

El concepto de *anima mundi* en el Renacimiento: Nicolas de Cusa, Marsilio Ficino y Giordano Bruno

Agustín Bianchi

Instituto de Ciencias, Universidad Nacional de General Sarmiento - CONICET.  

<https://doi.org/10.5209/inge.99129>

Recibido: 16/11/2024 • Revisado: 03/01/2025 • Aceptado: 26/07/2025

ES Resumen. El presente artículo tiene como propósito estudiar el tratamiento del concepto de *anima mundi* en tres filósofos clave del pensamiento renacentista: Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino y Giordano Bruno. Para ello, se analizará la concepción cusana de *anima mundi* en sus obras *De docta ignorantia II* (1440) e *Idiota. De mente* (1450). A continuación, se estudiará el lugar del alma del mundo en la ontología ficiniana en algunos pasajes de obras como *De amore* (1469), *Theologia platonica* (1482) y el tercer libro de *De vita triplici* (1489). Por último, se examinará la recepción del concepto platónico de *anima mundi* en la filosofía naturalista del Nolano, principalmente a partir de la lectura del *De la causa, principio et Uno* (1584) y del *Lampas triginta statuarum* (1586), complementándola cuando sea relevante con consideraciones extraídas de otras obras de su producción italiana y latina. Con esto se pretende analizar las continuidades y transformaciones del concepto de *anima mundi* en los tres filósofos mencionados.

Palabras clave: Alma del mundo, Giordano Bruno, Marsilio Ficino, Nicolás de Cusa.

EN The concept of *anima mundi* in the Renaissance: Nicholas of Cusa, Marsilio Ficino and Giordano Bruno

EN Abstract. The purpose of this article is to study the treatment of the concept of *anima mundi* in three central figures of Renaissance philosophy: Nicholas of Cusa, Marsilio Ficino, and Giordano Bruno. To achieve this, I analyze Cusa's conception of *anima mundi* in his works *De docta ignorantia II* (1440) and *Idiota. De mente* (1450). Subsequently, I study the place of the World Soul in Ficinian ontology in selected passages of works such as *De amore* (1469), *Theologia platonica* (1482) and the third book of *De vita triplici* (1489). Finally, I examine the reception of the Platonic concept of *anima mundi* in the natural philosophy of Giordano Bruno, mainly from the reading of *De la causa, principio et Uno* (1584) and *Lampas triginta statuarum* (1586), complementing it when relevant by considerations from other works in his Italian and Latin production. The aim is to analyze the continuities and transformations of the concept of *anima mundi* in the three philosophers mentioned.

Keywords: World Soul, Giordano Bruno, Marsilio Ficino, Nicholas of Cusa.

Sumario. 1. Introducción. 2. El alma del mundo en la filosofía de Nicolás de Cusa. 3. El alma del mundo en la filosofía de Marsilio Ficino. 4. La recepción del concepto de *anima mundi* en la filosofía de Giordano Bruno. 5. A modo de conclusión. Bibliografía. Fuentes. Literatura crítica.

Cómo citar: Bianchi, Agustín (2025): El concepto de *anima mundi* en el Renacimiento: Nicolas de Cusa, Marsilio Ficino y Giordano Bruno. *Ingenium*, 19, 1-12

1. Introducción

La idea de un universo animado, como si de un gran animal se tratase, cobra capital importancia en la filosofía del Renacimiento, esto es, entre los siglos XIV y XVI. A partir del siglo XVII, la metáfora que se impondrá para explicar el universo y la naturaleza será la máquina, reemplazando una visión orgánica, dinámica e inmanente de los fenómenos naturales por una visión instrumental, mecánica y cuyo movimiento es puesto en marcha por una realidad trascendente¹.

En el Renacimiento, la noción neoplatónica de *anima mundi* (alma del mundo) ocupa un lugar central en la visión del universo como un organismo vivo, cuyas partes se encuentran conectadas e interrelacionadas entre sí por una simpatía universal (cf. Villoro, 1992, 64). La fuente principal y el punto de referencia de la reflexión sobre el concepto de *anima mundi* es el *Timeo* de Platón (cf. Carannante, 2016, 45), obra que tendrá una creciente recepción durante la Edad Media y cuyos comentarios medievales enriquecerán la especulación renacentista sobre el término².

Entre los principales comentarios que transmiten a la Edad Media una teoría articulada sobre el alma del mundo cabe nombrar las *Enéadas* de Plotino, la traducción latina comentada del *Timeo* de Calcidio, el *Comentario al Sueño de Escipión* de Macrobio, la *Consolación de la Filosofía* de Boecio y las glosas de filósofos platónicos del siglo XII como Bernardo de Chartres, Guillermo de Conches y Thierry de Chartres³. Señalemos que en los comentarios a la doctrina platónica del *anima mundi* realizado por autores cristianos –como es el caso de Nicolás de Cusa y Marsilio Ficino– se realizará un esfuerzo por compatibilizar la cosmología pagana de la cual surge esta doctrina con el dogma cristiano, muchas veces identificando el alma del mundo del *Timeo* con el Espíritu Santo.

Esta identificación puede comprenderse si tenemos en cuenta la función del *anima mundi* en el *Timeo*. El demiurgo formó el alma del mundo al entremezclar “lo indivisible y que se comporta siempre idénticamente” (la mismidad) con “lo divisible que deviene en los cuerpos” (la alteridad), obteniendo así una “tercera clase intermedia de ser”. A partir de estos tres elementos, el *anima mundi* emerge como su combinación en “una mezcla de lo mismo, de lo otro y del ser” (*Timeo*, 35a-b). De acuerdo con su formación y naturaleza intermedia entre elementos opuestos, el demiurgo coloca el alma del mundo en el centro del cosmos como mediador entre las formas eternas y el mundo sensible. Además de esta función mediadora, el alma del mundo asegura el orden y la vida del universo, así como el movimiento regular y armónico de los cielos según una estructura proporcional gobernada por relaciones matemáticas precisas (cf. Gregory, 2006, 525). Esta función

mediadora y ordenadora del *anima mundi* tendrá una amplia aceptación en los filósofos del Renacimiento, si bien se introducirán algunas novedades a la antigua doctrina.

El propósito de este trabajo es abordar el tratamiento del concepto de *anima mundi* en tres filósofos clave del pensamiento renacentista: Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino y Giordano Bruno. Para ello, analizaremos la concepción cusana de *anima mundi* en sus obras *De docta ignorantia* II (1440) e *Idiota. De mente* (1450). A continuación, estudiaremos el lugar del alma del mundo en la ontología ficiniana en algunos pasajes de obras como *De amore* (1469), *Theologia platonica* (1482) y el tercer libro de *De vita triplici* (1489). Por último, examinaremos la recepción del concepto platónico de *anima mundi* en la filosofía naturalista del Nolano, principalmente a partir de la lectura del *De la causa, principio et Uno* (1584) y del *Lampas triginta statuarum* (1586), complementándola cuando sea relevante con consideraciones extraídas de otras obras de su producción italiana y latina.

2. El alma del mundo en la filosofía de Nicolás de Cusa

Uno de los principales impulsores de los estudios cusanos en el siglo XX fue Ernst Cassirer, quien en su clásico *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* hace del filósofo y teólogo de Kues el primer pensador moderno (cf. Cassirer, 1951, 25). Según el filósofo neokantiano, el Cusano parte de la oposición conocida en el Medioevo entre el ser de lo absoluto –lo infinito– y el ser de lo empírico –lo finito–. La novedad introducida por Nicolás es pensar esta oposición no de forma dogmática, sino desde el punto de vista del conocimiento humano. En consonancia con Cassirer, Claudia D'Amico destaca como novedad en el pensamiento del cardenal de Kues el “intento de franquear los límites que el pensamiento racional impone al discurso acerca de lo absoluto” (2014). Esta nueva vía traerá consecuencias insospechadas en el ámbito de la teología, la metafísica, la gnoseología, la ética y, en particular, la cosmología.

La imagen medieval del cosmos en tanto totalidad finita, con espacios cualitativamente diferenciados y dispuesto en grados de jerarquía en relación a la proximidad del motor inmóvil, será rechazada por primera vez en el tratado cusano *De docta ignorantia* de 1440 (cf. Koyré, 1999, 10). Para la nueva cosmología expuesta allí, sobre todo en el segundo libro, no existe ya un arriba absoluto ni un abajo absoluto, sino un cosmos homogéneo e infinito⁴ que, por un lado, se opone al ser absoluto, pero por otro lado participa de él del mejor modo en que lo permite su condición: en una distancia infinita, cada ser finito de la naturaleza se encuentra igual de próximo y lejano del principio divino absoluto (cf. Cassirer, 1951, 43). Y

¹ Sobre la mecanización de la Naturaleza en la Modernidad, véase Hadot (2015, 155 y ss.).

² Una compilación de fuentes y comentarios sobre el *Timeo* platónico puede encontrarse en el reciente estudio *Platón cosmólogo* (2022).

