de Bruno, en él podemos ver nítidamente y vívidamente la convicción bruniana de que el poeta, el filósofo y el artista son una misma cosa” (2005, p. 344). En el mismo sentido, Ciliberto no duda en destacar que se trata de “[...] una de las obras más fascinantes y completas de toda la producción del Nolano” (1990, p. 206).

Una de las características que hacen de *Lampas triginta statuarum* una obra fascinante reside en la puesta en juego, por parte de Bruno, de distintas fuentes de la tradición filosófica. Tanto Mondolfo (2004) como Albanese (2000) destacan el intento de Bruno por realizar una deducción de las categorías que le permita construir la trinidad en términos neoplatónicos y bajo el influjo de la filosofía de Plotino. Tirinnanzi (2003), por su parte, enfatiza en las referencias al corpus aristotélico, vinculando la obra de 1587 con las lecciones sobre la filosofía de Aristóteles de 1586 (tituladas como *Figuratio Aristotelici Physici auditus*). En cambio, varios autores destacan la influencia hermética de esta obra, cuya propuesta estaría orientada a desarrollar una nueva experiencia religiosa que vincule al cristianismo y la magia (Ingegno, 1978, p. 199; Yates, 2005, p. 357). En el mismo sentido, Mertens sugiere que las “estatuas”, como referencias figurativas, podrían constituir auténticos talismanes que permiten interpretar los reflejos herméticos del universo en la mente (2018, p. 15). Por último, autores como Papi (1968), Ciliberto (1990) y Knox (2013; 2020) recogen esta amplia diversidad de fuentes para destacar los aspectos originales de la lectura bruniana sobre cada una de ellas y su puesta en juego en *Lampas triginta statuarum*.

En este sentido, podemos distinguir dos aspectos centrales que nos permiten dar cuenta de su extraordinaria originalidad. En primer lugar, el objeto de indagación y el método específico que aborda el nolano para desplegar una particular estructura conceptual donde se vinculan diferentes tradiciones filosóficas y místicas. En segundo lugar, y en línea con el propósito de este trabajo, la relevancia de la categoría filosófica de *relación* en lo que atañe a los fundamentos de una filosofía de la inmanencia que encontramos, particularmente, en esta obra.

Este trabajo pretende ser una indagación en torno a los aspectos ligados a la inmanencia en el pensamiento de Giordano Bruno y, especialmente, en las implicancias de la categoría de relación en *Lampas triginta statuarum*. En este sentido, la dicotomía entre trascendencia e inmanencia podría obturar la posibilidad de captar la riqueza del pensamiento bruniano, en la medida en que recurre a posiciones que, al reducir al todo por la parte, concluyan en lecturas de tipo monistas o dualistas (Schuster, 2001, p. 8). Por ello, H. Védrine no duda en apelar a la imagen del Jano bifronte que se representa bajo las dicotomías unidad-multiplicidad, inmanencia-trascendencia, monismo y dualismo. Además, respecto a la inmanencia, agrega que “[...] supone la trascendencia, puesto que, si el Dios de Bruno no puede concebirse sin el universo, corresponde sin embargo a la exigencia de una totalidad que no se fusiona con la serie de los seres concretos” (Védrine, 1967, p. 124). Nuestra intención aquí no es desconocer la dicotomía que, como tal, se encuentra presente en la obra bruniana. Por el contrario, buscamos enfatizar los aspectos inmanentes de su pensamiento a partir de la categoría ontológica de la relación.

De este modo, defenderemos la siguiente hipótesis: aquellas dicotomías que se desarrollan en el pensamiento bruniano (unidad-multiplicidad, inmanencia-trascendencia, monismo-dualismo) serían reelaboradas desde una matriz ontológico-relacional que enfatiza, especialmente, en los aspectos inmanentes de su filosofía, a partir de categorías tales como *encuentro (occursus)* y *concurcencia (concurus)*. Esto será evidente en *Lampas triginta statuarum*, a partir de la representación figurativa de la relación (*Demogorgon*).

Abordamos esta dinámica relacional en tres momentos. En primer lugar, a partir de la tríada Alma del Mundo-Espíritu-Intelecto Primero. Consideramos que, en *Lampas triginta statuarum*, Bruno desarrolla estos conceptos a partir del arte figurativo y mnemotécnico de las “estatuas”, lo cual nos permite establecer algunas diferencias con respecto a *De causa, principio e uno*. Estas diferencias apuntan a enfatizar el aspecto relacional entre la trascendencia e inmanencia en la tríada y por ello, en una segunda instancia, intentaremos exponer las características de esta trama relacional en *Lampas triginta statuarum*. Finalmente, abordamos la categoría ontológica de relación que, a partir de la exposición figurativa de las “estatuas”, se manifiesta bajo la figura mitológica del *Demogorgon*.

1. LA ESPECIFICIDAD DE *LAMPAS TRIGINTA STATUARUM* EN EL CORPUS BRUNIANO A PARTIR DE LA TRÍADA ALMA DEL MUNDO – ESPÍRITU – INTELECTO PRIMERO

En las primeras páginas de *Lampas triginta statuarum*, Bruno manifiesta su intención de establecer una vía de investigación que proceda de una forma sencilla, a partir de ciertas premisas adecuadas y próximas, y que no requieran de una

elaboración y argumentación exhaustiva (véase, *OM*, [3], 932)². Para ello, valiéndose del arte figurativo y mnemotécnico, presentará treinta “estatuas” que expresan, a su vez, treinta conceptos que permiten, según sus palabras “[...] acrecentar el número de los conceptos intermedios que podemos adoptar en los argumentos, determinándolos o según todas las partes en que se divide, o mediante partes únicas, o mediante sus articulaciones específicas” (*OM*, [4], 938). Por lo tanto, el método sigue un orden claramente determinado: desde las realidades sensibles y las imágenes que produce la imaginación, a las nociones inteligibles que son causa y principio de todas las cosas particulares.

El título de la obra, por su parte, nos revela el carácter mediador y figurativo del método utilizado por Bruno. La *lampara* (*lampas*) representa aquella luz que, como refiere Bruno, “[...] nos permite adquirir y perfeccionar la capacidad de juicio” (*OM*, [364], 1392). Las treinta estatuas, por su parte, expresan la posibilidad de representar, bajo estas figuras, “[...] todos los modos de ser según determinadas configuraciones hipostáticas, extremidades y representaciones pictóricas” (*OM*, [364], 1392). Estas mediaciones o “estatuas” permiten la reproducción de la estructura del mundo natural a partir de imágenes arquetípicas. Al exponer las características de estas estatuas como figuraciones, agrega:

Las realidades sensibles serán modeladas por los artificios de la fantasía y la imaginación, y con figuras similares podemos incluso expresar las nociones más lejanas a los sentidos: devolveremos así a la fama el modelo teórico comúnmente adoptado por los antiguos filósofos y los primeros teólogos, que a través de imágenes arquetípicas y semejanzas [*similitudinibus*] de este género pretendían no tanto develar los arcanos de la naturaleza, sino ilustrarlos, explicarlos, distinguirlos en una serie ordenada y conservarlos más fácilmente en la memoria. (*OM*, [5], p. 940)³

Como sostiene Dall’Igna (2018, p. 230), en *Lampas triginta statuarum*, las “estatuas” adquieren un valor mnemotécnico, mágico y metafísico que permite

² Para las citas de la obra de Bruno seguimos el siguiente criterio: Sigla de la edición utilizada (*DI* – Dialoghi Italiani; *OM* – Opere Magiche; *OMN* – Opera Mnemotechiche I o II, según el caso), capítulo o número de edición canónica (entre corchetes), parágrafo (en los casos que corresponda) y número de página. Las ediciones utilizadas se encuentran consignadas en la bibliografía. Salvo otra indicación, las traducciones son nuestras.

