

El secreto de la reminiscencia en el orfismo y en Platón: seis aproximaciones hermenéuticas para una nueva *aletheiología*

Diego Pintado
Investigador Independiente
Buenos Aires, Argentina

Los conceptos de reminiscencia y memoria en Platón son inseparables, remitiéndose por ello el uno a lo otro indisociablemente. Estamos ante un tema de suprema e ineludible importancia para comprender a Platón y su filosofía, aunque también para comprender a la sabiduría de los antiguos. Toda la filosofía platónica está estructurada y asentada en su concepción de la memoria y reminiscencia, tan particular, y que sigue despertando el asombro todo aquel que escucha acerca de la teoría de la reminiscencia por primera vez.

Antes que nada, intentaré esclarecer, a modo de punto de partida, las concepciones que tenemos de la memoria, de lo que es la memoria, y la reminiscencia y el recuerdo, que son las mismas que aplicamos en nuestra comprensión habitual de la filosofía platónica.

Uno de los diccionarios más consultados de nuestro idioma (Diccionario Enciclopédico Salvat), define a la memoria como “facultad de recordar”; más adelante añade un sentido con el que se puede utilizar esta misma palabra en informática: “elemento esencial de almacenamiento de información”. Otro diccionario, el más consultado, define: “facultad psíquica por medio de la cual se retiene y recuerda el pasado” (DRAE).. Sin dudas, en nuestra concepción general parece más adecuada la acepción informática: un receptáculo de almacenamiento —de datos, imágenes, sensaciones, impresiones, conocimientos...

Lo que intentaré demostrar es que no es ésta, justamente, la concepción de reminiscencia/memoria que tenían los antiguos. Me ocuparé, en particular, de esta concepción entre los adeptos e iniciados a aquella religión a la que pertenecen estos rasgos doctrinales

específicos, a saber: la divinización de la memoria/reminiscencia y lugar eminente en la realización espiritual del iniciado. Junto a esto, intentaré brindar algunas aproximaciones hermenéuticas a fin de proponer una nueva *aletheiología* útil como guía para los estudios tanto de las tradiciones órficas y pitagóricas como de las doctrinas platónicas del *Fedón*.

Este proyecto para una nueva teoría de la verdad, en sentido estricta y restrictivamente griego, requiere de una resignificación del concepto, no sólo de *alétheia*, sino de *anamnesis* y *mnemosyne*.

1. Una consideración preliminar respecto a la cuestión del orfismo y Platón

Hay una tendencia cada vez más asentada a aceptar la presencia —preponderante, por cierto— del orfismo en la doctrina platónica. Quizá sea inobjetable esta presencia, pero también son inobjetables algunas ausencias: ausencia de claridad y certezas, evidencias, definiciones y delimitaciones.

Hace un siglo atrás, algunos filólogos y helenistas renombrados eran de una opinión muy contraria a la vigente hoy en día. Francesc Casadesús Bordoy, en al menos dos artículos que he tenido oportunidad de revisar (*Orfeo y orfismo en Platón* y *Orfismo: usos y abusos*), afirma que no existió nunca un movimiento órfico organizado, y da cuenta de “ilustres filólogos” (entre ellos, menciona a Wilamowitz) que “...llegaron a negar la existencia en Grecia de ningún movimiento que pudiera ser calificado como ‘órfico’”. También Eggers Lan descarta y ve innecesario asociar a “cultos órficos” la “evidente influencia de religiones iniciáticas” en el *Fedón*. En este punto Eggers Lan parecería inclinado a adoptar la actitud prudente de pensar que todo aquello que damos el rótulo de “órfico” no es otra cosa, nada más y nada menos, que el aspecto esotérico, secreto, iniciático, de la religiosidad griega. En mi criterio, es lo que pienso: que estamos frente a un aspecto paralelo, oral, reservado y guardado, que incluso debió estar ya presente en la Grecia de Homero, pero que nunca sale a la superficie sino mediante parábolas, mitos, insinuaciones o evocaciones poéticas.

