

ERNESTO PRIANI SAISÓ

Magia y hermetismo



azul

La Aljaba

Esta colección intenta reunir los «otros» libros que a veces la cultura occidental ha dejado en la oscuridad y, con frecuencia, no ha integrado verdaderamente a su saber. Otras tradiciones, que han transcurrido entre nosotros o alejadas en el espacio y en el tiempo, recuperan aquí su presencia y enriquecen nuestro saber. Textos originales y sagrados algunos, escritos que reflejan otras culturas, estudios sistemáticos sobre obras poco conocidas, imaginarios y creencias, se nos brindan en esta propuesta de edición que contiene la «letra», luminosa apertura y fuente de vida.

Otros títulos:

Zohar. Libro del esplendor

Tao Te Ching. LAO TZU

Cábala, teoría del lenguaje en Benjamin y deconstrucción. HAROLD BLOOM, GERSHOM

SCHOLEM, MOSHE IDEL Y OTROS

Magia y Renacimiento. PAOLA ZAMBELLI, ESTHER COHEN, ELIA NATHAN Y OTROS

Magia y hermetismo. ERNESTO PRIANI SAISÓ



editorial

MAGIA Y HERMETISMO

Ernesto Priani Saisó

azul

*A Pepita Saisó Sempere
y Adriana Aceves Martinek.*

Primera edición: mayo de 1999

© Ernesto Priani Saisó

© Azul Editorial

Ausiàs Marc 16, 3^ª 2^a - 08010 Barcelona

Telefax: (34) 93 302 76 55

azuled@mundivia.es

Diseño y cuidado de la edición: Ladrone

Impresión: Novagràfik, Puigcerdà, 127. Barcelona

ISBN: 84-930440-6-7

Depósito legal: B-9.318-1999

Impreso en España - Printed in Spain

Qué prueba de la existencia
habrá mayor que la suerte
de estar viviendo sin verte
y muriendo en tu presencia.

Xavier Villaurrutia

Filosofar es invertir la dirección
rutinaria del trabajo intelectual.
No pretende establecer leyes –invita sólo a la
responsabilidad de pensar libremente,
e invita a ello pensando.

Antonio Escobedo

I. LOS LÍMITES DEL HORIZONTE

Éste es un libro sobre la magia. Sin embargo, si una palabra ha quedado prácticamente excluida es ésta. No se trata de un capricho, sino de una tentación vencida. Magia es uno de esos términos para el que cada uno tiene una idea determinada y que además tiene la particularidad de desatar las pasiones. De otra manera, es una palabra útil como coartada y que facilita la retórica, porque suele cubrir con un velo los argumentos. En última instancia, es una palabra que mueve más a los sentimientos que a la reflexión.

Y ocurre que éste, además de ser un libro sobre la magia, es también una reflexión que la toma como punto de partida para tratar de entender algo más sobre nosotros mismos. Su horizonte, así, se traza sobre ambos costados de la historia, en el pasado remoto, cuando los hombres practicaban cotidianamente la magia, y el día de hoy, en el que ya no lo hacemos, pero en el que tampoco hemos suprimido las inquietudes que dominaban también a nuestros antepasados. Preocupaciones tan simples como el ser amado, permanecer sano, saber cómo vivir una vida sujeta al tiempo, con un límite determinado, y para las que las prácticas mágicas jugaban el papel de proporcionar respuestas que muchos creyeron eficaces.

Para no nublar ese horizonte hay que darle la vuelta a la magia, evitar los encantos del misterio y el susurro, y tal vez escarbar en el pasado para encontrar el modo en que los hombres planteaban el

problema de su propia vida. Cualquier aproximación que se haga a la magia occidental, tomando como punto de referencia sus momentos de esplendor, llevará siempre hacia el hermetismo y al conjunto de los ricos aunque fragmentarios textos que hoy conocemos como *Hermetica*, que durante siglos fueron leídos y estudiados como una de las fuentes primordiales de la magia por quienes se veían a sí mismos como magos.

Las prácticas mágicas, sin embargo, no aparecen con el hermetismo. Existen, por supuesto, desde mucho antes. Por eso, al trazar la relación entre éstas y hermetismo no puede evitarse hacer referencia a la doctrina que sirve de puente entre unas y otras. Aquella que, en estricto sentido, las vinculará entre sí a partir del hermetismo, para conformar lo que los hombres de la Edad Media y el Renacimiento conocerían como una doctrina y una práctica a la que llamarían magia. Esa doctrina, a la que llamaré neoplatonismo hermético, es la de aquellos pensadores como Apuleyo, Jámblico, Juliano el Apóstata, y siglos más tarde, Ramon Llull, Marsilio Ficino, Giovanni Pico, Cornelio Agrippa, y tantos otros que, bebiendo en Platón y el hermetismo, formularon de tal forma el problema de la existencia humana que un grupo de prácticas populares pasaron de ser simples técnicas operativas con fines muy específicos —conseguir el amor, mantener la sombra junto a uno, evitar la llegada de las cucarachas, hacerse invisible— a ser prácticas encaminadas a construir al hombre como sujeto de su propia vida.

En un sentido, neoplatonismo hermético y magia son lo mismo, pero en otro no. Lo son en tanto que se trata de la misma doctrina y la misma práctica que los hombres de la Edad Media y el Renacimiento llamaron magia. No lo son en la medida en que el neoplatonismo hermético no agota la riqueza y los sentidos múltiples que se agolpan bajo el nombre de magia. Utilizar neoplatonismo hermético en lugar de magia, además de evitar el naufragio y la tentación de la retórica, tiene la intención de hacer énfasis en el problema ético que encontrará en las prácticas mágicas una forma de conducta para dar forma a la propia existencia, en el orden de dar respuesta a ese problema.



El hombre zodiacal.
Liber Albandini (manuscrito del siglo XIV).

Y es aquí donde alcanzamos el horizonte de nuestros días. Más que una disquisición erudita sobre los orígenes de la magia medieval, este libro busca cuatro ideas fundamentales que pueden alimentar la reflexión de nuestros días: la primera es el modo en que el hermetismo, retomando algunas de las ideas del gnosticismo dualista, formula el problema de la existencia en la temporalidad. La segunda es el modo en que esta forma de plantear el problema conduce al hermetismo a introducir una noción de temporalidad fuerte dentro del pensamiento cosmológico y ético; es decir, una estructura en la que el momento, el día y el mes del año definen una parte de las relaciones entre las personas, las cosas y las sustancias. En tercer lugar, la idea del hombre como un ser que elige en la medida en que es temporal y, derivada de ésta, la cuarta, la propuesta de la construcción del sujeto sobre la base del cambio y la inquietud, que puede sintetizarse en la fórmula: sé cuanto quieras ser.

La pauta de exposición que he seguido aquí intenta responder a los dos extremos que tiene esta búsqueda. Por una parte he querido seguir la sucesión histórica y por otra, una perspectiva sistemática de los problemas, que al final nos lleve a rescatar aquello que puede ser útil para la reflexión de nuestros días.

De este modo, en la primera parte se aborda el hermetismo desde sus raíces gnósticas para establecer las bases de la originalidad de su pensamiento y de la forma en que plantea el problema de la existencia humana, partiendo de la concepción del cosmos hasta llegar a la del hombre. En la segunda, que es la más extensa, nos concentramos en el neoplatonismo hermético y en cómo, a partir de Platón, las ideas herméticas toman cuerpo y consistencia, pierden su carácter religioso y adquieren uno ético, en el que prácticas como la astrología, la medicina, la música y la adivinación conforman modos de conducta propias de un sujeto.