³ Asimismo, en *Explicatio triginta sigillorum* (escrito en 1583), encontramos una maravillosa descripción del arte figurativo de la imaginación, a través de las estatuas, en la explicación de Fidias como decimotercer sello. Allí escribe el nolano: “Este es el lugar para tratar el principio fundamental del arte figurativo, respecto al cual debemos sostener que todas las cosas pueden ser representadas por medio de todas las demás: en efecto, el pensamiento es una facultad natural que puede seguir fácilmente las huellas de la madre naturaleza si escucha con un oído atento la voz que clama en el fondo de su alma. Porque sólo entonces la imaginación será capaz de representar todas las cosas por medio de todas las demás y ella hará nacer todo de todo” (*OMN II*, [75], p. 124-126). Para un análisis de la relación entre memoria y arte figurativo en la tradición filosófica y el *ars mnemotecnica*, véase Yates (2005). Para un análisis del concepto de “estatua” en la obra de Giordano Bruno, remitimos a Carannante (2014).

expresar la confluencia de los principios infigurables del Espíritu y los principios de la materia. El primer paso consiste en mencionar los tres principios infigurables e inferiores: el Caos (que representa el vacío), el Orco (que representa la potencia pasiva y receptiva) y la Noche (que representa la materia). En cuanto vacío, Caos no puede representarse por la imaginación. Por ello, solo puede ser concebido racionalmente, a partir de treinta artículos que lo describen, esencialmente, como no figurado e infigurable, espacio vacío y ocioso, ajeno a toda diferencia, concordancia y contrariedad, incausado, impenetrable y extenso, receptáculo, ni sustancia ni accidente, etc. Orco o Abismo, a su vez, sigue a Caos como el hijo sigue a su padre. Es disposición, necesidad o aspiración infinita. En tal sentido, Bruno lo denomina como “[...] una suerte de devorador vasto e infinito, que combina los atributos del vacío con el hecho de poder concebir, desear y atraer todo” (*OM*, [22], 959). Se le atribuye, entre otras características, que rechaza todo lo que no satisface su necesidad y deseo infinito, no contribuye a llenar el abismo ni acercarse a la plenitud, aspira a un bien infinito e indeterminable, codicioso, no tiene forma ni figura, es incognoscible, es una imagen arquetípica y receptáculo, ocupa una posición intermedia entre Caos y Noche, etcétera. Por último, Noche u Oscuridad es la hija primogénita de Orco y se configura como uno de los principios figurables, que representa a la materia primera. Esta, al llevar la huella de la hija de Orco (necesidad que se ve afectada por la privación) presupone que “[...] en cuanto sustrato, en cambio, manifiesta un carácter propio” (*OM*, [30], p. 972). Entre las treinta caracterizaciones que la describen, se destaca que concibe la razón como un sustrato indivisible e inmóvil de especies naturales e insensible alrededor del cual se produce la vicisitud de las formas. Es sustrato y primer principio que acoge lo existente al sostener al principio agente, impasible, sombra informe. Lo primero que recibe es la forma sustancial y, por ello, recibe los diversos accidentes del hombre, principio pasivo del cual germina la multiplicidad. La materia figurable no tiene causa, no es propiedad de ninguna entidad, etcétera. En Noche podemos captar treinta personajes que nos permiten contemplarla, a partir de su naturaleza divina: “[...] la Noche es la primera y máxima de todas las cosas y es potencialmente el universo, como madre y matriz, mientras que la Luz lo es como padre y dador de semen” (*OM*, [55], § 30, 1008).

A diferencia de Caos y Orco, en el caso de la Noche se establecen los treinta principios infigurables y, luego, los treinta caracteres representativos que permiten su contemplación. En efecto, Noche funciona como gozne entre el ámbito de las sombras y el ámbito de la luz y, por ello, en el paso de la racionalidad abstracta a la representación del concepto. Según Bruno:

Muestra una similitud con Dios porque es una causa no causada y, según el propio modo de ser, se sitúa como principio de muchas cosas, y de todas las cosas, excepto de Dios. Esto significa que en toda la realidad

en la que el ser se distingue de la esencia, siempre es posible identificar la Noche como madre, y la luz como el padre. (OM, [45], 995)

En el segundo orden, en cambio, se expresa el ámbito de lo diáfano en la Mente inefable (Padre), el Apolo universal y el Espíritu o Luz. En este caso, tampoco son representables a partir de estatuas o simulacros, ya que son formas que no poseen figura ni fin. Sin embargo, poseen una imagen arquetípica. En el caso del Padre, se trata de la luz infinita donde se combinan el sol, el rayo y el calor bajo la imagen arquetípica del círculo, que envuelve en torno al centro único e indivisible (la plenitud). Esta imagen le permite a Bruno establecer una analogía con las nociones elaboradas por la *prisca theologia*:

Los antiguos teólogos entienden con aquel centro la mente del padre que, al contemplarse a sí misma, produce como sí un círculo y genera el Intelecto Primero, al que llaman hijo; actualiza esa concepción, complaciéndose en la imagen de su esencia, y he aquí que la mente del padre emite un fulgor llamado amor, el cual brota del acto con el que el padre se contempla en el hijo. Así podemos ver en el padre la esencia de las esencias, en el hijo toda belleza y deseo de generar, en el fulgor del espíritu lo que impregna y vivifica todas las cosas. (OM, [66], 1027)⁴

Estos rayos que brotan de la expansión del círculo parecen indicar la auto-comprensión inmanente del Intelecto Primero, en un movimiento de complicación-explicación⁵. Como podemos ver, en este tránsito desde la sombra hasta la luz perfecta, Bruno parece formular una nueva concepción de la divinidad. En efecto, el cosmos expresa la plenitud e infinitud de lo divino en su movimiento contractivo y expansivo cuya representación se da en un círculo que deviene esfera, en el cual todo se encuentra, al mismo instante, en movimiento y reposo. La Mente del padre se expande como círculo, es decir como Intelecto Primero y, desde allí, atraviesa el círculo del Alma del Mundo para “[...] expandirse en una

⁴ La teología antigua o *prisca theologia* compone, según Ficino, una serie de fuentes que permitirían establecer una concordia doctrinal con el pensamiento pagano que, de acuerdo con el proemio a *De christiana religione*, se expresa en una tradición: *Prisca Gentilium Theologia, in qua Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Phytagoras consenserunt, tota in Platonis nostri voluminibus continentur* (Granada, 1993, p. 43). En esta misma línea, el pensamiento herético constituye un conjunto de verdades que se complementarían con la doctrina judeocristiana.

⁵ La dialéctica entre *complicatio-explicatio* posee resonancias evidentes de la filosofía de Nicolás de Cusa y, en tal sentido, M. Falcioni enfatiza los vínculos entre el cusano y Bruno para establecer la trascendencia en la inmanencia. Sin embargo, la diferencia fundamental estaría dada en que, para Bruno, el Alma del Mundo como principio constitutivo formal del universo, por la mediación de la Mente, armoniza el todo como artífice interno. En este sentido, el Alma del Mundo se comprende a partir de la dialéctica entre *complicatio-explicatio*. Agrega: “Precisamente porque permanece la dialéctica entre la causa única y las formas múltiples y desaparece la especulación trinitaria, ahora sí, el Verbo se eclipsa” (2002, p. 613). Sobre la influencia del cusano en Bruno, véase también Molgaray (2015).

«sucesión alterna» de círculos cada vez más amplios y distantes de la unidad absoluta (Carannante, 2018, p. 100).