³ Para una historia sucinta del concepto de *anima mundi*, véase Gregory (2006).

⁴ Sin embargo, y como se señaló más adelante, esta infinitud no debe entenderse en sentido absoluto, como corresponde únicamente a Dios, que es infinito negativo, es decir, infinito por ausencia de toda limitación. El universo, en cambio, es infinito privativo: su infinitud es producto de la imposibilidad de hallar un límite mayor en acto, no por plenitud ontológica, sino por la limitación inherente a la materia.

en este preciso sentido el Cusano reemplaza la disposición gradual del cosmos de la física peripatética por el principio *todo está en todo* de Anaxágoras⁵.

Ciertamente, uno de los conceptos centrales de la filosofía de Nicolás de Cusa es el de infinito. A la infinitud de Dios nada se le opone, pues lo máximo y lo mínimo coinciden en la unidad absoluta. Antes de abordar directamente esta unidad absoluta, es necesario considerar la manera en que la unidad se manifiesta en el universo. Como señala el Cusano, el universo también es una unidad, pero contracta, determinada, en donde la unidad y la multiplicidad se desarrolla. Por esta razón, el *universum*, como lo indica la propia palabra, es la unidad de la diversidad: la unidad del universo no es absoluta, pues no subsiste sin la pluralidad de las cosas⁶.

Por lo que la unidad absoluta está desvinculada de toda pluralidad. Pero la unidad contracta, que es el universo uno, aunque sea uno máximo, puesto que es contracto, no está desvinculado de la pluralidad, aunque no sea sino lo uno máximo contracto. (Cusa, trad. en 2004, 43).⁷

Así, el universo es semejanza de lo absoluto, explicación en el tiempo y el espacio de la *com-plicatio* simplísima. Al no poder desvincularse de la pluralidad, la unidad del universo no es infinita en el mismo sentido que lo divino, esto es, por abundancia; sino que su infinitud es a causa de la carencia, esto es, limitado por la posibilidad de la materia. Decimos entonces que el universo es infinito privativo, mientras que Dios es infinito negativo (pues nada se le opone)⁸.

Este elemento del párrafo citado de la *Docta ignorancia* (que el universo contracto no está desvinculado de la pluralidad) tendrá implicaciones importantes en la consideración de Nicolás de Cusa sobre el *anima mundi*. Asimilando la doctrina de los platónicos de Chartres del alma del mundo como “necesidad de la complejión”⁹, el Cusano discute la idea de una instancia mediadora, separada y no contracta entre la unidad absoluta divina y la unidad del universo. Para el cardenal alemán, sólo Dios es absoluto, todo lo demás es contracto¹⁰.

El alma del mundo no puede ser como una mente separada: separada tanto de Dios (cuya mente es la única totalmente en acto) como separada de las cosas particulares. Esto se debe a que el alma del mundo sólo puede darse en la contracción, esto es,

en el modo en el cual la realidad se determina. Al igual que la unidad contracta máxima o universo, el alma del mundo no existe por fuera de las cosas.

Por lo tanto, el alma del mundo no tiene ser, sino con la posibilidad, por la cual es contraída, y no es como una mente separada o bien separable de las cosas. Pues si nos referimos a la mente en cuanto está separada de la posibilidad, la misma es la mente divina, la cual es la única totalmente en acto. Por lo tanto, no es posible que haya varios ejemplares distintos. Pues cualquiera de ellos sería máximo y verísimo respecto de sus ejemplificados; pero no es posible esto: que haya muchos máximos y verísimos. (Cusa, trad. en 2004, 79).¹¹

La consecuencia de la inseparabilidad del alma del mundo de los entes singulares es que no hay multiplicidad de formas o imágenes de las formas, ya que es suficiente un solo ejemplar infinito, una sola forma infinita de las formas (*infinita forma formarum*), que es Dios¹². Así pues, no hay una mente en tanto hipóstasis entre Dios y el universo, solamente Dios es alma y mente del mundo (cf. Fiamma, 2020, 143).

Tampoco, por este modo, se da un medio entre lo absoluto y lo contracto, como han imaginado quienes pensaron que el alma del mundo es una mente después de Dios y antes de la contracción del mundo. Porque sólo Dios es alma y mente del mundo por este modo, según el cual el alma es considerada casi algo absoluto, en el que son en acto las formas de todas las cosas. Los filósofos, ciertamente, no estaban suficientemente instruidos acerca del Verbo divino y de lo máximo absoluto; por ello consideraron la mente y el alma y también la necesidad recurriendo a cierta explicación de la necesidad absoluta sin la contracción. (Cusa, trad. en 2004, 81).¹³

En este punto el Cusano define al *anima mundi* como “naturaleza intelectual creada” (*natura intelectuali creata*) y rechaza su carácter intermedio al reinterpretar su función dentro de la dialéctica intratrinitaria, atribuyéndola directamente a la segunda Persona divina: el Verbo (Russano, 2022, 421). Tanto platónicos como aristotélicos habían errado en la doctrina del *anima mundi* al no conocer la naturaleza verdadera de

⁵ Cusa, *De docta ign.* II, 5, n. 117. (trad. en 2004, 47).

⁶ Cusa, *De docta ign.* II, 4, n. 115. (trad. en 2004, 45).

⁷ Cusa, *De docta ign.* II, 4, n. 114: “Unde unitas absoluta ab omni pluralitate absoluta est. Sed contracta unitas, quae est unum universum, licet sit unum maximum, cum sit contractum, non est a pluralitate absolutum, licet (non) sit nisi unum maximum contractum.”

⁸ Cusa, *De docta ign.* II, 8, n. 135. (trad. en 2004, 67).

⁹ Los chartrenses distinguían cuatro modos universales de ser: la necesidad absoluta (Dios), la necesidad de la complejión (alma del mundo del *Timeo* de Platón), la posibilidad determinada en acto (los seres singulares) y la posibilidad absoluta (la mera posibilidad de ser de las cosas, no actualizada) (Russano, 2022, 419).

¹⁰ Cusa, *De docta ign.* II, 9, n. 150. (trad. en 2004, 81).

¹¹ Cusa, *De docta ign.* II, 9, n. 148: “Anima igitur mundi non habet esse nisi cum possibilitate, per quam contrahitur, et non est ut mens separata a rebus aut separabilis. Nam si de mente consideremus, prout separata est a possibilitate, ipsa est mens divina, quae solum penitus actu est. Non est igitur possibile plura distinta exemplaria esse. Quodlibet enim ad sua exemplata esset maximum atque verissimum”.

¹² Cusa, *De docta ign.* II, 9, n. 149. (trad. en 2004, 79-81).

¹³ Cusa, *De docta ign.* II, 9, n. 150: “Nec cadit eo modo medium inter absolutum et contractum, ut illi imaginati sunt, qui animam mundi mentem putarunt post Deum et ante contractionem mundi. Solus enim Deus anima et mens mundi est eo modo, quo anima quasi quid absolutum, in quo omnes rerum formae actu sunt, consideratur. Philosophi quidem de Verbo divino et maximo absoluto sufficienter instructi non erant; ideo mentem et animam ac necessitatem in quadam explicatione necessitatis absolutae sine contractione considerarunt”.

Dios. En este sentido, la concepción trinitaria cristiana es para el Cusano superior a las doctrinas de los antiguos sabios porque piensa la “necesidad de la complejión” como un acto voluntario del Dios creador (cf. Fiamma, 2020, 133): para el cardenal, la mediación del *anima mundi* no es necesaria, porque Dios es juntamente causa eficiente, formal y final de todo¹⁴.

Esto mismo es sostenido en el diálogo *Idiota. De mente* de 1450, donde Nicolás conjeta que aquello que Platón llamó “alma del mundo” y Aristóteles “naturaleza”, no es otra cosa que “Dios operante todo en todo” (*deum omnia in omnibus operantem*)¹⁵. El alma del mundo de los platónicos es para el Cusano el mismo arte creativo absoluto (*absolutam artem creativam*) de Dios, en cuyo arte coincide con el artífice y el magisterio con el maestro¹⁶. No existe, por tanto, ni un alma separada ni una necesidad de la complejión por fuera del mismo acto creador divino, porque, como lo ilustra el mismo Cusano con un ejemplo sensible:

el querer coincide en la omnipotencia con el ejecutar, casi como cuando el hacedor del vidrio hace vidrio: pues insufla espíritu, el cual ejecuta su voluntad; en tal espíritu está la palabra o concepto y la potencia; pues si no estuviesen la potencia y el concepto del que hace vidrio en el espíritu que emite, tal vidrio no tendría origen. (Cusa, trad. en 2005, 131).¹⁷

3. El alma del mundo en la filosofía de Marsilio Ficino

Si hubo un filósofo que se preocupó por recuperar y sistematizar la tradición platónica en el Renacimiento ese fue, sin dudas, Marsilio Ficino. Esta recuperación y sistematización del platonismo, consumada en sus traducciones al latín del *Corpus Platonicum* y en su voluminoso *Theología platonica* de 1482, se nutrió de diversas fuentes que enriquecieron el platonismo ficiñiano. Además de los autores que conocemos como neoplatónicos (Plotino, Proclo, Jamblico, etc.), las páginas del filósofo florentino remiten a los testimonios de Hermes Trismegisto, Zoroastro, Orfeo y Pitágoras, considerados eslabones de una cadena ininterrumpida de *pia philosophia y prisca theología* que desembocan en la gran síntesis del dogma cristiano (cf. Kristeller, 1996, 58 y Paul, 2019).