Ésta es, después de todo, una reflexión ética sobre la magia.

II. GNOSIS Y HERMETISMO

Siete astros de curso dilatado giran en círculo en el umbral del Olimpo, con ello el tiempo infinito prosigue eternamente su marcha: la Luna que ilumina la noche, el lúgubre Cronos, el sol Nous, Paifé que aparta el lecho nupcial, el fogoso Ares, Hermes de alas rápidas y Zeus, primer autor de todos los nacimientos. Estos mismos astros ha recibido en participación la raza humana, y en nosotros está la Luna, Zeus, Ares, Paifé, Cronos, el Nous, Hermes. He aquí por qué nuestro sino consiste en hacer nuestro, del aliento etéreo, lágrimas, risas, cólera, generación, logos, sueño, deseo. Las lágrimas es Cronos, la generación Zeus, Logos es Hermes, Cólera Ares, el sueño la Luna, Citérea el deseo, la risa el sol: pues por él ríen, con razón, toda la inteligencia mortal y el mundo sin límites.

FRAGMENTOS DE STOBEO, XXIX

LA GNOSIS

Al término de la expansión del Imperio romano, la sociedad imperial sufre una transformación radical. Se vive una época de paz pero, al mismo tiempo, de una intensa zozobra individual. El ciudadano, antes actor y receptor de las glorias de Roma, se vuelve el único protagonista de su vida; los oráculos, que revelaban el destino del imperio, aho-

ra reciben las dudas mezquinas de los ciudadanos: ¿Renunciaré? ¿Seré senador? ¿Me beneficiaré esta temporada?

Disuelta la esperanza colectiva, la vida propia se vuelve el eje de las preocupaciones de los individuos, y el temor supersticioso por la fortuna y la fatalidad se acentúa. La filosofía y la religión dejarán de ser cultivadas como puro pensamiento o pura piedad, para serlo en vista de un objetivo específico: ofrecer un método para disipar los temores humanos; una vía que provea tranquilidad y esperanza en una vida feliz.

A partir del año 100, señala Paul Veyne, los dioses tenían como función «[...] la de gobernar, aconsejar y proteger a sus fieles, a fin de sustraerles a la ciega fortuna o a la fatalidad; a su vez, lo que la filosofía se proponía entonces era proponer a los individuos un método de dicha [...]».¹ Una y otra forma de sabiduría atendían a una misma necesidad definitiva para el hombre: responder a la pregunta por cómo vivir.

Dos fueron los caminos que se siguieron para ello: el de la adaptación y el de la transformación. Por el primero, se concibieron un conjunto de prácticas dirigidas hacia la adecuación de la vida humana a las condiciones generales de existencia, de tal forma que todo aquello que en ella produce dolor e incertidumbre, fuera aceptado por el hombre para que dejaran de serlo. En el segundo, la intención es que las prácticas modificaran la propia naturaleza humana, hasta erradicar de ella, para siempre, todo lo que produce zozobra.

La doctrina estoica y, en menor medida, el epicureísmo, son ejemplos de propuestas adaptativas donde, a partir de una terapia (en la que la moral es sólo un método para el sosiego) se buscaba eliminar el dolor y el miedo a la muerte.

La vía de la transformación, en cambio, la encontramos en las posturas de origen neoplatónico, gnóstico y hermético, donde la apues-

1. Paul Veyne (dir.), «El Imperio romano y antigüedad tardía», en Paul Veyne *et al.*, *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid, 1990, tomo I, p. 13.

ta es colocar la propia existencia en manos de la voluntad humana para que se sustraiga de los azares y determinaciones que le causan desasosiego.

Así, mientras en Roma el estoicismo y el epicureísmo ofrecían sus fórmulas para el sosiego, en los márgenes del imperio nacían grupos que perseguían la alternativa radical de la transformación. Son movimientos de rasgos dispares y permeables a todo tipo de influencia, surgidos unas veces de interpretaciones esotéricas de textos bíblicos (*Ophitismo*, *Sethianismo*), o de personalidades definidas como Basílides, Carpócrates o Valentín.

Conocidos como gnósticos, por articular sus convicciones a partir de la certeza en la salvación a través del conocimiento (*gnosis*), fluctúan desde las posiciones más cercanas al judeocristianismo hasta el mazdeísmo y los cultos zoroástricos de origen persa. Sin embargo, comparten la misma preocupación por la fortuna, el dolor y la muerte, que subyacen a las doctrinas tranquilizantes que dominan en la urbe. Pero no buscan sosiego, su intención es la de encontrar una solución definitiva y permanente a la incertidumbre humana; es decir, cómo modificar la naturaleza del hombre para adquirir otra —que consideran similar a la condición divina— que le diera derecho a la felicidad.

Entre los movimientos gnósticos hay un camino común para operar la transformación de la naturaleza humana que comienza con el desengaño. No debe sorprendernos, los gnósticos conciben al hombre como un ser engañado que, sin pertenecerse a sí mismo, va a la deriva de las circunstancias, del giro de la fortuna, de la malevolencia de los astros. Su existencia es un camino sin orientación ni contenido; como si otros —la carne, el clima, la posición del cielo— fueran quienes realmente viven y deciden por el hombre, ocultos tras el velo de una precaria conciencia.

Por ello conciben la necesidad de un desengaño: pese a las apariencias, el hombre no está predeterminado como otros seres; no es sujeto ni de la fatalidad ni del destino.

A partir de esta premisa, se entiende que no puedan conformarse

con aceptar y plegarse a lo que determina al hombre para vivir tranquilo, sino que pretenden ir más allá.

Decepcionado o herido por su actual condición en el seno del mundo, de una sociedad, de un cuerpo en los que no experimenta sino malestar [...]; el gnóstico comienza por reaccionar frente a él [mundo] y contra él [...]. Rechaza su condición y se niega a aceptarla. Al sentirse extranjero en un mundo que ha acabado por concebir como radicalmente extraño, tiende a distinguirse [...]. De aquí la necesidad de evadirse, de salir [...]. El sentimiento progresivamente elaborado que experimenta el gnóstico de ser otro que lo que le rodea lo lleva a persuadirse de que [...] no es de este mundo [...]. A partir de su situación presente, el gnóstico llega a concebirse ya desde aquí como más allá, a representarse y a definirse con independencia de las contingencias [...].²

El descubrirse como otro, ajeno a lo que le rodea, lleva al gnóstico a descorrer los velos del engaño y descubrirse como radicalmente distinto de todo aquello que es objeto de determinación en el mundo. Porque para él:

[...] el conocimiento que se ha propuesto alcanzar de sí mismo encuentra un sentido contrario al que le atribuyen por lo común los antiguos intérpretes de la máxima délfica: tiene por fin y por resultado, no determinar y discernir exactamente el puesto que ocupa en el mundo, reconocer sus propios límites, subordinar su suerte y sus deberes a un orden universal, sino a la inversa, conducirlo al descubrimiento y a la afirmación de sí como extraño y superior al mundo, hacer que se niegue a comprometerse con él, a fin de que establezca por encima y más allá de él su soberana independencia [...].³

2. H.C. Puech, *En torno a la gnosis*, Taurus, Madrid, 1982, p. 15.

3. *Ibid.*, p. 19.

El proceso de extrañamiento es el principio para que el hombre descubra qué lo distingue del resto de los seres de este mundo. Pero al mismo tiempo, este descubrimiento es la culminación del proceso —al que confirma— y el pasadizo hacia una nueva existencia.