La tríada superior nos permite identificar aspectos centrales de la *relación* en la filosofía de la inmanencia bruniana. Estos aspectos los aborda Bruno en el capítulo titulado “De la luz o espíritu universal” (*De lumine seu spiritu universi*). Como sostiene Knox (2021, pp. 275-276), en el contexto de *Lampas triginta statuarum*, Bruno combina los términos *spiritus*, *anima*, *Universum*, *mundus*; al sugerir que *spiritus* y *anima* son utilizados como sinónimos. Esta identificación entre Espíritu y Alma se vincula con el posicionamiento que el nolano adoptaría respecto al dogma de la Trinidad. En efecto, entre los cargos que enumera su denunciante, Giovanni Mocenigo, se lo acusa de sostener “[...] opiniones erróneas sobre la Trinidad, la divinidad de Cristo y la Encarnación” (Firpo, 1993, p. 16)⁶. El punto más sensible de la denuncia reside en la identidad entre Alma del Mundo⁷, Espíritu y, en el caso de la Trinidad, el Espíritu Santo. En *De causa*,

⁶ Según el testimonio de Mocenigo, Bruno habría expresado que no hay Trinidad en Dios y, por ello, se trataba de un ejemplo de ignorancia y blasfemia sostener que Dios es uno y trino. Bruno explica al tribunal sus dudas y, al mismo tiempo, recurre a la doctrina para establecer un vínculo entre su concepción del infinito y Cristo: “He sido ignorante y dubitativo en el modo en que se da la unión de la naturaleza divina con la humana. Pero no lo he sido dudando implícitamente, ni explícitamente, sobre si una persona que consta de naturaleza divina y humana lo era con razón de la sustancia, o de forma accidental; tal cual procedía de que las tres personas de la santísima Trinidad son eternas, la humanidad es algo temporal y criatura, y por tanto no venía a cómputo de la sustancia como cosa sustancial [...] Según la doctrina de los santos doctos de la iglesia católica apostólica romana, y especialmente de santo Tomás, de cuya doctrina me he nutrido, creo que nuestro Señor Jesucristo es Dios, diciendo: *Confiteor unum deum in trinitate et trinum in unitate: Patrem Filium et Spiritum sanctum, ubi persona filii verus Deus est homo est in unione cuius modus est incomprehensibilis*” (Firpo, 1993, p. 259).

⁷ El concepto de *Alma del Mundo* constituye un aspecto central en el pensamiento bruniano. En efecto, se trata de un concepto que devela un entramado de fuentes y apropiaciones de diversas tradiciones del pensamiento, en las que Bruno reconoce una potencia expresiva que le permita dar cuenta de los aspectos principales de su interpretación filosófica. Esta tradición se podría remontar a Platón quien, en *Timeo* (34b y ss.) desarrolla la noción de *Alma del Mundo* como aquella que se expande y envuelve la totalidad del Cuerpo del Mundo como un círculo inserto en un círculo que rotan en conjunto. De este modo, Cuerpo y Alma del Mundo constituyen un Todo que denomina Cosmos. Respecto del Intelecto (en *Timeo*, 30b-30c) sostiene que el Demiurgo “[...] situó la inteligencia en el alma y el alma en el cuerpo, al construir el universo, para que su obra fuera por naturaleza la más bella y la mejor. De este modo, pues, conforme a un razonamiento verosímil, hemos de decir que este mundo, que es verdaderamente un viviente provisto de alma e inteligencia, se generó por la previsión racional del dios” (Platón, 2010 pp. 202-203). Sin embargo, Knox (2013; 2021) enfatiza en la particular lectura bruniana que, respecto de la doctrina del Alma del Mundo, se remontaría a la sabiduría egipcia de Hermes Trismegistos. Al respecto, señala Knox: “En *Pimander* y *Asclepius*, el sabio egipcio Hermes Trismegistos describió el cosmos como un ser vivo, animado por todas partes, y, en tres ocasiones en el *Pimander*, siguiendo la traducción latina de Ficino, había llamado al principio cósmico de animación el *anima mundi* o *mundo totius animae*” (2013, pp. 466-467. Asimismo, sobre Ficino, la traducción de los textos herméticos, y su influencia en Bruno véase Yates, 1983). Sin dudas, como señala Knox, Bruno llega a la sabiduría hermética a través de Ficino y, a partir de la *prisca theologia* desarrollada por él, reconoce la fuente hermética que habría inspirado a Platón. No obstante, Platón trastoca a tal punto la herencia hermética que la torna irreconocible y, por ello, Knox concluye

principio e uno (escrito en 1584), Bruno parece sugerir esta identidad, al sostener que “[...] la Mente, el Espíritu, el Alma, la Vida que penetra todo, y está en todo y mueve toda la materia; llena el seno de ella, y la excede más que es excedida por ella, puesto que la sustancia espiritual no puede ser superada por la material, sino que ella es quien la contiene” (*DI*, II, 243-244). En un segundo paso, Bruno aborda las nociones de Alma del Mundo y Espíritu, desde un aspecto relacional:

Por lo tanto, si el Espíritu, el alma, la vida se encuentra en todas las cosas y, siguiendo ciertos grados, llena toda la materia; viene a ser ciertamente el verdadero acto y la verdadera forma de todas las cosas. Entonces el Alma del Mundo es el principio formal constitutivo del universo y de aquello que en él se contiene. Digo que, si la vida se encuentra en todas las cosas, el alma viene a ser forma de todas las cosas: preside por doquier a la materia y domina los compuestos, efectúa la composición y consistencia de las partes. (*DI*, II, 244-245)

Por el contrario, en *Lampas triginta statuarum*, Bruno concibe la comprensión del Alma del Mundo y Espíritu, ya no en términos de sinonimia, sino como relación: Alma del Mundo y Espíritu se vinculan por el fulgor divino de la luz que se esparce en todas las cosas. La relación, de este modo, se despliega en un movimiento complicativo-explicativo a partir de la imagen geométrica del círculo:

El Padre es casi el centro, el Intelecto es casi el círculo desplegándose alrededor de un mismo centro: no de otro modo, el Espíritu y el Alma del Mundo es casi un triple círculo: según la definición que introducen los platónicos, el primero pertenece a la vida, el segundo a lo sensible, la tercera a la vida vegetativa de las cosas. (*OM*, [81], §2, 1046)

La Mente, al ser consciente de sí, emana un símil de sí misma (Verbo), que anuncia y expresa al principio (Padre). El Intelecto Primero, por su parte, configura una idea de sí mismo para constituir el segundo universo y las ideas de todas las cosas. Finalmente, el Intelecto produce el Espíritu que emana de él como un fulgor divino que se esparce en todas las cosas. El Alma del Mundo encarna un momento particular en la ontología y cosmología bruniana, al captar el momento donde la realización de Dios se vuelve tangible al expresarse en el universo y como universo. Expresa, según Carannante “[...] el anillo que pone en comunicación, uniendo en sí mismo, la unidad y la multiplicidad, la perfecta autoidentidad de la *mens* y la pluralidad que puebla el mundo natural” (2018, p. 214). La

que, si bien no constituyó el punto más bajo de la filosofía (este sitio le correspondería al aristotelismo), Bruno reconoce vestigios sustanciales de la verdad, que expresaba la sabiduría hermética, en la filosofía platónica. Por otra parte, no debe dejar de reconocerse la influencia de la concepción plotiniana del Alma del Mundo como indivisa y presente en todas las cosas; y que Plotino desarrolla en *Enéadas*, V, 1, 10.

ontología que se despliega en esta obra, revela el aspecto central de las relaciones entre Alma del Mundo, Espíritu e Intelecto Primero. Al respecto, Bruno sostiene:

Encantado por sus formas, casi inflamado por una especie de calor, el Intelecto produce el Espíritu: éste emana del Intelecto como el fulgor de la luz. Y este fulgor llena el universo consigo mismo, se esparce totalmente en todas las cosas y, como el intelecto comprende todo en todo, así el Espíritu ama y obra todo en todo. Por lo tanto, lo definimos como el Alma del Mundo y el Espíritu de todas las cosas. (OM, [80], 1046)

Bruno establece una relación más profunda entre Alma del Mundo y Espíritu en *Lampas triginta statuarum* con respecto a los textos anteriores. Se trata aquí de dos realidades distintas que se expresan en la Tríada divina⁸. Ambas “[...] penetran en todo y están en todo, pero sin mezclarse con nada, sin transfundirse en la sustancia de ningún ser ni asimilar nada al propio ser” (OM, [86], § 13, 1050). Este aspecto es clave, en tanto que permite dilucidar las posibilidades del ser humano de acceder al conocimiento a partir de las sombras que emanan de la divinidad. El *Arte de la Memoria*, por su parte, le permitirá establecer las distintas series de conexiones para conciliar la finitud humana con los procesos naturales y, de este modo, actuar conforme a ese conocimiento de la naturaleza de las cosas.