Lo que es evidente es que no parece haber una definición muy satisfactoria que delimite qué es el orfismo y qué *no es* el orfismo. Cualquier himno religioso griego que evoque la inmortalidad del alma no puede ser tomado como testimonio de una religión órfica. Tampoco me parece sensato ni razonable desde un punto de vista científico, ni académico,

atribuir el monopolio de “la inmortalidad del alma en Grecia” a una hipotética religión que designamos como “orfismo”, que ni siquiera podemos establecer si se trata de una religión o de un secta dentro de una religión, o de rama iniciática y esotérica, o de una rama secreta, o herética dentro de la religión griega, o de un mito evocado por filósofos y poetas “divinos”, como Pitágoras o como Píndaro. Incluso Thomas Taylor, traductor y poeta británico de la *Himnos órficos*, menciona a varios Orfeos, como si ciertos poetas divinos hubieran sido las sucesivas personificaciones o *avatares* de Orfeo —en el sentido hinduista de la palabra *avatara*.

Percibo una tendencia simplista a reforzar hipótesis que nunca han sido probadas, o por lo menos, nunca fueron definidas en términos nítidos, fuertes, inequívocos, esenciales, documentales; creo que existe un riesgo de caer fácilmente en un uso y abuso terminológico, similar al que se le da a conceptos tales como el de “religión misteriosa”, “hermetismo”, “caldeos”, “gnósticos”, “esenios” y demás. No me ocuparé aquí de eso, pero creo es preciso redefinir estos términos, repensarlos.

Dicho esto, se tomará en este brevísimo trabajo al concepto de memoria y reminiscencia como objeto de estudio, reflexión, interpretación y comparación: entre la tradición iniciática, identificada por algunos estudios con aquella que es designada como “órfica”, y pasajes esenciales la escatología platónica, en especial en el *Fedón*.

2. Aproximación hermenéutica I: Reminiscencia y el *principio antrópico*

Esta primera aproximación propone al *acceder a lo real* como *recuperación de lo real*, y propone al *conocer* como *recobrar lo latente*.

El *principio antrópico* en la ciencia contemporánea sostiene un punto de partida epistemológico básico, que consiste en fundamentar todo conocimiento, o teoría, sobre la base de un conjunto de condiciones implícitas en la existencia del ser humano. Es decir: todo conocimiento científico será siempre conocimiento humano, y todo conocimiento humano no puede darse sino en el hombre, y el hombre no puede darse sino bajo ciertas condiciones muy específicas y determinadas. Ocurre que estas condiciones son tantas y tan complejas, y tan precisas, que descubrimos que se termina configurando una suerte de determinismo, y que

nuestro margen de posibilidades alternativas a lo que es, a lo que fue, y a lo que conocemos, son mucho más restringidas de lo que imaginábamos.

Así, difícilmente pueda concebirse a una humanidad que desconozca lo que es el agua, o lo que son las plantas, los peces, los animales; difícilmente no alcancemos alguna vez a descubrir/inventar camas, ya que el ser humano tiene que dormir, o no alcancemos alguna vez a descubrir/inventar lanzas y el arco y la flecha, y la red, ya que el ser humano tiene que alimentarse, o no alcancemos a descubrir/inventar alguna vez los instrumentos musicales de viento o cuerda o percusión, o no alcancemos a descubrir/inventar el clavo y el martillo y la rueda, o no alcancemos alguna vez a descubrir/inventar organizaciones sociales, compromisos, comercio, pactos, parlamentos, cantos, devociones, asociaciones, agrupaciones, escritura, códigos, narraciones, libros, discursos, conceptos abstractos, mitos, cosmogonías, dudas existenciales, hallazgos astronómicos, etc. Visto así y así contemplado, imaginando una humanidad que muere y renace periódicamente a lo largo de eones de millones de años, una y otra vez, ¿no podría hablarse, apropiadamente, de una *reminiscencia* cuando creen descubrir/inventar por primera vez todas esas cosas? Indiscutiblemente es una reminiscencia, pero no el sentido de extraer datos de un almacén informativo guardado dentro del cerebro, sino como desarrollo de condiciones, como desenvolvimiento de un potencial, como hacer patente algo que ya se encuentra latente: como una *recuperación*.