Respecto a su ontología, Ficino elaboró una descripción del universo organizado jerárquicamente, en el que cada ser ocupa su lugar y tiene su grado

de perfección, comenzando por Dios y siguiendo por la mente angélica (o el ángel), el alma, la cualidad (o naturaleza) y la materia informe. Estas son las cinco sustancias o los cinco grados principales de la realidad (cf. Kristeller, 1996, 63)¹⁸. Ahora bien, esta organización jerárquica se encuentra muy lejos de ser estática. Para Ficino, el universo es una unidad dinámica e interrelacionada, cuyas partes se encuentran unidas por fuerzas y afinidades activas. Es en este punto que cobra importancia la doctrina del alma del mundo, recuperada de sus lecturas de los neoplatónicos, especialmente de Plotino.

En la descripción de los cinco grados de ser realizada en *Theología platonica*, Ficino otorga al alma el lugar central e intermedio en la gran cadena de ser: entre los dos grados superiores (Dios y la mente angélica) y los dos inferiores (la cualidad y la materia) (cf. Gregory, 2006, 529). Por ello, el alma, al ubicarse en el medio entre lo inteligible y lo sensible, es el centro de todas las cosas y el nexo que mantiene unido a todo el universo (cf. Kristeller, 1996, 64). Pero antes de entrar en detalles sobre este tercer grado de ser, repasemos brevemente la estructura última del universo ficiñiano.

Como se señaló, el centro de todo es Dios, y en torno a este punto estable giran los cuatro círculos de la circunferencia: la mente, el alma, la cualidad o naturaleza y la materia (cf. Ficino, trad. en 2008, 26)¹⁹. Entre estos círculos existe una gradación de ser, pues la luz de Dios crea la mente angélica mediante la sombra de Dios, y al alma mediante la sombra del ángel. En esta mediación gradual, la unidad y estabilidad divina devienen en pluralidad y mutabilidad: Dios es la fuente de la unidad (*fons unitatis*), la mente angélica es fuente de la pluralidad (*fons multitudinis*), y el alma es la fuente del movimiento (*fons motionis*)²⁰.

Ahora bien, esta gradación implica que el único rostro divino (*unus dei vultus*) se refleja en los diferentes niveles (ángel, alma y cuerpo del mundo), de manera clarísima en el más próximo, y de manera oscura en el más lejano (cf. Ficino, trad. en 2008, 95)²¹. Gracias a la mediación de la mente angélica (que provee la pluralidad) y del alma (que provee el movimiento)²², toda la máquina de este mundo (*machina mundi*) vive y se encuentra insuflada por un alma como cualquier organismo o animal que observamos en la naturaleza.

Entonces, en tanto que el todo es más perfecto que la parte, tanto más perfecto es el cuerpo del mundo que el cuerpo de cualquier ser vivo. Sin duda sería absurdo pensar que

¹⁴ Cusa, *De docta ign.* II, 9, n. 150. (trad. en 2004, 81).

¹⁵ Cusa, *Idiota. De mente* 13, n. 145. (trad. en 2005, 131).

¹⁶ Cusa, *Idiota. De mente* 13, n. 147. (trad. en 2005, 131).

¹⁷ Cusa, *Idiota. De mente* 13, n. 146: “Nam velle cum exequi in omnipotentia coincidunt. Quasi ut dum vitrificator vitrum facit. Nam insufflat spiritum, qui exsequitur voluntatem eius, in quo spiritu est verbum seu conceptus et potentia; nisi enim potentia et conceptus vitrificatoris forent in spiritu, quem emitit, non oriretur vitrum tale”.

¹⁸ Para un cuestionamiento a la “teoría de las cinco sustancias” en Ficino, véase Rodríguez (2020). En ese artículo, la investigadora defiende que el término de “sustancia” sólo debería aplicarse a los tres primeros grados (Dios, la mente angélica y el alma).

¹⁹ Ficino, *De amore* II, 3 (1944, 44): “Neque ab re theologi veteres, bonitatem in centro, pulchritudinem in circulo posuerunt. Bonitatem inquam in centro uno, in circulis autem quattuor, pulchritudinem. Centrum unum omnium Deus est. Circuli quattuor circa id assidue revoluti, mens, anima, natura, materialis”.

²⁰ Ficino, *Theología platonica* III, 1:11 (2001, 222): “Lux dei producit angelum, sub dei scilicet umbra; lux dei animam sub umbra producit angelum. Angelus a dei uno actu unitatem stabilem adipiscitur, sub dei umbra cadit in multitudinem. Anima a dei luce statum nanciscitur, sub umbra dei multitudinem, sub angelii umbra mutationem. Fons unitatis deus, fons multitudinis angelus, fons motionis est anima”.

²¹ Ficino, *De amore* V, 4 (1944, 68): “Unus igitur dei vultus tribus deinceps per ordinem positis lucet in speculis, angelo, animo, corpore mundi. In illo tamquam propinquiore clarissime; in isto remotiore obscurius; in hoc remotissimo, si ad caetera compares, obscurissime”.

²² En esto radica la distinción entre la mente angélica y el *anima mundi*: si bien ambos son mediación entre el único rostro divino y el mundo, el primero es fuente de pluralidad mientras que el segundo otorga movimiento.

un cuerpo imperfecto tuviese alma y el perfecto no tuviese alma ni viviera.

¿Quién está tan enajenado como para decir que la parte vive y el todo no? Vive, por tanto, todo el cuerpo del mundo, ya que los cuerpos de los animales, que son parte de ese todo, viven. El alma de todo debe ser una, como una es la materia y uno el edificio. (Ficino, trad. en 2008, 125-126).²³

En este fragmento comenzamos a vislumbrar la función del alma del mundo en la ontología del Florentino. Bajo el supuesto de que el hombre es un microcosmos, es decir, reflejo del macrocosmos que es el universo, Ficino establece una analogía entre nuestra alma racional y el alma del mundo que impregna toda la máquina del universo. En su obra *De vita triplici* de 1489, se asevera que “así como la virtud de nuestra alma se aplica a los miembros por medio del espíritu, así también la virtud del alma del mundo se distiende bajo el alma del mundo, por entre todas las cosas” (Ficino, trad. en 2006, 92)²⁴. En la misma obra, Ficino remite al célebre pasaje virgiliano –al que también adscribirá Giordano Bruno– “*Spiritus intus alit*” (el espíritu nutre desde dentro) para indicar que el espíritu es recibido en todas las cosas (Ficino, trad. en 2006, 97)²⁵.

En el platonismo ficiniano, el tratamiento del concepto de *anima mundi* da un giro naturalista decisivo más allá de las controversias teológicas: vivifica la naturaleza. En particular, el alma del mundo cumple una función mediadora al ser una especie de sustancia que penetra en la materia pasiva e inerte y le insufla vida y movimiento. En otras palabras, el alma del mundo es el vehículo que transmite las propiedades de lo inteligible sobre lo sensible (cf. Caranante, 2016, 56-57).

Al comienzo de *Theologia platonica*, Ficino presta especial atención al alma ya que, como reza el subtítulo de la obra, su propósito principal es demostrar que el alma es inmortal.

Dado que el género del alma racional ocupa el lugar intermedio entre los grados de ser, se muestra como el vínculo de toda la naturaleza –pues dirige las cualidades y los cuerpos mientras que se une al ángel y a Dios–. Nosotros demostraremos que es completamente indisoluble, en tanto que conecta los grados de la naturaleza; que es lo más preeminente, en tanto que preside la máquina del mundo; y que es lo más bienaventurado, en tanto que se aloja en el seno de lo divino. (Ficino, trad. en 2001, 16).²⁶

Para Ficino, el alma se ubica en el grado medio (*medius gradus*) y funciona como vínculo de la naturaleza toda (*vinculum naturae totius*), rostro de todas las cosas, nudo y cópula del mundo (*vultus omnium nodusque et copula mundi*). Por esta misma razón, es el máximo milagro en la naturaleza (*maximum est in natura miraculum*) (Ficino, trad. en 2001, 242). Al ubicarse en el medio de los cinco grados de ser, Ficino denomina al alma “esencia tercera y media” (*essentia tertia ac media*). Pero, además, agrega que es una sustancia completamente necesaria en la naturaleza porque debe haber una esencia que siempre se encuentre en movimiento y viva (*moveatur et vivat*), y que transmita tales características a los cuerpos (Ficino, trad. en 2001, 232).