En esta línea, Knox expone la tensión que se expresa en la filosofía de Bruno: por un lado, en un impulso por seguir una ontología monista simplificada y, por otro, en su recurrencia a conceptos del neoplatonismo para articular el mundo de los accidentes. Esta tensión lleva implícita la pregunta acerca de cómo se podrían relacionar las almas individuales con el Alma del Mundo (2021, p. 282).

Si bien el Alma del Mundo y el Espíritu del Universo están presentes en todas las cosas, Bruno establece una distinción según el orden del universo en términos de macrocosmos y microcosmos. El Intelecto Primero comprende todas las cosas en Todo, mientras que el Alma del Mundo es indivisible en su esencia pero divisible en su operar. La comprensión del movimiento del Uno y los múltiples, en el caso de *Lampas triginta statuarum*, abordará características propias respecto a los planteos desarrollados en *De causa, principio e uno* y en *De l’infinito universo et Mondi* (escrito en 1584). En este sentido, es posible reconocer en

⁸ Bruno podría haberse inspirado en “*Liber XXIV philosophorum*”, cuya autoría se atribuyó a Hermes Trismegistos (véase Knox, 2021, p. 279). Allí se aborda una primera definición de Dios: “Dios es una mónada que engendra una mónada, y refleja en sí mismo una sola llama de amor [*Deus est monas monadem gignens, in se unum reflectens ardorem*]” (Lucentini, 2002, p. 45). Como sostiene Lucentini, esta definición apunta a exponer, con el lenguaje de la razón, el dogma de la Trinidad. Por ello, las tríadas del *Liber* son compatibles con la cultura cristiana y la tradición patristica y medieval.

Lampas triginta statuarum una matriz ontológico-relacional que expresa el entramado conceptual de estas categorías en función de una filosofía de la inmanencia. Intentaremos exponer, a continuación, sus aspectos más importantes.

2. LA ESTRUCTURA RELACIONAL E INMANENTE EN *LAMPAS TRIGINTA STATUARUM*

La filosofía de Giordano Bruno presenta una lectura original de la causalidad y la acción divina a partir de la existencia de los infinitos mundos. En *De l'infinito universo et Mondi*, por ejemplo, advierte sobre la dificultad para probar que este mundo finito que habitamos posee la perfección de todas las cosas. Por lo cual sostiene que “[...] el mundo que existe en este espacio finito comprende la perfección de todas las cosas finitas que hay en este espacio, pero no de las infinitas que pueden estar en otros espacios innumerables” (*DI*, I, 378). Si bien no duda en afirmar que Dios es el primer principio simplicísimo e indistinto, sin embargo el infinito implicado en el primer principio se explica en este mundo finito, o, mejor dicho, “[...] que de un inaccesible rostro divino sea un simulacro infinito, en el cual, como miembros infinitos, se encuentren después mundos innumerables, como son los otros” (*DI*, I, 377). Por el contrario, en *Lampas triginta statuarum*, el esquema ontológico adquiere ciertas particularidades que permiten diferenciar esta obra de los planteos desarrollados en *De causa, principio e uno* o en *De l'infinito universo et Mondi*⁹. El núcleo que nos permite establecer la originalidad de *Lampas triginta statuarum* se encontraría, como hemos visto, en la relación que establece entre las nociones de Dios, Alma del Mundo e Intelecto Primero. Sin embargo, también se puede observar a partir de la relación que es posible establecer entre materia y forma.

En *Lampas triginta statuarum*, Dios se expresa como totalidad real y vincular de lo simple y lo compuesto, lo concreto y lo abstracto: “[...] el fin último y el primer principio, de hecho coinciden: por eso lo definimos como alfa y omega, causa de las causas, principio de principios, como fin” (*OM*, [122], § XI, 1149). Por su parte, en *De causa, principio e uno*, Dios se menciona como *primer principio* y *primera causa* como dos razones de una misma cosa:

Decimos que Dios es *primer principio*, en cuanto que todas las cosas existen después de él, según un cierto orden de anterioridad y posterioridad, o, según la naturaleza. Decimos que Dios es *primera causa*, en

⁹ De cierta manera, esta diferencia se expresa en un orden que se sigue en el conocimiento: “El orden según el cual debemos proceder se desplaza de las realidades sensibles – las más manifiestas a nosotros – y de las imágenes producidas por la imaginación, para llegar a las nociones inteligibles y universales que se abren a la contemplación y que son causa y principio de todos los entes particulares” (*OM*, [100], § 5, 939).

cuanto que todas las cosas son distintas de él, como el efecto lo es de lo eficiente, la cosa producida de su productor (*DI. II, 229-230*).

El *principio* expone la concurrencia inmanente a las cosas y, por ello, la materia y la forma se ven afectadas por esta constitución intrínseca¹⁰. Por el contrario, la *causa* concurre desde el exterior y, por ende, produce las cosas como lo eficiente y el fin que ordena todas las cosas en la naturaleza.

Esta relación entre la inmanencia y la trascendencia del mundo inteligible permite dilucidar, como observamos en el primer apartado de este trabajo, la multiplicidad de fuentes que concurren en la reflexión bruniana sobre el infinito y que se evidencian en la descripción del Alma del Mundo y de la noción del Intelecto Universal. Sin embargo, la posibilidad de concebir de manera simultánea lo inmanente y lo trascendente en la realidad inteligible se torna un verdadero problema si se limita a describirlas a partir de analogías con la realidad física, tal como se podría seguir desde el esquema plotiniano de las hipóstasis y sus mediaciones entre Alma del Mundo e Intelecto Universal¹¹.

El concepto de Alma del Mundo, tanto en *De causa, principio e uno* como en *De l'infinito, universo e mondi*, adquiere una importancia central para marcar diferencias respecto a la postulación de la existencia de un mundo de esencias puras, que sirva de modelo de un universo finito y transitorio. Desde este punto de vista, la conciliación de un mundo inteligible y eterno con el mundo sensible y mutable debe responder a otro criterio que no sea la coexistencia de dos planos distintos de la realidad. Por ello, Bruno debe resolver los dilemas de un dualismo

¹⁰ Sobre la materia, Bruno también expone sus diferencias respecto a Plotino, al desconocer la distinción plotiniana entre materia sensible y materia inteligible. En tal caso, como sostiene F. Papi: “Sólo a partir de una reforma total del plotinianismo ha sido posible fundar esta concepción de la forma: la unificación de la materia sensible e inteligible hace implícita la crítica de las ideas como esencias ontológicamente separadas de la materia y autorizaba la afirmación de que «tienen su actualidad permanente en el seno de la materia»” (Papi, 1968, p. 81). En un sentido diferente, G. Stamatellos sugiere que, especialmente en *De causa principio e uno*, Bruno interpreta a Plotino como un defensor de la unidad y homogeneidad de la materia y, en este sentido, concibe la materia inteligible como sustrato común de todos los seres. La diferencia central entre ambos reside, según Stamatellos, en que la unidad y homogeneidad de la materia en Bruno, si bien se aparta de la materia plotiniana, se desarrolla en términos cercanos a ella (2017, p. 12).