Entonces, cuando uno descubre lo que es el tiempo y la verdad, cuando uno descubre que esta vida está poblada de misterios, cuando descubre el asombro, la perplejidad y el silencio cósmico ¿no es una reminiscencia de sí mismo, una reminiscencia de lo más íntimo de nuestro ser? ¿No estamos *recobrando* algo de nosotros mismos que permanecía ausente y borrado? ¿Éramos hasta ese momento ignorantes, antes de descubrir eso, o más bien nos habíamos olvidado de nuestra propia esencia?, es decir ¿teníamos perdida y oculta nuestra propia imagen?

3. Aproximación hermenéutica II: Reminiscencia como juicio analítico

Si descartamos —como estimo sensato y necesario— la interpretación corriente de memoria, “memoria” como almacén de datos, se impone concebir a la reminiscencia platónica

como un gran juicio analítico, por decirlo en términos kantianos. Estaríamos ante una forma de investigación filosófica de lo real —una actitud epistemológica— en la que se añade efectivamente nuevo conocimiento en tanto desarrollamos estos juicios explicativos —que son a la vez extensivos. *Añadirse* significa: se descubre, se desenvuelve, se rescata de la sórdida ignorancia que embota nuestra visión de lo real. *Juicio* significa inquirir, indagar, mientras que *explicativo* significa hacer-decir y obligar-a-mostrar: sería un extraer aquello que no muestra, aquello que se guarda, aquello que oculta —pero que yace: latente, porque no hay nada que no esté sino latente. De manera que la gran reminiscencia vendría a ser un gran juicio analítico pero no entendido con la escisión y las limitaciones kantianas, sino íntegro y sin límites: como extraer de lo real lo que la realidad encubre. Y sabemos, como dijo Heráclito, que gusta ocultarse.

4. Aproximación hermenéutica III: *Mnemosyne* como la memoria de Giordano Bruno

La memoria en Giordano Bruno es orden y retención, pero ante todo disposición ordenada. El mago de bruno se convierte en un demiurgo de su mundo espiritual: es el dios de su microcosmos. Hay muchos secretos e implicaciones escondidas en estos principios, pero Bruno es a menudo confuso y a la vez reticente; a veces cuesta distinguir en qué momentos Bruno sabe callar y en qué momentos Bruno es inentendible y falto de claridad. Lo más probable es esté evitando ser demasiado explícito.

La memoria para esta tradición tampoco tiene que ver con nuestro concepto de memoria como receptáculo de datos, informaciones, fragmentos de texto para aprobar exámenes, definiciones de diccionario enciclopédico, canciones, caras, nombres, mecanismos, fórmulas algebraicas, etc. Nada de eso: nada más lejos que eso. Este modelo de memoria es contraria no solamente a la memoria de los renacentistas sino también a la memoria de Platón y contraria a la memoria que quiso proteger el rey egipcio frente a Teuth.

Dice Frances Yates en *El arte de la memoria*:

...el sistema avanza por las ruedas de la memoria, formando y reformando, a partir del plano celeste, los patrones del universo. Y el poder para realizarlo depende de la

filosofía hermética, en la que el hombre tiene un origen divino y está orgánicamente relacionado con los Gobernantes astrales del mundo. En “tu naturaleza primordial” las imágenes arquetípicas existen en confuso caos; la memoria mágica las aparta del caos y restaura su ordenación; devuelve al hombre sus poderes divinos.

5. Aproximación hermenéutica IV: *Mnemosyne* como *Gestalt*

La palabra *Gestalt* se traduce por “forma”, “figura” o “imagen”. En psicología científica quiere decir algo muy específico: remite a una totalidad captada. Según esta vertiente de la psicología, no aprehendemos partes del todo ni captamos un todo de manera gradual, sino que siempre captamos una totalidad, y luego la enriquecemos, o modificamos, o transformamos, pero siempre nos es dado un todo, nunca una parte, nunca un fragmento. Así, por ejemplo, ningún ser humano tendría una cosmovisión incompleta, o “una parte” de una cosmovisión, sino que todos poseen una cosmovisión total, entera, por más que ésta sea distorsionada, precaria, empobrecida o con grandes ausencias y lagunas ontológicas y conceptuales y explicativas.