En relación a la materia, el alma aparece independiente y externa; pero, al mismo tiempo, inclinada hacia ella. Si bien todo se encuentra impregnado por el alma, esta rige la materia como una señora, no como su compañera (*corporum domina est, non comes*) (Ficino, trad. en 2001, 242). Esta externalidad del alma respecto a la materia es defendida por Ficino por una serie de argumentos:

La tercera esencia, aunque es independiente de la materia, sin embargo, fue creada lejos de Dios y cercana a la materia, hacia la cual se inclina de cierta manera y es, justamente, por esta inclinación que es llamada alma. Si bien puede inclinarse hacia la materia, no depende de ella, esto lo demostraremos mediante una serie de argumentos. El primero es el que acabamos de presentar. El segundo, si esta esencia estuviera inmersa en la materia, jamás se elevaría hacia las realidades divinas que se encuentran muy alejadas de la materia y, por tanto, no sería el vínculo apropiado del universo, ya que no podría unir las realidades inferiores con las realidades superiores. El tercer argumento, siendo la primera en moverse, necesariamente se mueve en un círculo y libremente por sí misma. Si se mueve por sí misma, ciertamente actuará por sí misma. Si es así, también es para sí misma, sin estar atada a <ningún> cuerpo. Si se mueve libremente, no está ligada a la materia. Si se mueve circularmente, vuelve sobre sí misma, dejando a la materia. El cuarto argumento, si ella domina la materia, primero dándole movimiento y dándole forma, no se mezcla con la materia. Es evidente que la esencia, que es la sede del alma, que Platón en el *Timeo* también llama “el cuenco de las almas”, no tiene origen en los cuerpos y ni siquiera está constituida por las partes de la cantidad. Puesto que tales partes se encuentran en los cuerpos

²³ Ficino, *De amore VI*, 3 (1944, 79): “Quanto igitur totum parte perfectius est, tanto esset imperfectum quidem corpus habere animam, perfectum vero neque habere animam, neque vivere. Quis enim adeo mente captus est, ut partem vivere dicat, totum negat? Vivit igitur totum mundo corpus, cum animalium corpora, quae partes illius sunt, vivant. Unam esse oportet totius animam, sicut et una est materia, una constructio”.

²⁴ Ficino, *De vita III*, 1.75-78 (1989, 246): “sicut animae nostrae virtus per spiritum adhibetur membris, sic virtutem animae mundi [...] sub anima mundi dilatari per omnia”. Cabe remarcar que la antropología ficiniana es triple: el alma y el cuerpo se encuentran unidos por medio del espíritu, definido como casi un no-cuerpo y casi ya-alma, así como casi no-alma y casi ya-cuerpo (2006, 97 y 1989, 256).

²⁵ Ficino, *De vita III*, 3.37 (1989, 256). El verso de Virgilio remite a *Eneida VI* 726. Para un recorrido de la recepción y transformación de este pasaje hasta llegar a Giordano Bruno, véase Molgaray (2021).

²⁶ Ficino, *Theologia platonica I*, 3.3: “Quoniam autem ipsum rationalis animae genus, inter gradus huiusmodi medium obtinens, vinculum naturae totius appetet, regit qualitates et corpora, angelo se iungit et deo, ostendemus id esse prorsus indissolubile, dum gradus naturae connectit; praestantissimum, dum mundi machinae praesidet; beatissimum, dum se divinis insinuat”. Traducción propia.

y las cualidades, pero no en formas separadas del cuerpo. El alma, por tanto, no se desvanecerá al dividirse en varias partes. (Ficino, trad. en 2022, 469, 471).²⁷

El alma del mundo, que posee tantas razones seminales de las cosas (*rationes rerum seminales*) como ideas posee la mente divina (*ideae in mente divina*), permite la conexión y el vínculo entre lo divino y lo sensible al reflejar y plasmar estas ideas como especies en la materia (*species in materia*) (cf. Ficino, trad. en 2006, 90)²⁸. La idea de la animación universal es, para finalizar nuestro análisis de la obra ficiniana, la condición y fundamento de la magia y la astrología (cf. Villoro, 1992, 65). El hombre-mago, capaz de dirigir el espíritu a la materia y viceversa, tiene la habilidad de conectar el mundo divino superior con el alma del mundo y con el mundo material gracias a su conocimiento del circuito espiritual que cubre todas las cosas del universo (cf. Yates, 1983, 84-85). En el *De vita* se afirma que, gracias a su propio espíritu, el hombre puede obtener beneficios naturales procedentes del alma del mundo que anima y mueve la máquina del mundo (Ficino, trad. en 2006, 98)²⁹.

4. La recepción del concepto de *anima mundi* en la filosofía de Giordano Bruno

La figura de Giordano Bruno ha llamado la atención de numerosos historiadores e historiadoras de la filosofía ya sea por el novedoso planteo ontológico-cosmológico que propone como por la dificultad de comprender unívocamente la totalidad de su producción escrita. En este pensador se mezclan, por un lado, intuiciones innovadoras que no encontrarán aceptación sino después de varios siglos de ser formuladas –tales como la infinitud del universo y la pluralidad de mundos–. Y, por otro lado, una cosmovisión que otorga un lugar central a la magia y al arte de la memoria, tan característicos de la idiosincrasia renacentista de los siglos XV y XVI.

En la ontología bruniana presenciamos, frente a la tradición aristotélica y platónica, una explícita rei-

vindicación de la materia como principio productivo de las formas. En consonancia con esto, tanto el universo como la Naturaleza adquieren un carácter divino a tal punto que, como sucediera con el Cusano, se acusara a Bruno de confundir la creatura con el creador, esto es, de panteísmo³⁰.

El concepto de infinito, que muchas veces se utilizó para exaltar la alteridad de Dios respecto a la Naturaleza –como observamos en el Cusano–, deviene en Bruno la expresión de la íntima complementariedad entre ambos polos (Cf. Carannante, 2016, 223-224). En efecto, para el Nolano Dios es infinito *com-plicadamente* en modo simple, mientras que el universo es también infinito, pero *ex-plicadamente*, compuesto de partes finitas y cuya potencia y acto no se identifican del mismo modo que en la unidad divina. Entre ambos polos, Dios y universo, el infinito deviene el punto de contacto (Cf. Carannante, 2016, 367-368).

Yo llamo al universo «todo infinito», porque no tiene borde, límite o superficie; digo que el universo no es «totalmente infinito» porque cada una de las partes que podemos tomar de él es finita y cada uno de los mundos innumerables que contiene es finito. Llamo, a Dios «todo infinito» porque excluye de sí todo límite y cada atributo suyo es uno e infinito; y digo que Dios es «totalmente infinito» porque todo él está en todo el mundo y en cada una de sus partes infinitamente y totalmente, al contrario que la infinitud del universo, la cual está totalmente en todo, pero no en las partes (si a propósito del infinito podemos hablar de partes) que podamos comprender en él. (Bruno, trad. en 1998, 116-117).³¹

Esta idea puede ser resumida en la siguiente afirmación del *Spaccio de la Bestia Trionfante*, publicado el mismo año que *De l'infinito*: «la unidad es un infinito implícito, y el infinito es la unidad explicada» (Bruno, trad. en 2011, 141)³². Como puede apreciarse, esta noción bruniana es un eco de aquella distin-

²⁷ Ficino, *Theologia platonica* V, 5.5 (trad. en 2002, 30, 32): «Essentia tertia, licet a materia non dependeat, tamen a deo facta longinquier et propinqua materiae, ad eam quodammodo inclinatur, ob quam inclinationem anima nuncupatur. Et licet inclinetur, non tamen ab ipsa dependet, quod multis rationibus demonstramus. Prima est, quam assignavimus. Secunda est, quia si haec essentia esset immersa materiae, numquam emerget in divina, quae sunt a materia remotissima, atque ita non esset competens mundi nodus, quia non connecteret infima cum supremis. Tertia est, quia cum moveatur primo, necessario movetur per se libere in circuitum. Si per se movetur, per se utique operatur. Si hoc est, etiam per se ipsum, nullis addicta corporibus. Si movetur libere, non est alligata materiae. Si volvitur in circuitum, in se ipsum se recipit, relicta materia. Quarta est, quia si materiae dominatur movendo illam primum atque formando, materiae non miscetur. Per haec appetit essentiam illam quae est animae sedes, quam etiam animarum pateram Plato nominat in *Timaeo*, nullam habere originem a corporibus atque etiam neque ex partibus quantitatis constitui. Partes siquidem huiusmodi solis corporibus et qualitatibus insunt, non autem in formis a corpore separatis. Non igitur ob id anima dissipabitur, quod in partes aliquas dissolvatur». Utilizamos la traducción de A. Paul en *Platón cosmólogo*.

²⁸ Ficino, *De vita* III, 1.13-15 (trad. en 1989, 242). Véase también el comentario de Garin (1981, 104-105). Sobre el concepto de razones seminales en el pensamiento ficiniano remitimos a Hirai (2002); sobre el origen estoico de este concepto véase Salles (2021).