¹¹ Una descripción detallada del esquema plotiniano de las hipóstasis excede el marco de este trabajo. No obstante, y a fin de establecer la diferencia que plantea Bruno respecto de la concepción plotiniana de Alma del Mundo e Intelecto Universal, podemos señalar algunas características puntuales. En primer lugar, la Inteligencia es causa del Alma y acrecienta su índole divina por ser padre del Alma. En *Enéadas*, V, 3 se lee: “Porque nada media entre ambas excepto el hecho de su alteridad, el Alma sin alteridad, sin embargo, es como consecutiva y como receptiva y la Inteligencia es a modo de forma. Más aún la materia de la Inteligencia es bella porque es «noiforme» (análoga a la Inteligencia y simple)” (Plotino, 1998, p. 26). Esta alteridad, al fin y al cabo, resulta como una mediación entre el Alma y la Inteligencia. Sobre las implicancias de la interpretación plotiniana de Alma del Mundo e Intelecto Universal en Bruno (especialmente en *De Causa, principio e uno*), véase Stamatellos (2017).

cosmológico que plantean tanto el platonismo como la teología¹². En *De causa, principio e uno*, el Alma del Mundo permitirá explicar la producción de las cosas naturales y racionales por medio de la causa eficiente. El Intelecto Universal, a su vez, se considerará como “[...] la primera y principal facultad del Alma del Mundo, que al mismo tiempo es forma universal del mismo” (*DI*, II, 231). Sirviéndose de una larga tradición, que abarca tanto el platonismo (artesano o demiurgo del mundo), el orfismo (bajo la figura del “ojo del mundo” que ve dentro y fuera de todas cosas), Empédocles (como lo diferenciador) y Plotino (a partir de la imagen de “padre y progenitor”), el Intelecto Universal se concibe asimismo como parte potencial del Alma del Mundo, es decir, como el motor que dirige la producción de todas las cosas. Se trata de un “artífice interior” (*artefice interno*) que expresa el movimiento productivo incesante de todas las cosas¹³. Y a continuación agrega:

Nosotros lo llamamos «artífice interior», porque forma la materia y la configura desde dentro, como desde dentro de la semilla o la raíz, hace salir y despliega el tallo; desde dentro del tallo hace brotar la rama, desde dentro de la rama las otras ramas más pequeñas; desde dentro de ellas despliega las yemas; desde dentro de las cuales forma, configura, trama – como nervios, las hojas, flores, frutos; y también desde dentro, en cierto momento, llama de nuevo a sus humores de las hojas y frutas a las ramas pequeñas, de estas a las ramas, de las ramas al tallo, del tallo a la raíz. (*DI*, II, 232)

Este movimiento productivo permite reconocer la identidad entre la forma y la causa eficiente que, en el Intelecto Universal como potencia del Alma del Mundo, es causa eficiente-físico-universal de todas las cosas en el mundo. La forma es principio del universo y coincide con el Intelecto Universal como causa eficiente. El Alma del Mundo es, en este sentido, un principio formal presente en todas las cosas y, por ello, se podría decir con Knox (2013, p. 468) que, en *De*

¹² En este aspecto, Bruno es crítico respecto a las teorías platónicas y aristotélicas que describen al mundo en esferas ontológicamente separadas (lunar y sublunar). En efecto, la finitud del mundo sensible, como señala Granada, se explica por el carácter finito y limitado del ser y por la perfección inherente al límite. Así, en el platonismo medio (y especialmente en Plotino), el ser surge a partir de que el Uno impone un límite (*péras*) a la materia y, a su vez, lo infinito es sinónimo del no-ser y atribución de principios. En Aristóteles, en cambio, la finitud y unicidad del mundo esférico excluye la posibilidad de un cuerpo infinito, al mismo tiempo que concibe al infinito como potencial (Granada, 1994, pp. 499 y ss.)

¹³ Esta referencia al *artefice interior* significa cierta distancia respecto a Plotino, en tanto que, al caracterizar al intelecto universal en estos términos, Bruno se diferencia de aquella concepción de un Alma que permanece en reposo y contemplación frente al Intelecto. Asimismo, no es una hipóstasis sino que, en cuanto artífice, produce distintas configuraciones. Por otra parte, como observamos en nota 4, la idea de un *artefice interior* también expresa una diferencia respecto al cusano y su dialéctica *complicatio-explicatio*.

causa, principio e uno, Bruno destaca la inmanencia como rasgo principal de este concepto¹⁴.

Por su parte, en *Lampas triginta statuarum*, Bruno refiere al Intelecto Universal como *intelecto primero e intelecto agente (intellectum primum – intellectus agens)* que, al mismo tiempo, asimila como *espíritu vivificante (spiritus vivificans)* y expresa la inmanencia de su producción y operación al modo de un artífice. En palabras de Bruno: “[...] es un artífice que no opera en la superficie de la materia, sino en lo íntimo de toda materia y de toda naturaleza” (*OM*, [111], § XIV, 1036).

La relación vincular se expresa en términos de signos o trazas de lo divino en los seres. Por ello, en uno de los artículos que revelan la trama secuencial de “la Luz como Espíritu del Universo”, establece la relación entre Materia, Forma, Espíritu y Luz. La Materia (como causa de la multiplicidad) y la Forma (como principio de la unidad) se encuentran mediados por el Espíritu (uno en sí mismo y en su acción). Sin embargo, al tratarse de un principio que opera en el universo material (receptáculo de lo múltiple), el Alma se expande en múltiples almas de muchos cuerpos. Y sostiene: “A medida que el cuerpo se escinde en fragmentos, por así decirlo, y se multiplica en configuraciones diferentes e individuales, nacen muchas almas, así como muchos son los sustratos capaces de recibirlos” (*OM*, [91], § 22, 1056).

La omnipresencia del Alma del Mundo se expande a través de múltiples composiciones que permiten comprender el proceso de individuación de un alma en un cuerpo. En efecto, se trata de una combinación entre el Alma del Mundo y la materia que provoca la división en múltiples cosas animadas. El ejemplo del Sol y el espejo expresa, en términos analógicos, el movimiento inmanente entre lo Uno y los múltiples fragmentos de realidad de ese Uno:

Cuando se rompe el único espejo, según la multiplicación de las partes, también se multiplican los sujetos de las almas y de los seres animados; de manera similar, si todas las partes se fusionaran nuevamente en una única masa, habría nuevamente un único espejo, una forma única, un alma única. (*OM*, [91], § 22, 1056)¹⁵

¹⁴ Al referirse al Alma del Mundo, Bruno explicita el origen de este concepto en una tradición pitagórica que se expresa en la poesía de Virgilio. Véase, por ejemplo, en *De causa, principio e uno* (DI, II, 244) y en *Lampas triginta statuarum* (*OM*, [92], § 24, 1059). Albanese (2000) enfatizará en la interpretación pitagórica de la poesía virgiliana en la obra de Bruno.

¹⁵ La imagen del espejo posee una riqueza expresiva que ha sido tomada en la tradición medieval y neoplatónica por diversos autores. Para un análisis más detallado de esta figura, véase Knox (2021, 292 y ss.).

En los múltiples fragmentos de la naturaleza se expresa este principio activo del Espíritu que mueve a todas las cosas. El universo y los animales particulares son una producción inmanente de la idea del alma en el Intelecto Primero. Ahora bien, como sugiere Knox (2021, p. 297), la división se produce entre el Alma del Mundo y la idea del alma en el Intelecto Primero, de la cual participan a su vez las almas individuales¹⁶. En efecto, si las almas individuales son apenas una instancia expresiva efímera del Alma del Mundo, el sistema moral del universo, la justicia que gobierna eternamente todas las cosas y, en particular, la idea de una perfección del alma por medio del ejercicio de la filosofía (ideas que son centrales en el pensamiento del nolano) no tendrían ningún sentido.

Sin embargo, el Alma del Mundo ejerce una acción mediadora que se representa en el amor como un gran Demonio (*magnus Daemon*) y Cupido duplicado (*geminus Cupido*), que permite la conexión, unión y orden. Al respecto, señala: “Por el amor, los contrarios devienen uno, la diversidad como unidad y todas las cosas en una totalidad universal” (*OM*, [93], § 28, 1060). Es el amor expresado por el Alma del Mundo lo que permite comunicar los niveles de la realidad como un furor inagotable que establece un vínculo que organiza las diferentes realidades y los contrarios en una unidad orgánica (véase Carannante, 2018, p. 220). Este movimiento de expansión del Alma del Mundo hace posible precisar aún más los conceptos de Intelecto, Mente y Espíritu:

El Intelecto, de hecho, posee el principio de razón; la Mente posee el principio de fecundidad y el Espíritu, a su vez, posee el principio de acción. Es él quien, permaneciendo inmóvil a sí mismo, da movimiento a todas las cosas, y por eso, con razón, se ha puesto aquel verso del poeta pitagórico: “en el principio era el cielo y la tierra”. (*OM*, [92], § 24, 1058)

De la lectura de *Lampas triginta statuarum* se deduce la importancia que adquiere la estructura racional e inmanente que Bruno analiza a partir de la tríada Alma del Mundo, Espíritu e Intelecto Primero. En este análisis, se enfatiza el movimiento productivo, compositivo y vincular entre los elementos de la tríada, a partir del movimiento del flujo y reflujo donde las diferencias surgen y, al mismo tiempo, remiten a una unidad absoluta. En efecto, si bien una primera