Una figuración de lo real disminuida y rudimentaria sería como habitar en una fosa o en el fondo de un pozo, y creer que el mundo es tan grande como el espacio de la fosa y que todas las estrellas que existen son las escasas estrellas que alcanzamos a ver desde ese pozo.

Nuestra propuesta sería conjeturar la posibilidad hermenéutica de ver en *Mnemosyne* al estadio más sublime, perfecto y desarrollado de la *Gestalt*, o sea, el descubrimiento completo de lo real, su más plena, inmaculada y deslumbrante desnudez. Todo conocimiento o descubrimiento sería como pulir o limpiar un espacio oscuro de nuestra *Gestalt*, o sea, de nuestra imagen de lo real, que iría recobrando luz y nitidez en todas sus áreas. Y por lo tanto, el alma —que es una imagen de lo real— estaría recobrándose a sí misma, rescatándose a sí misma de su propio olvido, y así se comprenden de una manera clara e inequívoca las enigmáticas palabras de Heráclito (DK B 115):

ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὖξω.

...del alma es aquella imagen que se acrecienta a sí misma

6. Aproximación hermenéutica V: ¿las cavidades que menciona la mitografía del *Fedón* describen metafóricamente un estado *aletheiológico* del alma?

La mitografía del *Fedón* describe una geografía o topografía que en principio conviene llamar *cosmológica*. En realidad, se trata de una imagen del mundo, en el sentido más profundo y más amplio; Platón, o la tradición que él está recreando, nos brinda una obra de arte, como un gran mural que debemos contemplar con el ojo del alma. No sería extraño que en esos centros iniciáticos existieran efectivamente murales destinados a la contemplación del neófito. En esta representación encontramos esa imagen del mundo donde debe ser situada nuestra realidad, que parece estar describiéndola en términos metafóricos pero de una manera muy clara y sistemática: el subdesarrollo de nuestra memoria, esto es, nuestro precario desarrollo *aletheiológico*, nos sitúa no en la superficie del mundo ni mucho menos en la cúspide, sino en una lúgubre y estrecha cavidad en la tierra, y creemos que eso es todo lo que hay, toda la realidad que existe; o inclusive, aún sospechando que hay algo más, no podemos verlo ni aprehenderlo, y nuestro mundo es restringido por los límites de nuestra ignorancia, que aquí debe ser entendida como subdesarrollo *aletheiológico*. En *Fedón* 109b 3 nos dice Platón: "...habitamos en una pequeña porción, viviendo entorno al mar como hormigas o ranas entorno a una charca"

Es decir: sabemos de la realidad lo mismo que una rana sabe del mundo; nuestro espectro de alcance de conocimiento de lo real es tan pequeño como el que conoce y habita una hormiga. Cada uno, asimismo, vive en su propia cavidad, o sea, en su propia distorsión y precariedad, en una porción de lo real reducida, estrecha, y la vasta e inconmensurable totalidad del ser le está oculta:

Pues eso mismo nos está ocurriendo también a nosotros. Porque viviendo en alguna concavidad de la tierra creemos vivir encima de ésta, y llamamos cielo al aire, como si éste fuera el cielo y los astros se movieran en él. Y éste es el mismo caso: por debilidad y pesadez no somos capaces nosotros de avanzar hasta el confín del aire. Por que si alguien llegara a lo más alto de éste o volviéndose alado remontara a su límite, vería al sacar la cabeza, al modo como los peces sacando la cabeza <de las aguas> ven las cosas de acá, así éste vería las cosas de allá, y en caso de que su naturaleza fuera capaz de resistir la contemplación, conocería que aquél es el cielo de verdad y la verdadera luz y la tierra en

sentido propio. Pues esta tierra, y las piedras, y todo el terreno de aquí, están corrompidos y corroídos, como las cosas del mar a causa de la salinidad, y allí no se produce en el mar nada digno de consideración ni, por decirlo en una palabra, nada perfecto (109d 10 - 110a 15)

¿Por qué están corrompidas y corroídas las cosas? Desde nuestra propuesta hermenéutica *aletheiológica*, la corrupción y corrosión no se debe a una degradación/caída de lo espiritual a lo material, ni a una solidificación, ni una imperfección en la copia de un modelo: la corrupción y la corrosión está dada por la pobreza de nuestra memoria, por la débil adquisición espiritual y epistemológica de nuestra imagen de las cosas, por la debilidad de esa imagen y su escaso desarrollo, por la incompletitud de nuestra imagen de lo real, y su fragmentariedad.