Para entender esto con mayor claridad es necesario darse cuenta, primero, que el gnóstico se reconoce como un extraño en el mundo, porque es ajeno a todo aquello que causa desdicha: lo corpóreo, la temporalidad, etcétera. En segundo lugar, que al dejar atrás los velos que le hacían ver al hombre como irremediabilmente ligado a la carne y al tiempo, alcanzó un estado superior de conciencia de sí, y descubre que él existe de «otra manera», ésta es espiritual y atemporal. Pero, en tercer lugar, que no sólo es consciente de este hecho, sino que la sola conciencia ha operado un cambio ontológico: él es, ya, otro, ajeno a todo lo que es causa de desdicha. Es decir, se concibe a sí mismo como trascendencia.

Para los gnósticos, el conocimiento de sí como un «otro» es suficiente para que el hombre lo sea, puesto que sólo puede conocerse aquello que es. Así, el proceso de desengaño es, en realidad, un proceso de autoconocimiento y alienación, por el que comienza por descubrir cuál es la verdadera naturaleza del hombre y acaba por darse cuenta de que, gracias a ella, él mismo es un ser distinto del que partió.

El conocimiento —que en primer lugar es conocimiento de sí— no se limita sólo a ilustrarle [al gnóstico] sobre la ruta a seguir, junto con él le otorga la salvación; le salva por sí mismo, por el hecho de manifestársele y de que el gnóstico lo posee [...] la obtención de la salvación se reduce por eso a una pura operación interior.⁴

En los textos gnósticos este nuevo ser es identificado como el hombre primordial que, por alguna razón (en este caso hay una enorme

4. *Ibid.*, p. 20.

cantidad de explicaciones), se ve impelido a engendrar una raza caída y mortal, que participa de él, pero que se encuentra cautiva en el mundo.

Se trata del único hombre engendrado directamente por la inteligencia primera, y por ello intemporal, pero ante todo, inocente. Es el hombre concebido *fuera del tiempo* pero también más allá del bien y del mal, más allá incluso de la elección.

Afirmar aquí, como lo hace Doresse,⁵ que el gnosticismo postula una dualidad ontológica de corte maniqueo es insuficiente. Porque, en realidad, los gnósticos identifican el ser con la supresión total de la elección entre bien y mal. Solamente en el mundo, que es ser en segundo grado, es posible elegir. Y esto, en la medida en que por estar contenido en la temporalidad, hay una sucesión entre el momento del deseo y el de la satisfacción, en que es posible la dicotomía moral. Así, la diferencia ontológica entre las esferas del ser, no implica una diferencia axiológica. El mundo terrenal no se identifica con el mal sino con la elección, y el ser no lo hace con el bien, sino con la supresión de toda elección.

Al caer el hombre primordial y entrar en el tiempo, lo que recibe es el *pathos* de la elección, y con ello la necesidad de elegir entre múltiples opciones, unas buenas, otras malas, sin saber cuál es la correcta. De ahí que el mundo se convierta en un lugar de penuria y dolor; de ahí, también, que el gnóstico aspire a no tener que esperar para que al fin todo le sea permitido.

No sólo vosotros, mas todo hombre que cumpla con el primer misterio del inefable, podrá recorrer todas las regiones y todas sus estaciones.

5. Cf. Jean Doresse, «La gnosis», en H.C. Puech, *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo II*, Siglo XXI, México, 1969, pp. 49-54 y Elein Pagels, *Los Evangelios gnósticos*, Crítica, México, 1982, pp. 91-116.

Y cuando haya cumplido ese misterio y recorrido todas las regiones será preservado de todas las cosas que le hayan reservado los *archones* de la *Heimarmenē* [jerarquía celeste]. Escucha María, te digo en verdad que no sólo vosotros, sino todos los hombres podrán cumplir el misterio de resurrección de entre los muertos.

Para curarse de la posesión de los demonios y de toda aflicción y enfermedad.

Y para curar a los cojos, y a los mutilados, y a los mudos, y a los paralíticos.⁶

Pero si ésta es la condición a la que aspira el gnóstico, sólo puede concebirse como posible si existe una fractura en el orden temporal por la que se mantiene un vínculo con el ser atemporal del hombre primordial. Y esa fractura, de carácter ontológico, es el hombre. Por ello:

Si aquellos que os guían os dicen: mirad, el reino está en el cielo, entonces los pájaros llegarán allí antes que vosotros. Si os dicen: está en el mar, entonces, dice, los peces llegarán antes que vosotros [...] Más bien, el reino está dentro de vosotros y está fuera de vosotros. Cuando lleguéis a conoceros a vosotros mismos, entonces seréis conocidos y os daréis cuenta de que sois los hijos del padre que vive.⁷

El hombre es un ser terreno mientras no sea capaz de percibir que él mismo es parte del hombre primordial. Por ello, el conocimiento de sí como «otro», el proceso de extrañamiento, es el que le otorga la salvación. Dejará de ser el que se conozca para ser conocido.

6. «Evangelio de San Valentín», en *Evangelios apócrifos*, Hyspánica Ediciones Argentina, 1985, cap. XIV, 6-21, p. 754.

7. «Evangelio de Tomás», 32, 19-33, citado por Elein Pagels, *op. cit.*, p. 180.

Aquí hay que subrayar que no se trata sólo de una operación voluntaria. El neumático, porque posee el *Nous*, el gnóstico, porque posee la *gnosis*, saben que lo son porque les ha sido revelado por quien verdaderamente es. Se trata de una transformación dramática desde cualquier punto de vista porque, pese a ser ellos mismos, en realidad, sólo lo descubren cuando son otros.

En efecto, el proceso de extrañamiento que sigue el gnóstico invierte el orden de la caída, revela al hombre la existencia de la fractura ontológica que lo constituye a él mismo, y lo hace partícipe de un nuevo ser que, sin necesidad de elegir, sólo es:

El gnóstico reposa en sí mismo en su propia plenitud, en la de su *pleroma*. Habiendo recobrado su autonomía, esa situación de disponer libremente de sí mismo y de obrar a su guisa. Amoralismo de principio, por lo demás, ya que entre los gnósticos, y a veces en el seno de una misma escuela, pueden encontrarse ascetas y libertinos, los unos que señalaban su desprecio y, tal vez, su temor con respecto a las cosas del mundo mediante su abstención y los otros que usaban y abusaban de ellas en nombre de su absoluta libertad de poder [*exousia*] ilimitada que le confiere su soberanía nativa.⁸

A la inquietud humana la *gnosis* responde con una alternativa de transformación, concebida como una operación interior y de extrañamiento, que abre la puerta a una dimensión «ajena al mundo»: la del ser que lo redime del *pathos* de la elección.

En este sentido el gnosticismo es un proyecto amoral, en tanto que las normas tradicionales de conducta carecen de significado dentro de él. Pero también es un proyecto «metaético», porque se propone la supresión de la eticidad, como el medio de alcanzar la felicidad. La suya es una aventura ontológica que no se preocupa por dar res-

8. H.C. Puech, *op. cit.*, p. 20.

puesta a cómo vivir en el ámbito de la temporalidad, sino en el terreno del ser como existencia atemporal.

A nuestros ojos, la oferta gnóstica es una salida en falso. Lo radical de su propuesta elude o busca eludir, mediante lo que concibe como una transformación ontológica que elimina finitud y elección, el problema de encontrar una respuesta a cómo vivir eligiendo y con conciencia de la propia finitud. Porque el problema no es, y no podemos verlo así con nuestros ojos de fin de milenio, buscar una «salida» de la temporalidad. La cuestión es cómo vivir ésta que, indefectiblemente, es nuestra única vida.