¹⁶ De acuerdo con Knox, Bruno podría haberse inspirado tanto en *Enéadas* (IV, 3), como en el resumen y comentario de Ficino a Plotino. Agrega: “la aporía más importante que planteaba Plotino se refería al estatuto ontológico de las almas individuales. ¿Son «partes» (*partes*) del «alma del Todo», un término que Ficino traduce como *anima universi* e identifica con el Alma del Mundo (*anima mundi*)?” (2021, p. 297). En este sentido, Bruno ofrecería una versión de la explicación de Ficino sobre esta aporía. De allí que, cuando Bruno se refiere a “alma particular” (*particularis anima*) no quiere decir que dichas almas sean consideradas como “partes” del Alma del Mundo, sino que, en la Mente divina se puede encontrar una razón común e ideal de las almas que incluye a individuos y a especies de almas. Por su parte, Mertens destaca la influencia del comentario de Ficino a las *Enéadas* en lo relativo a la distinción entre la memoria y la *mens* como facultad cognitiva más elevada (2018, p. 184).

aproximación nos podría llevar a sostener que la inmanencia deriva en cierto monismo (y en donde quedaría subsumida la dialéctica Todo-partes en el Uno, concebido como unidad originaria), sin embargo, también es cierto que Bruno plantea relaciones de concordancia y complementariedad a partir de las cuales el estatuto de lo individual no se disuelve. En este sentido, la noción de *relación* parece ser una clave para determinar la identidad entre la actualidad y la posibilidad en Dios, y su consecuente expresión en la infinitud de mundos, o, la centralidad que posee en su pensamiento la noción de vínculo.

3. LA DIMENSIÓN RELACIONAL: LA FIGURA DEL *DEMOGORGON*

En cierta forma, las categorías relacionales que permiten establecer los vínculos entre lo infinito y lo finito, están presentes en la obra bruniana y, al comienzo de nuestro trabajo intentamos enfatizar este aspecto a partir del análisis de la tríada Alma del Mundo, Espíritu e Intelecto Primero. Sin embargo, consideramos que Bruno le asigna un tratamiento particular a la relación en *Lampas triginta statuarum*, a partir de la representación figurativa del *Demogorgon*. En efecto, el *Demogorgon* representa, a nuestro juicio, una verdadera categoría ontológico-relacional, puesto que brinda los elementos esenciales para describir la continuidad entre lo infinito y lo finito en el ámbito inmanente de la realidad, a partir del movimiento expresivo de las modalidades ontológicas.

Demogorgon es una divinidad que Giovanni Boccaccio describe en su *Genealogie deorum gentilium libri* (publicado en 1532), y cuyos orígenes se remontarían a los antiguos dioses griegos. El *Demogorgon* se vincula, en el Renacimiento, al primero de los dioses, que, como su nombre lo indica, representa la sabiduría de la tierra¹⁷. Boccaccio lo describe de la siguiente forma:

Descrito, con suma majestad, el árbol de las tinieblas, se me apareció aquel antiquísimo antepasado de todos los dioses de los gentiles, por todas partes rodeado de niebla y oscuridad, y que caminaba en las entrañas de la tierra; Demogorgon, horrible de nombre, cubierto por una cierta palidez musgosa y de humedad descuidada, exhalando un olor a tierra

¹⁷ Si bien la representación del Demogorgon ha sido objeto de reappropriaciones clásicas y modernas, especialmente en la literatura alquímica (Landi, 1930; Matton, 1995), la presentación de Boccaccio parece ser aquella que mejor se refleja en varios autores del neoplatonismo renacentista como Marsilio Ficino, Ugolino Verino y León Hebreo. En el caso de León Hebreo, encontramos una referencia similar. En los *Diálogos del Amor* (escrito en 1535), Filón habla de Júpiter como causa conductora y conservadora de todas las cosas en el universo y, ante la pregunta de Sofía respecto a si era conocido por los poetas bajo otro nombre, afirma: “Le llamaban también Demogorgón, que significa dios de la tierra, es decir, del universo, o dios terrible, por ser el mayor de todos. Dicen que éste es quien produce todas las cosas” (Hebreo, 2002, 118).

sombrío y fétido, declarándose, más por palabras ajenas que por las propias, el padre del mísero principado de los dioses; y se detuvo ante mí, artífice de nueva empresa. (Boccaccio, 1998, p. 71)

Su apariencia expresa un origen telúrico, cuya sabiduría lo convierte en el artífice o demiurgo que, por su naturaleza daimónica, se constituye como el mediador entre la trascendencia divina y la materia. Bruno define la relación, a partir de la figura de *Demogorgon*, en los siguientes términos:

Demogorgon es el principio originario por el cual la naturaleza absoluta y autosuficiente procede a constituir la totalidad de las cosas posibles. Todas las cosas que existen reciben en este acto el ser y la existencia en virtud de la relación o de la actitud que esta naturaleza manifiesta, o mejor dicho, de aquella atención que, por así decir, la induce a constituir algo fuera de sí misma. (*OM*, [225], 1209-1211)

Por lo que puede deducirse que la noción bruniana de relación se comprende como un principio de autoconstitución de la realidad a partir de un movimiento inherente a la naturaleza. Sin embargo, al mismo tiempo, bajo el signo del Demogorgon, se despliega un significado más profundo en tanto que, como revela Miguel A. Granada, permite expresar “[...] una interesante convergencia del saber antiguo mítico, platónico y hebreo, en contra de la doctrina aristotélica de la quintaesencia” (1993, p. 60, n. 100)¹⁸. En tal sentido representa la matriz generativa y productiva de Dios, como principio y causa de todas las cosas.

Bruno enuncia las treinta modalidades o “estatuas” de la relación (véase en *OM*, [226-233], 1209-1219). Cada una de estas figuras o representaciones, le permite exponer didácticamente las características fundamentales de la tensión entre Dios y las creaturas. En primer lugar, si bien rechaza la relación de conversión entre la idea y lo ideado, reconoce la relación recíproca entre Dios y los seres humanos. En este sentido, no es lícito definir al ser humano como semejante a Dios, lo cual implicaría establecer una propiedad conmutativa entre desiguales.

¹⁸ La referencia más importante a la quintaesencia (*pémp̄tē ousia*) la encontramos en *De Caelo* (270b, 20-25), al referirse al éter (*Aithēr*): “Por ello, <considerando> que el primer cuerpo es uno distinto de la tierra, el fuego, el aire y el agua, llamaron éter al lugar más excelso, dándole esa denominación a partir del <hecho de> desplazarse siempre por tiempo interminable” (Aristóteles, 1996, p. 53). Como sostiene Granada, Bruno devuelve al viejo cosmos aristotélico “[...] a la nada verbal de la que había salido y es sustituido por una realidad cosmológica profundamente diferente, cuyo rasgo característico es la infinitud y la homogeneidad espacial y temporal (por tanto eternidad) de un universo necesario que es la autoexpresión de Dios” (Granada, 2001, p. 116). Tal es así que Granada considera que “[...] en su *Del infinito: el universo y los mundos* de 1584 escribe una especie de Anti-*De Caelo*” (Granada, 2001, p. 106). En un sentido similar, H. Védrine enfatiza en la necesidad bruniana de pensar la unidad del universo en un doble sentido: “[...] por una parte, una suerte de unidad horizontal del cosmos (el espacio infinito donde se mueven los mundos), por otra parte, una unidad ontológica donde todos los astros están en un mismo plano, porque están compuestos por los mismos elementos (es decir, por la misma materia)” (1967, p. 244).