²⁹ Ficino, *De vita* III, 4.5-11 (1989, 258): «Pues en efecto, ya sea que el cuerpo y las cosas del mundo estén cercanas al alma del mundo, como les place a Plotino y a Porfirio, o bien que el cuerpo del mundo, al igual que el alma, estén cercanos a Dios, como les place a los nuestros y tal vez también al pitagórico Timeo, en cualquier caso, el mundo vive y respira y nos es posible absorber su espíritu. El hombre puede absorberlo por medio de su propio espíritu, que es, en virtud de su misma naturaleza, conforme a aquél, sobre todo si con industria humana ha conseguido llegar a ser aún más afín, es decir, si consigue ser celeste». [Sive enim mundi corpus atque mundana sint ab anima mundi proxime, sicut Plotino placet atque Porphyrio, sive mundanum corpus, sicut et anima, proxime sit a deo, ut nostris placet et forte Timaeo Pythagorico, omnino vivit mundus atque spirat, spiritumque eius nobis haurire licet. Hauritur autem proprie ab homine per suum spiritum illi suapte natura conformem, maxime si redditur etiam arte cognati, id est, si maxime coelestis evadat].

³⁰ Sobre el panteísmo de Bruno véase Soto Bruna (1998) y Carannante (2018).

³¹ Bruno, *De l'infinito* (1985, 382): «Io dico l'universo *tutto infinito*, perché non ha margine, termino, né superficie; dico l'universo non essere *totalmente infinito*, perché ciascuna parte che di quello possiamo prendere, è finita, e de mondi innumerabili che contiene, ciascuno è finito. Io dico Dio *tutto infinito*, perché da sé esclude ogni termine ed ogni suo attributo è uno ed infinito; e dico Dio *totalmente infinito*, perché tutto lui è in tutto il mondo, ed in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente: al contrario dell'infinita de l'universo, la quale è totalmente in tutto, e non in queste parti (se pur, referendosi all'infinito, possono esser chiamate *parti*) che noi possiamo comprendere in quello».

³² Bruno, *Spaccio* (1985, 641): «l'unità è uno infinito implicito, e l'infinito è la unità explicita».

ción cusana entre infinito negativo e infinito privativo. Pero en el contexto de la *nova filosofia nolana* y de una radicalización del Cusano, esta distinción resultará en una identificación y en la superación del marco cristiano y creacionista, dentro del cual permanecía el enfoque cusano (cf. Carannante, 2016, 360). De modo que Giordano Bruno establece una relación de necesidad entre la omnipotencia divina y el universo en tanto su efecto. Como señala Soto Bruna, encontramos en Bruno una exaltación del universo (o de la Naturaleza), pero con el costo de difuminar la entera trascendencia divina (1998, 326-327). Si en Nicolás de Cusa la mediación entre Dios y los hombres es Cristo, en Bruno la relación entre los hombres y la divinidad se ubica en la contemplación de la Naturaleza: ella es la única mediación en tanto es el efecto necesario, *simulacro* e imagen propia de la divinidad complicada.

Me parece que difaman la divina bondad y la excelencia de este gran animal y simulacro del primer principio todos aquellos que no quieren entender ni afirmar que el mundo con todos sus miembros está animado; como si Dios tuviera envidia de su propia imagen, como si el arquitecto no amara esa obra suya única, del cual dice Platón que se complació en su obra por la semejanza que en ella percibió consigo mismo. Ciertamente, ¿qué cosa más bella puede presentarse ante los ojos de la divinidad que este universo? (Bruno, trad. en 2018, 101).³³

El naturalismo bruniano, pues, consiste en que la Naturaleza es la manifestación viviente de Dios. Por ello, por ser la única mediación posible para que los hombres se relacionen con la divinidad, la consecuencia de la filosofía natural del Nolano es tanto una divinización de la Naturaleza como un naturalismo de lo divino (cf. Soto Bruna, 1998, 327). Así, en este proceso se dota a la Naturaleza de una dignidad metafísica explícita de la cual carecía en los planteos del platonismo y del aristotelismo más tradicional.

La visión de Bruno sobre el cosmos es la de un inmenso e infinito animal que comprende todo lo animado y es al mismo tiempo todo lo animado (cf.

Gregory, 2006, 530)³⁴, pues “el espíritu se encuentra en todas las cosas y no hay corpúsculo, por mínimo que sea, que no contenga en su interior una porción tal que no lo anime” (Bruno, trad. en 2018, 107)³⁵. En este cosmos viviente, el alma del mundo cumple un rol central en la reflexión bruniana al impregnar todas las cosas y al propiciar la unión entre la sustancia intelectual e inmaterial y el cuerpo, la materia.

Ciertamente este fulgor llena todo, en todas las cosas se difunde totalmente y, así como el intelecto intelige todo en todo, así afecta todo en todo y opera todo en todo. Por eso le llamamos alma del mundo y espíritu de todo. (Bruno, 1891, 54).³⁶

En la obra latina *Lampas triginta statuarum* de 1586, Bruno entiende al alma del mundo a la manera de los platónicos como nexo, nudo y cadena (*nexus, nodus, catena*) que vincula el universo en una unidad y permite que la divinidad se introduzca en la más mínima parte del universo infinito (cf. Bruno, 1891, 127). Ahora bien, en el diálogo *De la causa* de 1584 ya se encontraba explícita la relación entre el intelecto y el alma del mundo, pero se define a este último como “*forma universale*”:

Pues bien, en lo que se refiere a la causa eficiente, afirmo que el eficiente físico universal es el intelecto universal, el cual es la primera y principal facultad del alma del mundo, que a su vez es forma universal del mismo. (Bruno, trad. en 2018, 89).³⁷

En este párrafo se hace patente cuán estrecha es la relación entre intelecto y *anima mundi*: el intelecto es la facultad del alma del mundo. Mientras que el intelecto por sí mismo, en tanto causa eficiente, es extrínseco, en tanto facultad del alma del mundo es inmanente al universo, a la materia. En este sentido, para Bruno el intelecto es la parte potencial del *anima mundi*³⁸, mientras que el *anima mundi* es el acto de la operación del intelecto en tanto inmanente a la materia universal (cf. Zaffino, 2020, 60)³⁹.

Así pues, el alma del mundo en la filosofía bruniana no tiene únicamente una función unificadora

³³ Bruno, *De la causa* (1985, 238): “Mi par che detraano alla divina bontà e all'eccellenza di questo grande animale e simulacro del primo principio, quelli che non vogliono intendere né affirmare il mondo con gli suoi membri essere animato, come Dio avesse invidia alla sua imagine, come l'architetto non amasse l'opra sua singulare; di cui dice Platone, che si compiacque nell'opificio suo, per la sua similitudine che remirò in quello. E certo che cosa può più bella di questo universo presentarsi agli occhi della divinità?”. Cf. también en Bruno, *De l'infinito* (trad. en 1998, 159 y 1985, 431): “Digo, además, que este infinito e inmenso es un animal, aunque carezca de una figura determinada y de un sentido que se refiera a cosas exteriores; porque él contiene toda el alma y comprende todo lo animado y es todo lo animado”. [Oltre dico, che questo infinito ed inmenso è uno animale, benché non abia determinata figura e senso che si referisca a cose esteriori: perché lui ha tutta l'anima in sé, e tutto lo animato comprende, ed è tutto quello].

³⁵ Bruno, *De la causa* (1985, 242): “spíto si trova in tutte le cose, e non è minimo corpusculo che non contegna tal porzione in sé che non inanimi”.

³⁶ Bruno, *Lampas triginta statuarum*: “hic sane fulgor implet universa, in omnia se totus diffundit, et sicut intellectus intelligit omnia in omnibus, ita iste affectat omnia in omnibus, operatur omnia in omnibus; unde anima mundi dicitur et spiritus universorum”. Traducción propia.

³⁷ Bruno, *De la causa* (1985, 231): “Or, quanto alla causa effetrice, dico l'efficiente fisico universale essere l'intelletto universale, che è la prima e principal facultà de l'anima del mondo, la quale è forma universale di quello”.

³⁸ Bruno, *De la causa* (trad. en 2018, 90 y 1985, 232): “L'intelletto universale è l'intima, più reale e propria facultà e parte potenziale de l'anima del mondo”.