En el seno de los numerosos movimientos que se dan en el siglo II y aun dentro del gnosticismo, no todos aspiraban a modificar la naturaleza del hombre de esa forma. Arraigados en tradiciones populares, los llamados gnosticismos «paganos» ofrecen, dentro de la alternativa de la transformación, otras rutas.

EL HERMETISMO

La doctrina contenida en los llamados textos herméticos (*Hermética*) es un producto del diálogo entre la tradición religiosa egipcia⁹ y el gnosticismo.

Los siete diálogos que componen el *Corpus Hermeticum*, el diálogo *Asclepio* y los *Fragmentos de Stobeo*, no constituyen ninguna unidad temática ni doctrinaria, pues al lado del más puro hermetismo coexisten posiciones del dualismo más radical. Pero esto que constituye la mayor dificultad para su interpretación, es también su mayor virtud, en la medida en que intenta reunir, en un discurso, lo que en aquel entonces conformaba la sabiduría de la época.¹⁰

9. Cf. Jean Doresse, «El hermetismo egipciante», en *op. cit.*, pp. 96 y ss.

10. *Ibid.*, pp. 118 y ss.



Pinturicchio, *Isis con Hermes Trismegisto y Moisés*.
Sala de los Santos, Estancia Borgia, Vaticano.

Los *Hermética* así, no es sino un tratado de sabiduría práctica, en el que se confrontan diversas propuestas de lo que hemos llamado alternativa de la transformación, y donde puede verse, esa otra vía, que se denomina hermetismo.

Todo es producido por el destino y no hay lugar alguno donde no se ejerza la providencia. La providencia es el designio perfecto del *logos* de dios. Este designio tiene dos poderes, el destino y la fatalidad. El destino está al servicio de la providencia y la necesidad, y es servido a su vez por los astros. Nada escapa al destino ni se hurta a la fuerza inmensa de los astros.¹¹

Todos los pasajes identificables como gnósticos, en sentido dualista, dentro de los *Hermética* (como el citado) muestran que la vida humana está determinada por el influjo de los astros —símbolo del devenir, maquinaria infalible del tiempo. El fragmento XI-24 de *Stobeo* es determinante: «Nada en la tierra es libre».¹² Por ello: «Nada es bueno en la tierra [...] el hombre es malo [...]; el animal humano es, en su totalidad, desmedidamente inclinado al vicio».¹³

El mundo, en suma, es un lugar lleno de fuerzas y demonios que no dejan de ejercer su influencia maléfica en cada instante.

Pues una vez que cada uno de nosotros ha venido a nacer y ha sido animado, es tomado a su cargo por los demonios que están de servicio en el instante mismo del nacimiento; es decir, por los espíritus que han sido puestos bajo las órdenes de los astros. Pues los espíritus se sustituyen mutuamente de instante en instante [...] sirviendo

11. *Fragmentos de Stobeo*, XIII-2, pp. 90-91. (Las páginas corresponden aquí, como en todas las referencias a los *Hermética*, a la edición castellana de Miguel Ángel Muñoz, *Hermes Trismegisto, Obras completas*, publicada por la Biblioteca Esotérica, Madrid, 1988.)

12. *Ibid.*, XI-2, p. 82.

13. *Ibid.*

cuando les toca. Entonces estos espíritus, tras haber penetrado a través del cuerpo, atormentan el alma [...].¹⁴

¿Cómo puede tolerarse un mundo donde la propia existencia se revela como un puro instrumento del destino? Ni siquiera la conciencia de la fatalidad es capaz de detener esa voraz determinación de todo lo humano:

Este animal [el hombre], si llega a saber que todo acaece de acuerdo a la providencia y al destino, ya que la fatalidad señorea todas las cosas ¿no será mucho peor? En efecto responsabilizando a la fatalidad por el mal, no habrá en adelante acción maligna de la que no se abstenga [...].¹⁵

Ni saberse determinado, ni el tomar una decisión a partir de este saber, logra esquivar el designio de los astros y los demonios, porque una y otra, conciencia y camino, sólo logran hacer más efectiva la fatalidad. Pero, ¿hay alguna salida? Claro, cambiar de ser:

Como hay dos clases de seres y estas dos categorías se reparten lo mortal y lo divino, no falta sino elegir uno u otro; allí donde no queda sino elegir. La derrota de uno manifiesta la potencia activa del otro [...].¹⁶

¿Pero es realmente una elección? ¿No contradice esto el hecho de que toda elección es inducida por los astros? ¿No es acaso un doble engaño, una salida fácil, que elude el hecho mismo de la determinación?

14. «Poimandres», en *Corpus Hermeticum*, XVI-7, p. 20.

15. *Fragments de Stobée*, XI-5, p. 88.

16. «Poimandres», en *op. cit.*, IV-6, p. 29.

Los *Hermética* ponen al descubierto la inconsistencia del gnosticismo dualista: si no hay elección posible, porque el hecho mismo de elegir es ya condenable, ¿quién elige?, ¿quién puede ascender hacia lo divino? Para el hermetismo, el gnosticismo sólo ofrece un camino de pasividad y de esperanza en la gracia de un «otro» que anula todo el esfuerzo puesto en la transformación, porque deja la decisión no al sujeto, sino a una entidad trascendente. ¿De qué manera, entonces, se puede superar la determinación que hace al hombre esclavo malvado y sujeto de la zozobra?

En los diálogos cosmológicos del *Corpus Hermeticum* el cosmos es creación del *Nous* y objeto perenne de su dominio. Dice el *Poimandres*:

El *Nous*, siendo macho-hembra [...] procreó con el *logos* un *Nous* demiurgo [...] que hizo siete gobernadores que envuelven en sus círculos al mundo sensible y este gobierno suyo [el del *Nous* demiurgo] es lo que se llama destino.¹⁷

El énfasis está puesto en la capacidad del *Nous* para procrear una versión de sí mismo como demiurgo, a través del *logos* y ser, por tanto, autor del mundo material. Esta concepción, con claros ecos neoplatónicos, diviniza incluso la materia:

Gloria de todas las cosas es dios y lo divino, y la naturaleza es divina. Dios es principio de todos los seres y *Nous* y naturaleza y materia, puesto que es sabiduría para la revelación de todas las cosas. Dios es principio y naturaleza y energía, y necesidad y fin y renovación.¹⁸

Para el hermetismo la unidad del ser es absoluta: todos los elementos de la creación son afluentes de un único ser. La eternidad del

17. *Ibid.*, I-1, p. 3.

18. *Ibid.*, III-1, p. 25.



Michael Maier. *Atalanta fugiens*, 1618.
Emblema XIV. *Hic est Draco caudam suam devorans.*
(«He aquí el dragón que se muerde la cola».)

Símbolo de la unidad de la materia y el pensamiento.

ser y del cosmos todo obedece a ese principio unitario de creación que es reproducido en todos los niveles del ser.

El ser existirá siempre, de donde se sigue que los cuerpos existirán siempre también. Por ello declaro que la generación de cuerpos es una operación eterna.¹⁹

En el momento en que el ser se identifica con este principio eterno de creación la muerte no existe: «La muerte —dice *Poimandres* VIII— no tiene nada que ver con ninguna de estas cosas [cuerpo y alma], sino que es más que un concepto forjado sobre la palabra inmortal, sea pura ficción, sea la supresión de la primera letra, la palabra *Thanatos* en lugar de *Athanatos* [...]».²⁰ El mismo principio que destruye, fecunda, de manera que la muerte está en función de la vida, es vida. Así ha de entenderse el gobierno que el *Nous* ejerce a través de los astros, el principio de creación de todas las cosas y, en última instancia, la propia naturaleza del ser: un proceso infinito de ocaso y renacimiento.