¿Podríamos sostener que estas imágenes mitográficas son, tal vez, más bien, una *aletheiografía*, una cartografía de la realidad, un mapa de nuestro desarrollo de la imagen de lo real?

7. Aproximación hermenéutica VI: ¿la vida *post mortem* descrita en el *Fedón* está refiriendo a la muerte del cuerpo?

El diálogo manifiesta un pesimismo insalvable respecto al cuerpo: con él no es posible llevar una vida sabia, austera, impasible, pero tampoco podemos obtener conocimiento de lo real. El cuerpo es un obstáculo no solamente para la vida espiritual: es también un impedimento epistemológico. Este pesimismo ha tenido consecuencias ascéticas en la historia de las religiones: el hinduismo y el cristianismo dan testimonio de ello, donde se han dado inclusive prácticas de autoflagelación y mortificación. Platón, a simple vista, parecería estar en esa línea, al menos en este diálogo; no está proponiendo eso, desde ya, pero parece ver en el cuerpo un obstáculo insuperable.

Pero hay algunas palabras veladas en estos pasajes. Es muy probable que la muerte y la purificación signifiquen algo muy diferente; es muy probable que estemos frente a otro nivel de lectura —palabras que tienen que ser leídas en clave esotérica:

Conque, en realidad, tenemos demostrado que, si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse de él y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma. Y entonces, según parece, obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría, una vez que hayamos muerto, según indica nuestro razonamiento, pero no mientras vivimos. Pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos. Porque entonces el alma estará consigo misma separada del cuerpo, pero antes no. Y mientras vivimos, como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere. Y así, cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo, según lo probable estaremos en compañía de lo semejante y conoceremos por nosotros mismos todo lo puro, que eso es seguramente lo verdadero. Pues al que no esté puro me temo que no le es lícito captar lo puro (66e - 67b 5).

Estamos frente a un lenguaje inequívocamente esotérico. Se insiste en dos cosas: muerte y pureza. Pureza debe entenderse aquí como la plenitud del ser: la pureza es la desnuda verdad, es el desocultamiento —es *alétheia*. Pero sólo es dado que se nos revele si estamos puros, y además, en otro pasaje, remarca que la sabiduría sólo puede adquirirse en el Hades (68b 1). O sea: si nuestra alma está despojada de impedimentos y limitaciones. Para ello es necesaria la muerte, nos dice Platón. ¿Y qué es la muerte? Es “...la separación y liberación del alma del cuerpo” (67d 1-5). Y aquí, en este punto, interviene, en mi opinión, una clara insinuación para los iniciados: la muerte necesaria, esa muerte que es *conditio sine qua non* para la pureza y la revelación de la verdad, es la muerte iniciática —y sólo hay muerte si hay *katábasis*, descenso al infierno. Es aquella muerte simbólica y ritual que persiste incluso hoy día, pero que originariamente exigía del neófito mucho más que un símbolo sino más bien, en efecto, una muerte interior, una renuncia a una vida, y el comienzo desprendido y despojado de una vida nueva —la vida de retiro y austeridad que nos cuentan llevaban los iniciados pitagóricos, o la vida de soledad y despojo que llevó Heráclito, o un poco más, el propio Buda.

En otras palabras: si damos por hecho que Platón fue un iniciado —en sus viajes a Egipto o al sur de Italia, en sectas órficas, o donde fuese— estamos autorizados a interpretar

estos pasajes de una manera muy distinta, resolviendo así aquellos rasgos doctrinales tan difíciles de aceptar, y tan irracionales y poco filosóficos, tan contrarios al espíritu reflexivo que recorre los diálogos, como concebir a un alma que luego de la muerte física viaja al Hades a desarrollar sabiduría. Ninguna tradición esotérica afirmó jamás una cosa así. Las almas que tras la muerte física se dirigen al Hades es para hundirse en el largo sueño de la penumbra para recibir algún día un destino nuevo, un nuevo nacimiento, acorde con el balance de sus méritos y faltas.