³⁹ Véase en Bruno, *De la causa* (trad. en 2018, 94 y 1985, 234): “Llamo al intelecto causa extrínseca porque como eficiente no es parte de los compuestos y cosas producidas; es causa intrínseca en cuanto no opera en torno a la materia o fuera de ella, sino tal como acabamos de decir. Por eso es causa extrínseca, porque su ser es distinto de la sustancia y esencia de los efectos y porque su ser no es como el de las cosas susceptibles de generación y de corrupción, aunque actúe sobre ellas. Es causa intrínseca en cuanto al acto de su operación”. [Lo chiamo causa estrinseca, perché, come eficiente, non è parte de li composti e cose produtte. È causa intrinseca, in quanto che non opera circa la materia e fuor di quella, ma, come è stato poco fa detto. Onde è causa estrinseca per l'esser suo distinto dalla sustanza ed essenza degli effetti, e perché l'essere suo non è come di cose generabili e corrottibili, benché verse circa quelle; è causa intrinseca quanto a l'atto della sua operazione].

en tanto mediación entre la *complicatio* divina y la *explicatio* natural, sino también moldeadora en tanto extrae concretamente las formas intrínsecas de la materia: “la divinidad está toda entera en cada una de las partes, igual que mi voz es oída toda entera desde todas las partes de esta sala” (Bruno, trad. en 2018, 122)⁴⁰. En este contexto, tanto la Naturaleza como la materia logran la dignidad metafísica que adelantamos anteriormente al señalar la naturalización de lo divino llevada a cabo por Bruno.

Dios, en cuanto [ser] absoluto, nada tiene que ver con nosotros, pero sí en cuanto que se comunica a los fenómenos de la naturaleza y está más dentro de ellos que la propia naturaleza. Por tanto, si no es la propia naturaleza, ciertamente es la naturaleza de la naturaleza, y el alma del mundo, si no es la propia alma [universal]. (Bruno, trad. en 2011, 231).⁴¹

Bruno identifica a Dios con el *anima mundi*, pero, a diferencia de Nicolás de Cusa, se aleja de la doctrina trinitaria cristiana. Sin embargo, coincidirá con el Cusano, por ejemplo, cuando piensa al alma del mundo a partir de la fórmula de Anaxágoras que sostiene que todo está en todo⁴². En el mismo sentido, Bruno coincidirá con Ficino al sostener que un principio espiritual se encuentra en todas las cosas al modo del “*Spiritus intus alit*” virgiliano –que Bruno lo atribuye a Pitágoras–⁴³.

Cabe señalar que esta presencia de todo en todo de Anaxágoras y de la sentencia virgiliana en tanto canales de difusión del concepto de alma del mundo en el Renacimiento sirven tanto a Ficino como a Bruno para justificar las creencias y las prácticas mágico-teúrgicas (cf. Mondolfo, 2004, 87 y Ciliberto, 2020, 552). En la producción del Nolano esto aparece claramente en obras como *De magia naturali* (1590) y *De vinculis in genere* (1591). En *Lampas*, Bruno se refiere en los siguientes términos respecto al alma del mundo:

Él mismo es el vínculo de todas las cosas, por lo que es llamado “gran demonio” y “gemelo de Cupido”. Por el intelecto las cosas obtienen su forma y su especie propia, mientras que por el amor obtienen conexión, unión y orden, ya que hace de los contrarios uno, de la diversidad una unidad, de todas las cosas un universo. (Bruno, 1891, 61).⁴⁴

El alma del mundo se asocia con la potencia cósmica del amor en tanto vínculo de todas las cosas que se extiende de extremo a extremo uniendo los diversos planos de ser. En tanto amor, el alma del mundo es nexo y vínculo no solo verticalmente entre la *complicatio* divina y la materia, sino también horizontalmente entre las diferentes realidades dentro del mismo universo (cf. Carannante, 2006, 68-69). Bruno retornará sobre esta asociación entre alma del mundo y amor en las dos obras citadas sobre prácticas mágicas: *De magia* y *De vinculis*.

Antes de concluir, debemos detenernos en la peculiar relación entre *anima mundi* y materia en la filosofía del Nolano. El término clave que utiliza Bruno para significar esta relación se encuentra en el diálogo *De la causa* y es el de “*artefice interno*” o “artista que actúa desde dentro”: a diferencia del artista humano que moldea la materia externamente, para Bruno el alma del mundo opera en la materia, es decir, “forma la materia y la configura desde dentro” (Bruno, trad. en 2018, 92)⁴⁵

[...] debemos decir que ella [la materia] contiene las formas y las incluye en sí antes que pensar que esté vacía de ellas y las excluya. En consecuencia: ella, que explica lo que tiene implicado, es quien debe ser llamada cosa divina, óptima progenitora, engendradora y madre de las cosas naturales, incluso la naturaleza toda en sustancia. (Bruno, trad. en 2018, 212-213).⁴⁶

En el universo, la oposición entre materia y espíritu queda superada (Cf. Mondolfo, 2004, 91). La materia se encuentra preñada de espíritu y el espíritu abarca toda la materia. El alma del mundo florece desde dentro de la materia, y bajo este supuesto, la materia puede comprenderse como divina y progenitora de las cosas naturales. Así, la noción bruniana de materia como divina y saturada de espíritu se distancia tanto de la concepción aristotélica como platónica de la materia como *prope nihil* (casi nada), mera privación y pasividad. Esta génesis endógena e intrínseca relación entre la sustancia espiritual y la materia se repite en la epístola explicativa que precede al diálogo *Spaccio*, donde se sostiene que esta íntima relación es crucial para la conservación del gran animal que es el universo (cf. Ordine, 2008, 86 y ss. y Carannante, 2016, 60):

⁴⁰ Bruno, *De la causa* (1985, 253): “Ma quella [la divinità] è tutta in qualsivoglia parte, come la mia voce è udita tutta da tutte le parti di questa sala”.

⁴¹ Bruno, *Spaccio* (1985, 783): “dio, come absoluto, non ha che far con noi; ma per quanto si comunica alli effetti della natura, ed è più intimo a quelli che la natura istessa; di maniera che se lui non è la natura istessa, certe è la natura de la natura; ed è l'anima de l'anima del mondo, se non è l'anima istessa”.

⁴² Bruno, *De la causa* (trad. en 2018, 107-108 y 1985, 242-243): “Me descubrís un procedimiento verosímil, por el cual se podría mantener la opinión de Anaxágoras, el cual pretendía que todo está en todo, ya que al estar el espíritu o alma o forma en todas las cosas, de todo se puede producir todo”. [Voi mi scuoprite qualche modo verisimile con il quale si potrebbe mantener l'opinione d'Anaxagora; che voleva ogni cosa essere in ogni cosa, perché essendo il spirito o anima o forma universale in tutte le cose, da tutto si può produr tutto].

⁴³ Cf. Bruno, *De la causa* (trad. en 2018, 109 y 1985, 244). Véase el mismo pasaje en Bruno, *De magia* (trad. en 2007, 38 y 1891, 434). Sobre la recepción bruniana de esta frase, el citado estudio de Molgaray (2021).

⁴⁴ Bruno, *Lampas triginta statuarum*: “Ipse est nexus rerum omnium, unde daemon magnus et geminus Cupido appellatur; per intellectum enim res habent propriam formam atque speciem, per amorem habent connexionem, unionem et ordinem, qui facilit contraria unum, diversa unitum, omnia universum”. Traducción propia.

⁴⁵ Bruno, *De la causa* (1985, 233): “Plotino lo dice padre e progenitore, perché questo distribuisce gli semi nel campo della natura, ed è il prossimo dispensatore de le forme. Da noi si chiama artefice interno, perché forma la materia e la figura da dentro [...]”.

⁴⁶ Bruno, *De la causa* (1985, 311-312): “Dunque si de'più tosto dire che contiene le forme e che le includa, che pensare, che ne sia vota e le escluda. Quella, dunque, che esplica lo che tiene implicato, deve essere chiamata cosa divina e ottima parente, genetrice e madre di cose naturali, anzi la natura tutta in sustanza”.

[...] la sustancia espiritual, aunque tenga familiaridad con los cuerpos, no ha de ser considerada como entrando realmente en composición o mezcla con aquéllos, ya que esto se acomoda a la relación en que se une un cuerpo con un cuerpo, una parte de la materia conformada de una manera con otra parte de la materia conformada de otra manera, sino que es una cosa, un principio eficiente e informativo que actúa desde el interior, a partir del cual, a través del cual y en torno al cual se produce la composición; y [la sustancia espiritual o principio eficiente e informativo] es exactamente como el piloto respecto a la nave, como el padre de familia respecto a la casa, como un artífice no exterior, sino que desde dentro fabrica, contempla y conserva el edificio; y en ella está el poder de mantener unidos los elementos contrarios, de conjugar, como en una cierta armonía, las cualidades discordantes, a fin de mantener la composición del animal. [Esta espiritual o principio eficiente e informativo] ovilla el enjollo, urde la tela, entreje los hilos, modera los templos, da las órdenes, digiere y distribuye los espíritus, enhebra la carne, extiende los cartílagos, suelda los huesos, ramifica los nervios, cava las arterias, fecunda las venas, fomenta el corazón, da aliento a los pulmones, socorre todo, desde dentro, con el calor vital y la humedad radical, a fin de que tal hipóstasis tenga consistencia, y de que tal rostro, figura y facha aparezcan en el exterior. (Bruno, trad. en 2011, 87).⁴⁷

Reluce aquí cómo los intentos por describir las maneras en las cuales las formas brotan de la materia constituyen de las páginas más bellas escritas por el Nolano. En paralelo a esta figuración del alma del mundo ovillando y tejiendo los hilos desde dentro de la materia universal, en el poema latino *De immenso et innumerabilibus* (1591), Bruno retoma la idea nodal de su ontología, la materia como productora de las formas, e introduce como imagen representativa de este proceso la curiosa fisionomía del molusco, en concreto, de un limaco o babosa (*limax*).