Al referirse al origen del hombre, el *Poimandres* I destaca que, único entre todos los seres, el ser humano no sólo contiene en sí mismo esta cualidad de ser sino que es capaz de imprimirla a otros seres. Es decir, no sólo la reproduce, sino que es agente de creación.

Dice el texto que, paralelo a la creación de las esferas, «el *Nous* padre produjo un hombre y [...] verdaderamente Dios se enamoró de su propia forma y le entregó todas las formas [...]».²¹

El hombre se hermana con el demiurgo al tener como origen al *Nous*. Pero al ver la obra de su hermano y con el poder que le ha sido concedido, el hombre —dice el *Poimandres*— sólo tuvo un deseo: «producir una obra».

19. *Fragments de Stobee*, IV-6, p. 34.

20. «*Poimandres*», en *op. cit.*, VIII-1, p. 43.

21. *Ibid.*, I-12, p. 6.

Lejos de ser condenado por su atrevimiento, en la doctrina hermética al hombre se le concede el derecho a obrar. Con las formas, los poderes y el beneplácito del *Nous*, el hombre —al que llamaremos, como lo hace el hermetismo, Hombre original— penetra en la esfera demiúrgica donde los siete gobernadores (los astros) se enamoran de él y le otorgan, cada uno, participación en su propia magistratura.

Entonces el hombre, que tenía poderes plenos sobre el mundo de los seres mortales y de los animales sin razón, se descolgó a través de la armoniosa maquinaria compuesta de las esferas cuyas envolturas había agujereado y manifestó la hermosa forma de Dios a la naturaleza de abajo. Cuando ésta hubo visto que el hombre poseía la forma de Dios junto con la belleza inagotable y toda la energía de los gobernadores, sonrió de amor, pues había visto reflejarse en el agua el semblante de esa forma maravillosamente hermosa del hombre y a su sombra en la tierra. En tanto que él, habiendo visto reverberar en el agua la presencia de esa forma parecida a la suya, la amó y quiso morar en ella. Desde el mismo momento en que lo quiso lo cumplió. La naturaleza entonces, recibiendo en ella a su amado, lo abrazó entera, y ambos se unieron ardiendo de amor.²²

No hay caída, sólo el deseo del hombre por engendrar, activar sus poderes, obrar.²³ Pero no puede hacerlo solo. El hombre original necesita del devenir, de la ley que rige todas las cosas para poder, él también, ser capaz de generación. En una frase lo dice el *Poimandres* I: «la causa de la muerte es Eros».

22. *Ibid.*, I-14, p. 7.

23. Festugières ha considerado que no obstante la apariencia de «no caída» en el génesis hermético, la consecuente mortalidad del hombre, tras el enamoramiento con la naturaleza es un castigo a su audacia; aunque en este caso, la audacia es del propio Festugières, que a toda costa, busca rastros cristianos en el hermetismo.

Por ello el hombre elige abrazar la obra del demiurgo y fecundar en ella, porque sólo así puede generar. El producto de estos amores no será sólo una criatura común, sino más perfecta:

Único entre todos los seres que viven sobre la tierra, el hombre es doble: mortal por el cuerpo, inmortal por el hombre esencial. Aunque en efecto sea inmortal y tenga imperio sobre toda cosa, padece la condición de los mortales, sujeto como está al destino. Por ello, aunque esté encima de la armoniosa maquinaria compuesta de las esferas, se ha vuelto esclavo de ellas.²⁴

Y más adelante:

Lo que voy a decirte es un misterio que ha sido mantenido oculto hasta este día. Habiéndose unido en efecto la naturaleza al hombre con amor, ocasionó un prodigio completamente sorprendente. El hombre tenía en sí la naturaleza de la conjunción de los siete compuestos, como te dije, de fuego y aliento; la naturaleza, incapaz de esperar, parió al punto siete hombres correspondientes a la naturaleza de los siete gobernadores, a la vez machos-hembras, irguiéndose hacia el cielo.²⁵

Esclavo y señor, el hombre es el único mortal que puede vivir su existencia sujeto al destino pero, también, con independencia del destino. Aunque al hombre macho-hembra no parece faltarle nada, pues reúne en sí todos los elementos de la generación, su autosuficiencia es chocante, no pertenece propiamente al ciclo del devenir. Por ello, más tarde, lo macho será separado de la hembra, y habrá hombres y mujeres y la virtud de la fecundidad.

24. «*Poimandres*», en *op. cit.*, I-15, p. 7.

25. *Ibid.*, I-16, p. 8.

A diferencia del mito del andrógino en el *Banquete* platónico, en el que sin duda está inspirado el pasaje hermético, dividir al macho de la hembra no es el resultado de un castigo por desafiar a los dioses, sino del deseo de producir. El auténtico optimismo de los *Hermética* consiste, justamente, en que el hombre individual no es concebido como fracción, sino como suma; así, el hombre primordial y los siete hombres machos-hembras fecundados con el poder de los astros, están contenidos a su vez en cada varón y en cada mujer individual, que suman en sí mismos los poderes: destino y libertad, esclavitud y autonomía, cuya tensión —no hay que olvidarlo— es la única que posibilita la perpetuidad del ser.

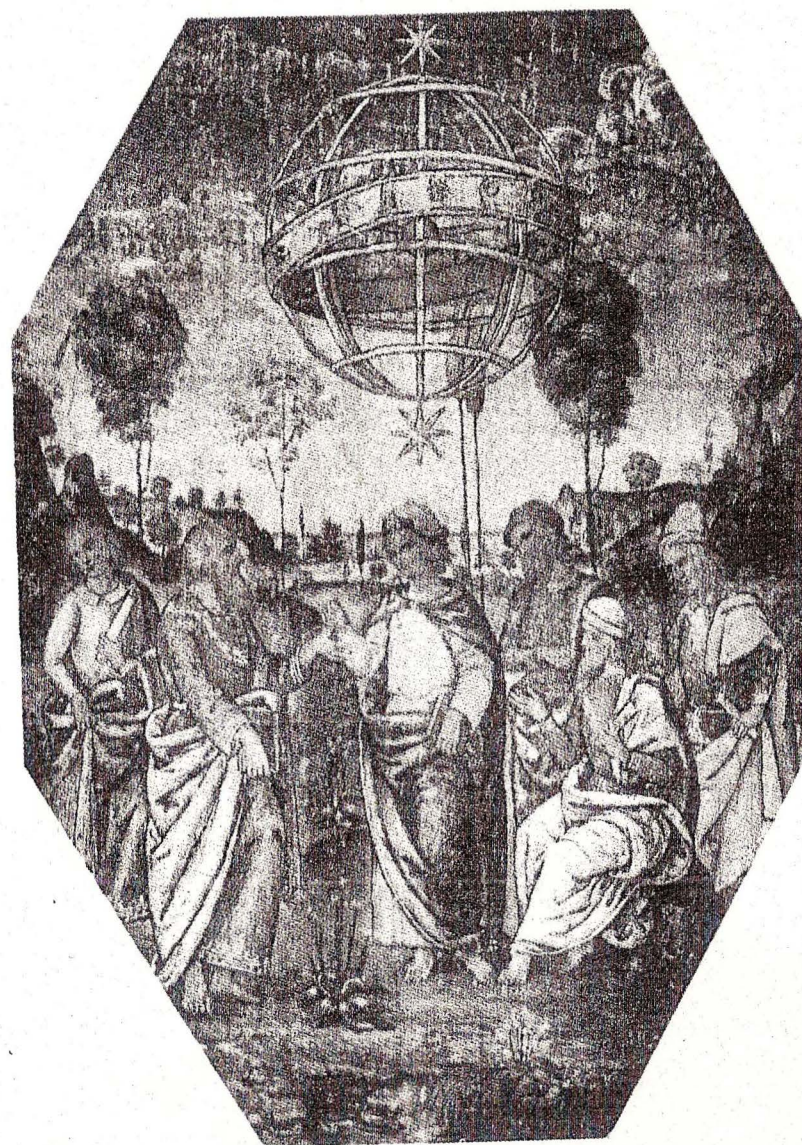
La alternativa de transformación que ofrece el hermetismo se dibuja, entonces, no como un proceso de alienación, al modo del gnóstico, sino como *un recuperarse a sí mismo*. Se trata de convertir lo que para los gnósticos era el *pathos* de la elección en el fundamento de la eticidad. Trasmutar la condena, en el motor de la existencia y de la conducta.