Conclusión

Con lo visto y transitado hasta aquí, en este sucinto análisis indagatorio y descriptivo, pueden verse alterados o transformados conceptos como el de ignorancia o conocimiento, que han de ser vistos como lo vedado por el olvido, en un caso, y en el otro como lo *des-encubierto* por reminiscencia, donde el alma no hace más que descubrirse a sí misma, y a través de sí misma al alma de lo real.

El alma dentro del cuerpo pierde su memoria interior y espiritual, y adopta la memoria de los ojos exteriores. Esta memoria y estos ojos habitan en el mundo de las sombras: todo en la mente se sucede vertiginoso, efímero, deformado, fragmentario, como un sueño, y nuestra vida mental-cognitiva un agitado flujo, fantasmagórico, sin orden ni estabilidad ni plenitud ni forma.

El olvido es entonces un no-ver, una imposibilidad de *asir* lo real, de retenerlo; es perder de vista lo latente, es ignorar realidad. El olvido debe comprenderse como estrechez, limitación y carencia; como precariedad e incompletitud.

Podemos concebir al mundo en el que vivimos —en el que no podemos retener más que una realidad constituida de imágenes fugaces y distorsionadas, una estructura de lo real conformada por figuraciones disminuidas, inconsistentes, mudables— como el reducto oscuro y limitado de una caverna, donde no vemos más que inestables sombras y formaciones reflejadas, trozos incompletos de la realidad, vestigios de un todo que nunca aprehendemos, figuras empobrecidamente abstraídas de sus formas plenas y originales. El mundo pleno es el universo total, ordenado por el Ojo-Arquitecto, vívido, completo, íntegro, rebosante de

significados que estructuran como albañiles la arquitectura global, apropiadamente localizados, y dividido todo por un orden perfecto, lógico, previsible, derivable, correspondiente con su imagen, su nombre y su sentido.

Bibliografía

Allen, R. E. «Anamnesis in Plato's "Meno and Phaedo"». En *The Review of Metaphysics*, Vol. 13, Philosophy Education Society, 1959.

Bernabé, Alberto. «Parménides y el orfismo». Exposición en Sociedad Ibérica de Filosofía Griega, 2003.

Bernabé, Alberto. *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*. Abada Editores, Madrid, 2011.

Bruno, Giordano. *Mundo, magia, memoria*. Trad. Gómez de Liaño, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

Casadesús Bordoy, Francesc. «Orfeo y orfismo en Platón». Disponible en: www.raco.cat/index.php/Taula/article/download/70994/96678.

Casadesús Bordoy, Francesc. «Orfismo: usos y abusos». En *Koynós Lógos*. Murcia, 2006.

Eberz, Otfried. *Sophia-Logos und der Widersacher*. Lucia Eberz, Munich, 1978.

Gómez de liaño, Ignacio. *El círculo de la sabiduría: diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*. Siruela, Madrid, 2005.

Hoeschen, Andreas. «Anamnesis als ästhetische Rekonfiguration». En *Erinnerung, Gedächtnis und Wissen*, G. Oesterle (ed.), Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2005.

Platón, *Fedón*. Trad. García Gual, Carlos. Gredos, Madrid, 1986.

Rossi, Paolo. «Le arti de la memoria: Rinascite e trasfigurazione», en L. Bolzoni-P. Corsi (eds.), *La cultura della memoria*, 34-33, Bologna, 1992.

Velázquez Fernández, Héctor. «Finalidad y principio antrópico entre la filosofía y la ciencia».

En *Seminario de profesores* (conferencia), Facultad de Filosofía, Universidad

Panamericana, agosto 25, 2003. [en línea: [http://](http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/4428/1/171_6.pdf)

dadun.unav.edu/bitstream/10171/4428/1/171_6.pdf]

Yates, Frances. *El arte de la memoria*. Trad. Gómez de Liaño, I. Siruela, Madrid, 2005.

Yates, Frances. *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona, Ariel, Barcelona, 1983.