La materia hace brotar todo de su propio seno; su naturaleza íntima es un hábil artesano, arte viviente, una admirable potencia dotada de mente, que ex-plíca un acto relativo

a su propia materia y no a otra, sin demora, sin proceder discursivamente, medita y realiza fácilmente todas las cosas desde dentro, como el fuego que resplandece y quema, como la luz que se difunde por doquier; sin esfuerzo avanza sin fraccionarse, permanece constante, una, inmóvil, fecunda, agregando, componiendo, distribuyendo. Ciertamente es inexperto y un catarista el escritor que piensa lo contrario. La Naturaleza crea eternamente, sin aumentar ni disminuir su capacidad. El alma es una fuerza moldeadora íntima que, como la materia, se determina desde dentro, como la babosa que por su propio impulso se alarga, se aglomera sobre sí mismo en una masa compacta y así no ofrece ninguna imagen de sí; pero pronto trae de vuelta los pequeños cuernos sobre la frente, saca la cabeza, se hace ver y se muestra en la forma de un gusano, después de haber estirado su ágil cuerpo, casi abriéndose paso a codazos desde el centro.

Así el espíritu artífice de la semilla, que mueve del centro profundo, naturaleza eficiente, formador de la materia, el que arrastra, el que moldea, el que ordena, no es más que un motor interno. (Bruno, 1884, 312-313).⁴⁸

A partir de esta nueva imagen sensible, el Nolano ilustra la interdependencia entre alma y materia, y la fuerza moldeadora, fecunda, eficiente e interna de esta conjunción. Frente al motor inmóvil y trascendente aristotélico, y frente a una realidad organizada en hipóstasis claramente definidas al estilo de Plotino, Bruno sostiene una concepción del movimiento que, si bien mantiene la idea de una potencia inherente a la materia, subvierte la distinción clásica entre acto puro y potencia pasiva, al postular una materia animada que contiene en sí el principio mismo de su actualización.

5. A modo de conclusión

En este trabajo hemos abordado la continuidad y las transformaciones del concepto de alma del mundo en los filósofos Nicolas de Cusa, Marsilio Ficino y Giordano Bruno. Los tres pensadores retoman la tradición del alma del mundo como mediadora y ordenadora del universo, expuesta por primera vez en el *Timeo* platónico. Ahora bien, la recepción de

⁴⁷ Bruno, *Spaccio* (1985, 556-557): “[...] la sustanza spirituale, bench'abbia familiarità con gli corpi, non si deve stimar che propriamente vegna in composizione o mistione con quelli: perché questo conviene a corpo con corpo, a parte di materia complessionata d'un modo con parte di materia complessionata d'un'altra maniera; ma è una cosa , un principio eficiente ed informativo da dentro, dal quale, per il quale e circa il quale si fa la composizione; ed è a punto come il nocchiero a la nave, il padre di fameglia in casa ed uno artefice non externo, ma che da entro fabrica, contempla e conserva l'edificio; ed in esso è l'efficacia di tener uniti gli contrarii elementi, contemporar insieme, come in certa armonia, le discordante qualitadi, a far a mantenir la composizione d'uno animale. Esso intorce il subbio, ordisce la tela, intesse le fila, modera le tempre, pone gli ordini, digerisce e distribuisce gli spiriti, infibra le carni, stende le cartilagini, salda l'ossa, ramifica gli nervi, incava le arterie, infeconda le vene, fomenta il core, inspira gli polmoni, soccorre a tutto, di dentro, con il vital calore ed umido radicale, onde tale ipostasi consistae tal volto, figura e faccia appaia di fuori”.

⁴⁸ Bruno, *De immenso* VIII.10: “Atqui materies proprio e gremio omnia fundit: Interior siquidem natura ipsa est fabrefactor, Ars vivens, virtus mira quae praedita mente est, Materiaeque suae dans actum non alienae, Non haerens, non discurrens meditatur, at ex se Cuncta facit facile, velut ignis splendet et urit, Ut lux per totum diffunditur absque labore, Nec distracta meat, sed constans, una, quieta, Temperat, apponit, componit, distribuitque. Rudis enim est scriptor qui cogitat, et citharoedus, Nempe recens discit. Porro natura perenne Tractat opus, sensum non auget non minuitque. Proxima formatrix anima est, vis intima cuique, Atque ut materies ipsam sese ipsa gubernat, Interno, ut limax, puluis se extendit, in arctam Semet conglomerat molem, nullamque figuram Interdum facit esse sui, mox fronde redire Cornua parva iubet, caput exerit, oraque mittit, In speciemque, agili exorrecto corpore, ver'm Procedit, veluti facta exglomeratio centri. Seminis e centro fabrefactor spiritus imo, Natura efficiens, formator materiei Instantis, raptor, factor, digestor erit sic, Motor ab internis.” Traducción propia.

ideas provenientes de las *Enéadas* de Plotino, los platónicos de Chartres, la interpretación de pasajes clásicos como “todo en todo” de Anaxágoras y el “espíritu nutre desde dentro” virgiliano enriquece las doctrinas del alma del mundo de estos filósofos renacentistas.

Tanto el Cusano como Bruno defienden que el alma del mundo no es una instancia separada de la divinidad y del universo contracto: sin la pluralidad de las cosas, no existe el alma del mundo. Solamente Dios es alma y mente del mundo: tanto para Nicolás como para el Nolano, Dios es al mismo tiempo la causa final, eficiente y formal del universo. Mientras que el filósofo alemán caracteriza al *anima mundi* como “arte creativo absoluto”, el filósofo italiano lo denomina “arte de las artes” (*ars artium*) porque opera dentro de la naturaleza⁴⁹.

Ahora bien, ambos pensadores difieren en cuanto al modo de crear de Dios. Para el Cusano, Dios crea de modo voluntario, y el alma del mundo se integra en la dialéctica intratrinitaria (como Verbo divino), ubicándose así dentro de la doctrina cristiana. Bruno, en cambio, se posiciona por fuera del cristianismo al divinizar la Naturaleza y naturalizar a Dios. En este esquema, la “creación” no es producto de la voluntad divina, pues el universo es el efecto necesario de la divinidad complicada. La mediación, sea Cristo o sea el alma del mundo, recae completamente al interior de la Naturaleza y, más radicalmente aun, al interior de la materia.

Respecto a la relación entre el platonismo ficiiano y el naturalismo bruniano, este último parece heredero de la noción de un universo dinámico e interrelacionado, animado por el alma del mundo. Hemos visto que Ficino otorga al alma el lugar intermedio entre Dios y la mente, por un lado, y la cualidad y la materia, por el otro. Este giro naturalista del alma

del mundo, vivificadora y motor de la Naturaleza, es ciertamente retomado por Bruno, en cuya ontología el rol mediador del alma entre lo inteligible y lo sensible puede aún apreciarse en ciertos pasajes.

Con todo, la idea de que el alma del mundo brota de las entrañas de la materia, en una suerte de internalización de la obra demiúrgica en la materia, es, sin duda, una innovación y una radicalización del planteo ficiiano. El alma del mundo del Nolano tiene al mismo tiempo una función moldeadora al interior de la Naturaleza, más que mediadora entre ámbitos separados. El “artefice interno” de Bruno no es compatible con la independencia y la externalidad del alma en el cosmos organizado y jerarquizado del platonismo de Ficino. Si en Ficino la mediación del demiurgo entre las formas y el mundo sensible se desarrolla por fuera de la materia, esto es, rige a la materia como señora, en Bruno esa mediación se desarrolla al interior de la materia universal (como en las imágenes del espíritu ovillando en el seno de la materia o la del cuerpo del molusco). En este sentido, la relación entre alma y materia no es la del dominio, sino la de la compañía, retomando la imagen ficiiana de *Theologia platonica* (2001, 242).

De alguna manera, podemos encontrar ecos en Bruno de la afirmación de que las formas no existen sin la materia del Cusano. En todo caso, la intención última del Nolano, y el por qué se enfrenta a la tradición platónica y aristotélica, es la recuperación del mundo sensible y la reivindicación de la materia. Esta intención es ilustrada por el Nolano con la fábula del perro de Esopo que, como platónicos y aristotélicos —siempre siguiendo a Bruno—, deja caer la carne que tiene en su boca (el mundo que percibimos) para perseguir una sombra que no es sino una vana fantasía (el orden y la escala de ser propios de estos filósofos)⁵⁰.