Pero, ¿en qué consiste este regreso, este encuentro consigo mismo? Lyn Thordike en *A History of Magic and Experimental Science* nos dice, al referirse al origen de la magia egipcia:

There [Egyptian] Mythology was affected by it [magic] and they not only combated demons with magical formulae but believed that they could terrify and coerce the very gods by the same method, compelling them to appear; to violate the course of nature by miracles, to admit the human soul to an equality with themselves.²⁶

Hay algo en la forma con que Thorndike presenta la magia egipcia que debe llamarnos la atención: el reconocimiento del alma humana como igual a la divina es el más alto de los dones que ofrece la magia y no, como pudiera pensarse, el punto de partida. La empresa

26. Lyn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Columbia University Press, 5ª ed., Nueva York, 1958, tomo I, p. 8.



Pinturicchio, *Hermes Trismegisto con el Zodíaco*.
Sala de las Sibilas, Estancia Borgia, Vaticano.

hermética recoge esta idea porque entiende que el hombre ha llegado a conocerse a sí mismo y se sabe capaz de engendrar, de ser él mismo artífice y formar parte del gobierno de las cosas. En suma, se sabe igual a un dios:

Por ello, Asclepio, es tan gran maravilla el hombre, animal digno de reverencia y honor [*animal adorandum atque honorandum*]. Pues pasa a la naturaleza de un dios como si él mismo fuera dios; tiene trato con el género de los demonios, sabiendo que ha surgido del mismo origen. Desprecia la parte de su naturaleza solamente humana, pues ha depositado su esperanza en la divinidad de la otra parte. ¡Oh, de qué mezcla privilegiada está hecha la naturaleza del hombre! Está unido a los dioses por lo que tiene de divino, la parte de su ser que lo hace terrestre, lo desprecia en sí mismo; todos los otros vivientes a los cuales se sabe unido en virtud del plan celeste, se los atrae por el nudo del amor; el hombre eleva su mirada al cielo. *Tal es su posición, de su privilegiado papel intermedio* que ama [*diligat*] a los seres que le son inferiores, y es amado por aquellos que le son superiores. Cuida la tierra, se mezcla con los elementos por la celeridad del pensamiento, por la agudeza del espíritu se hunde en los abismos del mismo. *Todo le está permitido* [*omnia ille licent*]; el cielo no le parece demasiado alto, pues gracias a su ingenio lo considera muy cercano. La mirada de su espíritu dirige, niebla ninguna del aire lo ofusca; la tierra jamás es tan compacta que impida su trabajo [*operam*]; la inmensidad de las profundidades marinas no perturba su vista que se sumerge. *Es todas las cosas a la vez, a la vez está en todas partes* [*Omnia idem est et ubique idem est*].²⁷

El reencuentro consigo mismo es asumir que nada le es ajeno al alma humana porque *omnia idem est*, el hombre es todo, terrenal, divino, demoniaco. De ahí el «desprecio» por la «naturaleza pura-

27. Asclepio, 6, p. 37.

mente humana» que no es capaz de percibir su doble naturaleza y ejercer su papel intermedio y privilegiado.

El ser del hombre hay que asumirlo entonces como el ser sin más, en su indeterminación y en sus infinitas posibilidades, en su necesidad y en su maravillosa arbitrariedad y capricho. La transformación hermética es un proceso de afirmarse en el ser como creador porque todo le está permitido.

Júzgalo también de la manera siguiente, desde ti mismo. Ordena a tu psique irse a la India, y he ahí que, más veloz que tu orden, allá estará. Ordénale pasar en seguida al océano, y he ahí que, de nuevo, allí estará al punto, no por haber viajado de un lugar a otro, sino como si se encontrara ya allí. Ordénale incluso que se remonte hacia el cielo, no tendrá necesidad de alas; nada puede obstaculizarla, ni el fuego del sol, ni el éter, ni los torbellinos del cielo, ni los cuerpos de los demás astros, sino que, cortando a través todos los espacios, ascenderá en su vuelo hasta el último cuerpo. Y si todavía quisieras reventar la bóveda del universo mismo y contemplar lo que hay más allá (si es que existe algo más allá del cosmos), puedes.

[...] Habiendo puesto en tu pensamiento que nada hay imposible para ti, estímate inmortal y capaz de comprenderlo todo, todo arte, toda ciencia, el carácter de todo ser viviente. Asciende más alto que toda altura, desciende más abajo de toda profundidad. Reúne en ti las sensaciones de todo lo creado, del fuego, del agua; estando en todas partes, en la tierra, en el mar, en el cielo, que no has nacido todavía, que estás en el vientre materno, que eres adolescente, viejo, que estás muerto, que estás más allá de la muerte. Si abrazas con el pensamiento todas estas cosas a la vez, tiempo, lugares, sustancias, cualidades y cantidades, puedes comprender a Dios.²⁸

28. «Poimandres», en *op. cit.*, XI, 19-20, pp. 70-71.

El hermetismo reivindica el acto humano como teúrgia. Obrar es, al mismo tiempo, una prueba de la divinidad del alma humana y una condición para serlo. Porque el vínculo que mantiene el alma del hombre con el *Nous* es, también, un vínculo con el mundo. Por ello no sólo se concibe al hombre emparentado con el *Nous*, sino también capaz de engendrar cuando construye nuevos seres que siguen el principio unitario de la creación, el gobierno de la providencia; la inmortalidad que propicia la muerte y la regeneración.

La segunda génesis del *Poimandres* llamada *Discurso Sagrado*, apunta a este doble sentido del actuar:

[...] y produjeron la generación de hombres para conocer las obras divinas y para ser testigos activos, para acrecentar el número de los hombres, para señorear sobre todo lo que existe bajo el cielo y reconocer las cosas buenas [...] para conocer la potencia divina [...] y para descubrir todo el arte de fabricar cosas buenas.

Desde entonces comenzó para ellos llevar vida humana y adquirir la sabiduría de los dioses cíclicos, el disolverse en lo que quedará de ellos después de haber dejado sobre la tierra los grandes monumentos de sus industrias. Y de todo nacimiento de una carne animada o de la semilla de los frutos, y de toda obra de industria, lo que haya disminuido será renovado [...].²⁹

Actuar es, para el hermetismo, el camino de la transformación ontológica del hombre por el que trasciende el *pathos* de la elección para trocarlo en *ethos*. En otros términos, el obrar humano es el camino por el cual el hombre deja de ser sujeto del destino, para ser sujeto de sus propios actos. Abandona, así, la esfera de lo que padece, para entrar en otra donde el deseo no es fuente de dolor, sino principio de satisfacción.

29. *Ibid.*, III, 3-4, p. 26.