Sin embargo, podemos decir que en Dios está contenida la idea de hombre. A partir de esta relación, Bruno establece distintas mediaciones (padre-hijo, generador-generado, eficiente y efecto, etc.) que permiten acceder al conocimiento del principio. Así llega al parágrafo XVIII, donde aborda la relación entre el principio en grado de conocer y el principio susceptible de ser conocido, para aclarar que se trata de una relación que se determina a partir de los diversos géneros de conocimiento que existen (según la naturaleza, según los sentidos, la fantasía, el conocimiento racional como facultad discursiva que conoce argumentos y, por último, el intelecto que conoce lo inteligible). Esta imagen parece actuar como un primer punto de referencia para establecer una mediación entre el conocimiento más elemental y el conocimiento inteligible: entre lo necesario y lo útil, la potencia y el acto, la forma y el acto, lo que contiene y lo que es contenido, etc. Se trata, en suma, de un conocimiento que se eleva hacia la perfección de lo inteligible (en una clara referencia que lo aproxima a Platón, Plotino y los diálogos renacentistas acerca del amor de Marsilio Ficino y León Hebreo).

Sin embargo, en el parágrafo XVI, Bruno desarrolla con una extensión mayor al resto de las estatuas, la relación entre posición-disposición, disposición-privación y positivo-privativo. Aquí también parece operar un punto de inflexión en el plano ontológico de las relaciones, ya que el concepto de disposición se utiliza “[...] para denotar la forma más perfecta que resulta de dos opuestos” (*OM*, [232], 1215). Por ello, se opone a la privación, en tanto que se entiende por ella a una forma menos perfecta y digna que su opuesto (el calor es la forma, mientras que el frío es la privación de la forma). La privación, en este caso, implica una renuncia de la forma, puesto que no es posible que dos formas sustanciales puedan coexistir simultáneamente en el mismo sustrato (véase, *OM* [232], 1217). Aun así, también la privación coincide con la forma en tanto principio de las cosas naturales. Bruno concluye que el principio esencial es materia y forma. Sin embargo, el concepto de forma se constituye según un doble significado: cuando se atribuye a la privación, se refiere a la forma, en tanto sustrato que deriva de su contrario, y se refiere al sustrato, en cuanto forma respecto a aquello de lo cual es forma. De ello se puede establecer el entramado relacional entre lo que produce y lo producido, y, especialmente, el proceso argumentativo que nos permite reconocer las realidades puestas en relación: la humanidad y el hombre, la verdad y lo verdadero, la bondad y lo bueno, etc.

En cada una de estas modalidades de la relación, podemos encontrar una serie de constantes que nos permiten deducir los elementos fundamentales del pensamiento bruniano y que lo distinguen tanto de los enfoques basados en una ontología cerrada (y por ende, fundada exclusivamente en el sujeto y la trascendencia) como de puntos de vista antropocéntricos. En ambos extremos, se elude la posibilidad de exponer la constitución vincular y relacional de los seres finitos con la realidad infinita.

La eficacia retórica requiere de estas mediaciones como modalidades que se adaptan a la definición y a las propiedades de la naturaleza. En este sentido, la mediación actúa al modo de un *vínculo* que permite expresar la plenitud de lo real a partir de símbolos que articulan los sentidos entre aquello que se define (sujeto) y las propiedades que se predicán de ella. Las mediaciones desplazan la atención a los aspectos formales de la proposición para elevar el aspecto vincular y relacional, a partir del símbolo-mediación (estatua). Este símbolo permite reconocer la verdad de aquello que se predica y potenciar el *ars inveniendi*, al incorporar imágenes que incrementan el conocimiento y el arte de memorizar cada aspecto de la realidad. Este aspecto se conecta con la necesidad de aclarar los juicios sobre las cosas y las modalidades que se expresan en ellos. Bruno presenta un ejemplo de ello a partir del juicio por el que se afirma que un ser humano es una sustancia compuesta de intelecto y materia y, a su vez, como una sustancia intermedia entre la naturaleza superior e inferior, y, por ello, como vínculo entre ambas. Ahora bien, este compuesto no se predica en términos de unidad absoluta y simple. Bruno enfatiza el aspecto relacional de las modalidades del ser que permiten predicar del hombre como sustancia, en tanto “[...] partes contraídas y compuestas, en coordinación, en la unión de partes contrarias o según otras razones que se deriven de estas. Por lo tanto, así como se dice uno, también se dice grande, poderoso, sabio; pues porque posee grandeza inteligible y sensible, potencia material e inmaterial, conocimiento sensible e inteligible” (OM, [408], 1434-1436).

Expresar el orden y concordancia de las modalidades del ser implica establecer una gradación en la escala de las sustancias. Para comprender esta gradación, Bruno apela al lenguaje analógico, pues “[...] la analogía se determina según un antes y un después de los objetos del discurso. En las entidades existentes se constituye según el principio de lo posterior y superior. Definimos, por tanto, la analogía como un ordenamiento” (OM, [412], 1440-1442). Este ordenamiento, en el caso de las estatuas, permite establecer distintos grados de argumentación siguiendo determinados artículos o principios. Así podríamos establecer principios generales (Saturno como principio original, Prometeo como razón eficiente y arquitecto, Vulcano como idea del Alma, Tetis como el Alma que gobierna y vivifica la materia, Sagitario como Alma que es el fin al cual se ordenan todas las partes de la materia, el Monte Olimpo como el Alma en tanto principio que figura y forma al cuerpo, etcétera) y principios que permiten establecer el carácter relacional del Alma con los distintos grados de la escala. De estos principios, nos detenemos en dos que, a nuestro juicio, expresan la potencia de la *relación* en el pensamiento bruniano: el *Campo de Juno* y el *Atrio de Demogorgon*.

La argumentación en torno al *Campo de Juno* plantea tres aspectos. En primer lugar, la posibilidad de establecer el tipo de *relación* que se establece entre el cuerpo y el alma como *relación* entre *forma* o *medios* y, en tal sentido, Bruno

sostiene que el cuerpo es la vía y el medio por el cual el alma puede realizar sus funciones específicas. En segundo lugar, se plantea la *relación* en términos de *encuentro* (*occursus*) y agrega Bruno: “Porque el alma se encuentra con el cuerpo, pero no emana del cuerpo; así como la luz no emerge de las tinieblas, sino que se infunde en las tinieblas” (*OM*, [425], 1460). Finalmente, la *relación* como *concurrencia* (*concursum*). Esta última permite establecer de qué manera el alma y el cuerpo concurren como dos sustratos que se encuentran unidos por el espíritu y, por lo tanto, establece un principio de unidad distinto al que se puede establecer a partir de las nociones de sustancia y accidente. En efecto, la *concurrencia* no se piensa en términos de inherencia y predicación, sino como encuentro que permite animar al cuerpo. La *relación* como *forma y vía*, *occursus* y *concursum* expresa, en tal sentido, la riqueza ontológica de las modalidades que se dan entre cuerpo y alma.

Respecto al *Atrio de Demogorgon*, Bruno establece otros tres aspectos de la argumentación. En primer lugar, entre aquello que depende de un fundamento ideal y la idea misma. En este sentido, la *relación* se expresa como *complexión* (*habitud* del alma a dirigir su mirada a Dios y “[...] conducirla hacia el abismo de la luz, para encontrar reposo en ella” (*OM*, [428], 1466). En un segundo lugar, en la *relación* entre el padre y el hijo. En efecto, el alma es hija de Dios, como, también puede decirse que el ser humano es hijo de Dios. Sin embargo, no existe ningún principio agente que se defina a sí mismo como padre de accidentes o de formas accidentales. Por eso, Bruno agrega “[...] decimos que es verdaderamente como padre en relación con un efecto unívoco, e indirectamente se dice a sí mismo como padre con respecto a lo que sólo es afín o similar a él” (*OM*, [428], 1466). Finalmente, aborda la *relación* entre la *complexión generada* y el *generador*. Aquí el alma revela su carácter subsistente como principio, que no puede ser susceptible de generación como alteración de la sustancia (como es el caso de las formas materiales físicas) o como paso del no ser al ser a partir de un acto sustancial.

CONCLUSIÓN

Estas aproximaciones al pensamiento de la inmanencia en la filosofía de Giordano Bruno nos permitieron extraer algunas conclusiones con relación a uno de los temas más controvertidos de su obra: la comprensión de la infinitud de Dios y la infinitud del universo. Para ello, indagamos en el concepto de “relación” que nuestro autor desarrolla en *Lampas triginta statuarum* con un particular enfoque, donde la retórica y la magia convergen para dar cuenta de la vinculación entre lo infinito y lo finito. A partir de la imagen mitológica del *Demogorgon*, el pensador nolano establece una serie de mediaciones que descubren el entramado relacional entre la infinitud de Dios, la infinitud del Universo y las cosas finitas.