Bibliografía

Fuentes

- Bruno, Giordano (1884). *De immenso et innumerabilibus*, Libri V-VIII. En *Opera latine conscripta*, vol. I.2, Fiorentino. Felice (ed.). Firenze-Napoli: Le Monnier-Morano. Parte de la edición en 3 vols. (8 tomos), 1879-1891, dirigida por Fiorentino, Felice et al. Firenze-Napoli: Le Monnier-Morano.
- Bruno, Giordano (2018). *De la causa, el principio y el uno* (Trad. M. Á. Granada). Barcelona: Tecnos.
- Bruno, Giordano (2007). De la magia (Trad. E. Gatto). *De la magia; De los vínculos en general*. Buenos Aires: Cactus.
- Bruno, Giordano (1998). *Del infinito: el universo y los mundos* (Trad. M. Á. Granada). Madrid: Alianza.
- Bruno, Giordano (1891). De magia. *Opera latine conscripta Vol. III*. F. Tocco, H. Vitelli (eds.). Firenze: Le monnier.
- Bruno, Giordano (1985). *Dialoghi italiani*. Nuovamente ristampati con note da Giovanni Gentile, 3º ed. de Giovanni Aquilecchia. Valencia: Sansoni.
- Bruno, Giordano (2011). *Expulsión de la bestia triunfante. De los heroicos furores* (Trad. I. Gómez de Liaño). Madrid: Siruela.

⁴⁹ Cf. Bruno, *Lampas triginta statuarum* (1891, 61): “Ars artium dicitur et inscribitur; ipse enim est vel ipsa natura formatrix, vel ipsa naturae substantia, estque prima ars, per quam omnes artifices agibilium rectam rationem habent, immo est ipsa agibilium recta ratio; non quidem accidens, sed substantia, primum quidem agentium, secundo autem agendorum”.

⁵⁰ Bruno, *De immenso* V.1 (1884, 118): “¿Por qué, a propósito del orden de los elementos, bromeamos con misterios platónicos y aristotélicos y prestamos oídos a palabras sin sentido? ¿Por qué nos elevamos hasta esos cielos y esas sombras celestes, con alas platónicas, divinas, matemáticas, abstractas y efímeras, como si no tuviésemos nada delante de los ojos que nos mueva, nos incite, nos invite, nos haga más perfectos y nos adorne? ¿Por qué dejamos las verdaderas formas de las cosas por sombras que no tienen ninguna consistencia en absoluto, alienados de nosotros mismos tal como el perro de Esopo que, soltando la carne que tenía en la boca, conducido por la avidez de una sombra más grande, se lanzó precipitadamente al río?” [Quid ergo circa eum elementorum ordinem platonicis nugamur mysteriis et aristotelicis, et verbis sane sine sensu porrigimus aures? quid ultra ad coelos illos et coelestes illas umbras atque somnia istiusmodi per scalam, platonicis, divinis, mathematicis, abstractis, evanidis que sustollimus alis, quasi nihil habeamus ante oculos quod nos alte moveat, incitet, invitet, perficiat, ornet; quo relinquimus veras rerum species umbris quae nuliam omnino habent subsistentiam, non alter alienati quam canis ille aesopicus, qui, relicta carne, quam habebat in ore, per aviditatem maioris umbrae, praecipitem se iecit in fluvium?]. Traducción propia.

- Bruno, Giordano (1891). Lampas triginta statuarum. *Opera latine conscripta Vol. III*. F. Tocco, H. Vitelli (eds.). Firenze: Le monnier.
- Bruno, Giordano (1987). *Los Heroicos Furores* (Trad. Ma. R. González Prada). Barcelona: Tecnos.
- Cusa, Nicolás de (2004). *Acerca de la docta ignorancia. Libro II: Lo máximo contracto o universo* (Trad. J. Machetta, C. D'Amico y S. Manzo). Buenos Aires: Biblos.
- Cusa, Nicolás de (2005). *Un ignorante discurre acerca de la mente. Idiota. De mente* (Trad. J. Machetta). Buenos Aires: Biblos.
- Ficino, Marsilio (1944). *Commentary on Plato's Symposium of Love* (Trad. S. Reynolds Jayne). Columbia: University of Missouri.
- Ficino, Marsilio (2008). *De amore. Comentario a "El Banquete" de Platón* (Trad. R. de la Villa Ardura). Barcelona: Tecnos.
- Ficino, Marsilio (2001). *Platonic Theology (Books I-IV)* (Trad. M. Allen y J. Warden). Cambridge: Harvard University Press.
- Ficino, Marsilio (2002). *Platonic Theology (Books V-VIII)* (Trad. M. Allen y J. Warden). Cambridge: Harvard University Press.
- Ficino, Marsilio (1989). *Three books of life* (Trad. C. V. Kaske y J. R. Clarke). New York: State University of New York.
- Ficino, Marsilio (2006). *Tres libros sobre la vida* (Trad. M. Villanueva Salas). Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría.
- Platón (2012). *Timeo* (Trad. C. Eggers Lan). Buenos Aires: Colihue.

Literatura crítica

- Bartolomé, Montse (2000). El animismo de Giordano Bruno. *AGORA*, 19/2, 23-49.
- Carannante, Simona (2016). *Giordano Bruno e la filosofia moderna. Linguaggio e metafisica*. Firenze: Le Lettere.
- Carannante, Simona (2018). *Unigenita Natura. Dio e universo in Giordano Bruno*. Roma: Edizioni di storie e letteratura.
- Cassirer, Ernst (1951). *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* (Trad. A. Bixio). Buenos Aires: Emecé.
- Ciliberto, Michele (2020). *Il sapiente furore. Vita di Giordano Bruno*. Milano: Adelphi.
- D'Amico, Claudio (2014). Nicolás de Cusa en diálogo con sus fuentes: la re-definición del platonismo. *Mirabilia*(19), 79-103. <https://raco.cat/index.php/Mirabilia/article/view/286968>
- Fiamma, Andrea (2020). *Fiat lux. Anima del mondo, natura e creazione nell'opera di Nicola Cusano. Trilhas Filosóficas*, Caicó, año 13, n. 1, 129-146. <https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2401>.
- Garin, Eugenio (1981). *El zodiaco de la vida. La polémica astrológica del trescientos al quinientos* (Trad. A. Prometeo-Moya). Barcelona: Ediciones Península.
- Gregory, Tullio (2006). Anima del mundo. *Bruniana & Campanelliana*, 12/2, 525-535.
- Hadot, Pierre. (2015). *El velo de Isis* (Trad. M. Cucurella Miquel). Barcelona: Alpha Decay.
- Hirai, Hiroshi (2002). Concepts of Seeds and Nature in the Work of Marsilio Ficino. En M. Allen y V. Rees (Eds.). *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy* (pp. 415-422). Leiden/Boston: Brill.
- Jakubecik, Natalia; Rusconi, María Cecilia y Strok, Natalia (Eds.). (2022). *Platón cosmólogo: recepción del Timeo entre la Edad Media y la Temprana Modernidad*. Buenos Aires: Winograd.
- Koyré, Alexandra (1999). *Del mundo cerrado al universo infinito* (Trad. C. Solís Santos). Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Kristeller, Paul Oskar (1996). *Ocho filósofos del Renacimiento italiano* (Trad. M. Martínez Peñaloza). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Molgaray, Diego (2021). Consideraciones en torno a las implicaciones metafísicas virgilianas en Giordano Bruno. *Stylos*, 30 (30), 200-240. <https://doi.org/10.46553/sty.30.30.2021.p200-240>.
- Mondolfo, Rodolfo (2004). *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*. Buenos Aires: Losada.
- Ordine, Nuccio (2003). *El umbral de la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno* (Trad. Silvina Vidal). Madrid: Siruela.
- Paul, Andrea (2019). *Docta religio y pia philosophia* en el pensamiento de Marsilio Ficino: las fuentes herméticas y la búsqueda de una concordia. *Cuadernos de filosofía*, 73, 19-30. <https://doi.org/10.34096/cf.n73.9714>.
- Rodríguez, Teresa (2020). ¿Una teoría de las cinco sustancias en Marsilio Ficino? *Veritas* (Porto Alegre), 65 (3), e39771, 1-11. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2020.3.39771>.
- Russano, Nadia (2022). Nicolás de Cusa. En Jakubecik, Natalia; Rusconi, María Cecilia y Strok, Natalia (Eds.). *Platón cosmólogo: recepción del Timeo entre la Edad Media y la Temprana Modernidad* (pp. 415-422). Buenos Aires: Winograd.
- Salles, Ricardo (2021). The Stoic World Soul and the Theory of Seminal Principles. En J. Wilberding (Ed.). *World Soul. A History* (pp. 44-66). Oxford: Oxford University Press.
- Soto Bruna, María Jesús (1998). La relación Dios-mundo en los orígenes del panteísmo moderno. *Giordano Bruno*. En J. Morales et al. (Eds.). *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología: XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* (pp. 321-332). Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Villoro, Luis (1992). *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Yates, Frances Amelia (1983). *Giordano Bruno y la tradición hermética* (Trad. D. Bergadà). Barcelona: Editorial Ariel.
- Zaffino, Valentina (2020). *Totum et Unum. Giordano Bruno e il pensiero antico*. Milano-Udine: Mimesis.