De esta manera, el hermetista es el que actúa sabiendo lo que está en juego. El que toma decisiones, intenta, inventa, crea. Sus actos y la emoción que producen, placer y dolor, no están mediados, no buscan ninguna atenuación: es la sed animal y la parsimonia divina, el dolor brutal y la alegría estruendosa, porque lo que busca, en última instancia, es la afirmación de su naturaleza ética en la elección y decisión que implica el acto humano.

La pregunta, sin embargo, es qué elementos caracterizan estos actos como instrumentos de transformación ontológica del hombre o, en otras palabras, en qué consiste la eticidad del acto humano, en virtud de la cual el individuo se convierte propiamente en artífice de su obra. Dice el *Corpus Hermeticum*:

Dios [*deus*] es el creador [*effector mundi*] del mundo [...] gobernando a la vez todas las cosas, en conjunción con el hombre que gobierna, también él [*simul cuncta gobernando cum homine ipso, gobernatore compositi*]. Si el hombre asume este trabajo y todo lo que implica, entendiendo el gobierno que constituye su tarea propia, obra de tal manera que él para el mundo y el mundo para él son un ornamento [*ornamento*] en razón de la divina estructura del hombre, se le llama mundo, aunque el griego lo denomina con mayor justicia orden. El hombre se conoce y conoce también el mundo [...].³⁰

El principio a partir del cual el obrar humano tiene un sentido ético es la noción de *orden*, que aquí ha de entenderse como el ritmo de la sucesión en el devenir. En efecto, en la medida en que el individuo opere en conjunción con ese orden, sus actos serán fruto de la conciencia de su propia naturaleza; enfrentarlo, en cambio, buscando escapar de la maquinaria de la providencia y el destino, no sólo no lo libra sino que lo somete.

30. *Asclepio*, 10, pp. 42-43.

Si la *gnosis* puso de manifiesto, que el problema no era elegir entre el mal o el bien, sino la elección misma como manifestación de fractura temporal en el ser, un desmembramiento de la identidad entre desear y ser, el hermetismo parte de que no existe la identidad como realidad inmutable sino dinámica en el acto creativo, porque éste sintetiza libertad y necesidad, capacidad de elección y obligatoriedad, en un juego de tensiones. Rebelarse al destino entonces es un problema en y dentro del devenir: es una cuestión de transformación humana que tiene lugar en el obrar: es una cuestión ética.

Pero se trata de una cuestión que rebasa al propio hermetismo, porque si bien es capaz de formular las dimensiones del problema, no cuenta con los elementos para traducir su visión en una estructura práctica que convierta la meta que se ha propuesto en un modo de vida.

III. NEOPLATONISMO HERMÉTICO

*Pues lo que hay de inverosímil en los mitos,
con eso mismo se abre camino hacia la verdad.*

JULIANO

EL ORDEN DEL MUNDO

Sabemos hoy que los *Hermética* son apócrifos, elaborados alrededor del siglo II d.C. Su atribución al mítico Hermes Trismegisto los hizo aparecer como fruto de una sabiduría remota. Lactancio,¹ por citar un ejemplo, encontró en ellos —y particularmente en *Asclepio*—, un anuncio del advenimiento del cristianismo, anterior incluso a los hechos de Moisés. Pero cualquiera que sea su origen, el hecho es que conforme fueron construyéndose, puesto que no se trata de la obra de un autor, sino de una sabiduría elaborada entre muchos, van dejando constancia de los cambios y los contrastes del saber de la época.

1. Lactancio, *Instituciones divinas*, Gredos, Madrid, 1986, IV, VI.

En realidad, la doctrina de los *Hermética* está constituida por una síntesis enciclopédica del saber vigente entonces. Sin embargo, al colocarse como una de las fuentes originarias de la sabiduría, tuvo, necesariamente, el efecto de proporcionar elementos para suponer una unidad última del saber en un mundo de doctrinas fragmentarias. La afirmación de Lactancio posee ese sentido al pretender enlazar el advenimiento del cristianismo con la «predicción» hermética. Platónicos como Porfirio, Jámblico, pero señaladamente Apuleyo, Juliano y en el Renacimiento Ficino, Pico y Bruno, no dejarían de señalar la continuidad entre Hermes y Platón, y terminarán por dar, a través de su interpretación, un cuerpo a una ética y una conducta hermética, sobre la base del propio Platón. Tracemos aquí los ejes de esa supuesta continuidad en el terreno de la conformación del cosmos.

Un cosmos dinámico y ordenado no puede serlo sin *psyché*. Para Platón, el cosmos tiene dos causas, la inteligente y la necesaria. La primera pertenece a la sustancia de lo que es idéntico a sí mismo, privada de movimiento y de cambio. La segunda, a la sustancia de lo otro, que no soporta «las expresiones de “esto” o “aquello”, ni cualquier otra fórmula que las designara como “realidades permanentes”». ² Ninguna de las dos, sin embargo, es propiamente hablando, causa primera, porque ninguna es capaz de producir el movimiento armónico que caracteriza al cosmos. Si una es todo cambio caótico, la otra es orden rígido y estático. Es necesario, pues, un nexo que haga posible que lo que se transforma refleje la inteligencia de las formas inmóviles. Ese vínculo no es otro que *psyché*, la obra que construye el demiurgo.

Según el mito expuesto en *Timeo*, ³ el demiurgo tomó la sustancia de lo que es idéntico a sí mismo y la sustancia de lo otro, y las mezcló.

2. Cf. Platón, *Timeo*, en *Obras completas*, Aguilar 2L, Madrid, 1986, 49d.

3. *Ibid.*, 36c-37e.

De ellas extrajo una sustancia que sirve de puente entre las otras dos —porque está compuesta de ellas. Después, unirá las tres y, siguiendo un riguroso orden matemático, divide y une, de nueva cuenta, esta nueva mezcla. A partir de ahí las «cortará en sentido longitudinal para unir las por su centro formando una X a la que, tomándola de cada una de las puntas, juntará entre sí, formando dos círculos: uno externo y otro interno, a los que imprimirá movimiento. Al círculo exterior le otorgará el movimiento de lo mismo que no es sino el movimiento de rotación sobre el propio eje. Al segundo círculo lo dividió seis veces e hizo siete círculos iguales a los que dio el movimiento de traslación, y con ello rodeó el cuerpo del mundo».

Este pasaje, que combina elementos míticos y proposiciones matemáticas, constituye un enigma en cuanto a su significado literal y su sentido.

El alma del mundo tiene una triple constitución, de lo uno, de lo otro y ese tercer elemento que intercede entre los dos. Y es por esta razón que en ella se da el cambio ordenado que constituye el ser.

Visto desde el hermetismo, las ideas platónicas del *Timeo* vienen a validar su propia tesis de una condición dinámica del ser que produce una conjugación entre intelecto y materia. Además, no se contradice con la unidad ontológica postulada por el hermetismo a partir de las emanaciones del *Nous*. Pero, sobre todo, es fundamental porque traduce el contenido mítico-religioso del *Poimandres*, a un lenguaje filosófico, lo que no sólo implica una nueva forma discursiva sino, ante todo, un orden explicativo orientado hacia la ética y, por ende, a un conjunto de prácticas que le serán propias.

La clave está en que, a partir de estas correspondencias, el neoplatonismo hermético encontrará no sólo una doble vertiente para fundamentar su pensamiento y postularlo, incluso como producto de un único saber revelado, sino que sacará las consecuencias prácticas que se derivan de la noción del *Nous* demiurgo del hermetismo y del demiurgo de Platón.