En tal sentido, este acercamiento nos abre el camino para determinar en qué grado la metafísica del infinito bruniano puede interpretarse desde una *ontología de la relación*, es decir, en un modelo ontológico que nos permita pensar la relación entre lo infinito y lo finito a partir de la inmanencia¹⁹. Como hemos observado, en Bruno conviven la inmanencia y trascendencia: la subsistencia de Dios se expresa en infinitos rostros o simulacros que revelan la infinitud divina en todas las cosas. Quizás la mejor síntesis de este problema lo expone, con lucidez, Ingegno, al sostener que “[...] el centro de la reflexión de Bruno no era el problema de la inmanencia de lo divino en cuanto tal, sino el de la correcta relación entre inmanencia y trascendencia, que debían ser consideradas en su relación de vínculo indisoluble y de inescindible complementariedad recíproca” (1978, p. 60). La figura del *Demogorgon*, en tal sentido, nos invita a pensar los vínculos recíprocos entre Dios y el mundo a través de la relación como categoría clave en el pensamiento de Bruno.

¹⁹ A partir de Aristóteles, el problema de la *relación* como categoría ontológica ha sido objeto de diversas disputas en la filosofía medieval. Durante el s. XIII y comienzos del s. XIV, la relación se encuentra íntimamente vinculada a los diferentes problemas de interpretación filosófica y teológica que surgen a partir de la doctrina de la Trinidad. En tal sentido, J. Schaaf (1966), sostiene que la filosofía debe considerarse intrínsecamente como una *ciencia de la relación* (*Beziehungswissenschaft*), ya que el *ens minimum* no es un objeto más entre otros objetos, sino que la *relación* se revela como lo trans-objetivo en cuanto tal. Por esta razón, afirma Schaaf, la “*naturaleza trans-objetiva de la relación*” es el punto de partida de la filosofía, dado que expresa aquello que es lo más elemental y, por ello, quizás menos explícito (277 y ss.). Sobre la relevancia de la categoría de la relación en el pensamiento medieval y en la modernidad temprana, véase Henninger (1989).

BIBLIOGRAFÍA

- Albanese, L. (2000); “Bruno, Virgilio e lo Spirito Santo”. En *Bruniana & Campanelliana*, Vol. 6, N° 1, pp. 181-188.
- Aristóteles (1996); *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Traducción de Daniel Riaño Rupilanchas. Madrid: Gredos.
- Boccaccio, G. (1998); *Tutte le opere*. Milan: Mondadori.
- Bruno, G. (1958); *Dialoghi italiani*. Roma: Sansoni.
- (1980); *Opere Latine*. Turín: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- (2003); *Opere Magiche*. Milán: Adelphi.
- (2009); *Opere Mnemotechniche. Tomo secondo*. Milán: Adelphi
- Carannante, S. (2014); “Statua”. En Ciliberto, M. [dir.]; *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*. Pisa: Edizioni della Normale.
- (2018); *Unigenita natura. Dio e Universo in Giordano Bruno*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Ciliberto, M. (1990); *Giordano Bruno*. Roma-Bari: Laterza.
- Dall’Igna, A. (2018); “La dottrina metafisica delle statue nella Lampas Triginta Statuarum di Giordano Bruno” en *Lettere Italiane*, LXX, N° 2, pp. 229-253.
- Falcioni, M. (2002); “Cusano e Bruno: Considerazioni al margine de *Aspekte der Epochenschwelle*”. En Thurner, M [ed.]. *Nikolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni*. Berlin: Akademie Verlag.
- Firpo, L. (1993); *Il proceso di Giordano Bruno*. Roma: Salerno Editrice.
- Granada, M. A. (1993); “Sobre algunos aspectos de la Concordia entre *prisca theologia* y cristianismo en Marsilio Ficino, Giovanni Pico y León Hebreo”. En *Daimon, Revista de Filosofía*, N° 6, pp. 41-60.
- (1994); “Il rifiuto della distinzione fra «potentia absoluta» e «potentia ordinata» di Dio e l’affermazione dell Universo Infinito in Giordano Bruno”. En *Rivista di Storia della Filosofia (1984-)*, Vol. 49, N° 3, pp. 495-532.
- (2001); “Giordano Bruno y el final de la cosmología aristotélica”. En AA.VV. *Galileo y la gestación de la ciencia moderna. Acta IX*. Canarias: Consejería de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias y Fundación Canaria Orotavia de Historia de la Ciencia, pp. 97-118.
- Hebreo, L. (2002); *Diálogos de amor*, Madrid: Tecnos.
- Henninger, M. (1989); *Relations. Medieval Theories 1250-1325*. New York: Oxford University Press.
- Ingegno, A. (1978); *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze: La Nuova Italia.
- Knox, D. (2013); “Bruno: Immanence and Transcendence in *De la Causa, Principio et Uno*, Dialogue II”. En *Bruniana y Campanelliana*, XIX, 2, pp. 463-482.

- (2021); “The World Soul and Individual Souls. Two notes on Giordano Bruno’s *Lampas triginta statuarum*”. En Traversino Di Cristo, M. [dir]., *Giordano Bruno. Law, Philosophy, and Theology in the Early Modern Era*. Paris: Classiques Garnier, pp. 275-300.
- Landi, C. (1930); *Demogorgone. Con saggio di nuova edizione delle «Genealogie Deorum Gentilium» del Boccaccio e silloge dei frammenti di Teodoro*, Palermo: Remo Sandron.
- Lucentini, P. [ed] (2002); *El libro de los veinticuatro filósofos*. Madrid : Siruela.
- Matton, S. (1995); “La figure de Démogorgon dans la littérature alchimique”. En Kahn, D y Matton, S. (éds), *Alchimie : art, histoire et mythes*, Paris-Milan : SEHA ARCHE, pp. 265-346.
- Mertens, M. (2018); *Magic and Memory in Giordano Bruno. The Art of a Heroic Spirit*. Leiden: Brill.
- Molgaray, D. (2015); *La concepción cusana de la potencia y su proyección en la filosofía de Giordano Bruno*. Disponible en <https://www.te-seopress.com/nolano>
- Mondolfo, R. (2004); *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*. Bs. As.: Losada.
- Papi, F. (1968). *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*. Firenze: La Nuova Italia.
- Platón (2010); *Timeo. Edición bilingüe de José María Zamora Calvo*. Madrid: Abada.
- Plotino (1998); *Enéadas V-VI*. Traducción de Jesús Igal. Madrid: Gredos.
- Schaff, J. (1966); „Beziehung und Beziehungsloses (Absolutes)“ en *Subjektivität und Metaphysik, Festschrift für Wolfgang Cramer*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1966, pp. 277-289.
- Schuster, M. (2001); *La noción de inmanencia en la filosofía de Giordano Bruno* [Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la FFyL de la Universidad Nacional de Buenos Aires en Filosofía]. Bs. As., Universidad Nacional de Buenos Aires. Disponible en http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/8927/uba_ffyl_t_2001_802412.pdf?sequence=1&isAllowed=y (Última consulta: 09/11/2021).
- Stamatellos, G. (2017); “Plotinus’ concept of matter in Giordano Bruno’s *De la causa principio et uno*”. En *British Journal for the History of Philosophy*, pp. 1-15.
- Tirinnanzi, N. (2003); “La composizione della *Lampas triginta statuarum*” en Canone, E. (ed.), *La filosofía di Giordano Bruno: problemi ermeneutici e storiografici, Convegno Internazionale, Roma, 23-24-ottobre 1998*, Roma: Leo S. Olschki.
- Védrine, H. (1967); *La conception de la nature chez Giordano Bruno*. Paris: Vrin.
- Yates, F. (1983); *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona: Ariel.
- (2005); *El arte de la memoria*. Madrid: Siruela.