Al modelar el alma del mundo, cuya característica esencial es fijar el orden del devenir, el demiurgo ha de construir el cuerpo del mun-

do, es decir, aquello que deviene. Se trata de un cuerpo único, autónomo y eterno que agota toda la materia.

Pero lo que vale la pena resaltar es cómo lo forma:

He aquí cómo y con qué cuatro elementos fue formado el cuerpo del mundo; lleno de armonía y de proporción, tiene de su naturaleza la amistad con la que se une tan íntimamente a sí mismo, que ningún poder podría desasociarlo como no fuera el mismo que encadenó sus partes.⁴

Se trata de un vehículo dinámico que define las relaciones entre el fuego, la tierra, el agua y el aire, pero no sólo en términos de sus relaciones físicas, sino en tanto que constitutivas de *psyché*. Los elementos mantienen entre sí vínculos no sólo desde el punto de vista de la experiencia sensible, como algo que se produce por sí mismo, sino también en uno, al que llamaré emotivo, en tanto que constituyen los cimientos de un organismo vivo e inteligente como lo es el alma del mundo.

Así, no sólo los elementos pueden unirse físicamente, sino que esas posibilidades son entendidas como amistad o rechazo, amor u odio; responde, pues, a la vida, a lo orgánico —entendido como inteligente— y no únicamente a lo físico.

Si atendemos a lo expresado por Platón en *Lisis*, la amistad corresponde a la necesidad de satisfacción de un deseo. En efecto, una vez que Sócrates ha expresado que «movido por una especie de inspiración adivinadora, que lo que es amigo de lo bello y del bien es lo que no es ni bueno ni malo»⁵ y que por ello «lo que no es bueno ni malo es llevado a la amistad del bien por la presencia del mal»,⁶ concluye

que es el mal la causa de la amistad lo que, evidentemente, es imposible. Así, propone Sócrates que si desapareciera el mal del mundo, no por ello desaparecería la amistad, pues «[...] si el mal desapareciera, ¿qué vendrían a ser el hambre y la sed y las demás necesidades del mismo género?, ¿quedarían suprimidas? ¿O bien subsistiría el hambre mientras hubiera hombres y animales, si bien dejando de ser nociva?».⁷ La respuesta está dada en que hambre y sed unas veces producen el bien y otras el mal; de ahí que, si se suprime el mal no por ello desaparecería la necesidad positiva, es decir que incluso luego de la supresión del mal subsistirían los deseos que no son buenos ni malos en sí mismos sino necesarios para la vida. Así, la causa de la amistad es el deseo —ni malo ni bueno— de lo que falta y que según *Lisis* «[...] se refiere a una cosa que está vinculada a nosotros por una cierta conveniencia [...]».⁸

En *Timeo* Platón parece recoger esta idea del *Lisis* en la medida en que la amistad expresa la necesidad de algo en relación con otro, por encima de consideraciones de bondad o maldad, simplemente, para que el cosmos exista y siga su curso. En otros términos la necesidad, la sustancia necesaria en su sentido más pleno, no es otra cosa que la expresión desordenada y caótica del deseo, que al entramarse con la inteligencia y constituir a *psyché*, encuentra en el orden de la sucesión de las cosas, la literal providencia.

Alimentando el cambio, el deseo es el motor de *psyché*; el cuerpo, la llama que quiere y anhela, que lo busca todo, que se inflama de vida. Pero así como el deseo opera como el destino en su más pleno sentido, también opera la fuerza voraz a la que se obedece ciegamente y que terminará por transformarlos. La providencia es la operación de la inteligencia capaz de traducir la locura del deseo en el principio sutil de la vida: el amor que en el nivel de la experiencia emotiva es la imagen del orden.

4. *Ibid.*, 32a.

5. Platón, *Lisis*, 216e.

6. *Ibid.*, 218a.

7. *Ibid.*, 220d.

8. *Ibid.*, 222a.

El hermetismo neoplatónico entenderá la providencia, a partir de Platón, al mismo tiempo como límite al deseo, y como aquello que posibilita su satisfacción. En otros términos, gracias a la providencia el mundo no aparece a los ojos herméticos como un corte entre deseo y satisfacción (al modo gnóstico) sino como el principio que los une. Brutal, Juliano el Apóstata representa a la providencia como la madre de los dioses que castra a Atis.

Esta diosa [la madre de los dioses], que es también la providencia, experimentó un desapasionado amor por Atis [...]. Al conservar la providencia lo que nace y se destruye, el mito dice que ama su causa creadora y fecunda y que le ordena dar a luz sobre todo en lo inteligible y desear volverse hacia ella misma y cohabitar con ella, pero prescribiéndole que con ningún otro, persiguiendo a un tiempo la salvación uniformal y rehuyendo a la vez su inclinación a la materia. Le ordenó [a Atis] que se contemplara a ella misma, ya que es la fuente de los dioses creadores y no es arrastrada hacia la generación ni se dejaba engañar. *De esta manera el gran Atis iba a ser un creador más poderoso.*

Y él [Atis] avanzó en su descenso hasta las extremidades de la materia [...] dicen que el león ayudó a la providencia creadora de los seres, es decir, la madre de los dioses, y que después, al descubrir el hecho y denunciarlo [el enamoramiento de Atis de la Ninfa], fue el causante de la mutilación del joven. ¿Y qué es la castración? La interrupción del infinito.

Pues la generación está retenida por la *providencia* creadora en unas formas limitadas, no sin la llamada locura de Atis.⁹

La castración de Atis viene a significar aquí no la interrupción del deseo, sino su acotamiento. De la delirante insatisfacción que se di-

9. Cf. Juliano el Apóstata, *La madre de los dioses*, en *Discursos*, Gredos, Madrid, 1979, 166b-167d.

suelve en una búsqueda frenética por la materia, el deseo encuentra su objeto no en el desear sin más, sino en la generación, en la creación de formas limitadas.

No hay frase que sintetice tan bien esta idea que la ya célebre del *Poimandres*: «La causa de la muerte es Eros», y que en Platón cobra la forma de: «Es el mundo el que se da su propio alimento de su propia destrucción».¹⁰

Para el hermetismo neoplatónico, la providencia traduce la muerte en principio de vida, y con ello hace del deseo voluntad de generación. El cosmos todo es, entonces, una entidad viviente, todo vive, todo es *psyché* —como lo viera Ficino—¹¹ y todo, hasta la muerte, se traduce en vida.

Visto en perspectiva, para Platón, como después para el hermetismo, destino y providencia son las operaciones básicas de *psyché*. Su manifestación más clara es el devenir ordenado y armónico en el que la destrucción sucede, siempre, un principio de creación. Son, en una palabra, los instrumentos de *psyché* para repetir en su propio interior el modelo que ella misma representa. Pero qué mejor que decirlo con Giordano Bruno:

[...] tal alma [el Alma del Mundo] no asciende ni desciende [...] estando compuesta de potencias superiores e inferiores, tiende con las superiores hacia la divinidad y con las inferiores hacia la mole material, que por ella es vivificada y mantenida entre los trópicos de la generación y corrupción de las cosas vivientes conservando la propia vida eternamente, pues la acción de la divina providencia les conserva siempre con la misma medida y orden.¹²

10. Platón, *Timeo*, 34a.

11. Cf. Marsilio Ficino, *Teología platónica*, Zanichelli, Bolonia, 1965, pp. 240 y ss.

12. Cf. Giordano Bruno, *Los heroicos furores*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 91-92.

La función de *psyché* es mantener la continuidad de un modelo (una misma medida y un mismo orden) en cada una de aquellas cosas que, a su vez, ella misma engendra. Lo hace construyendo las relaciones entre destino y providencia que comparten cada uno de los seres:

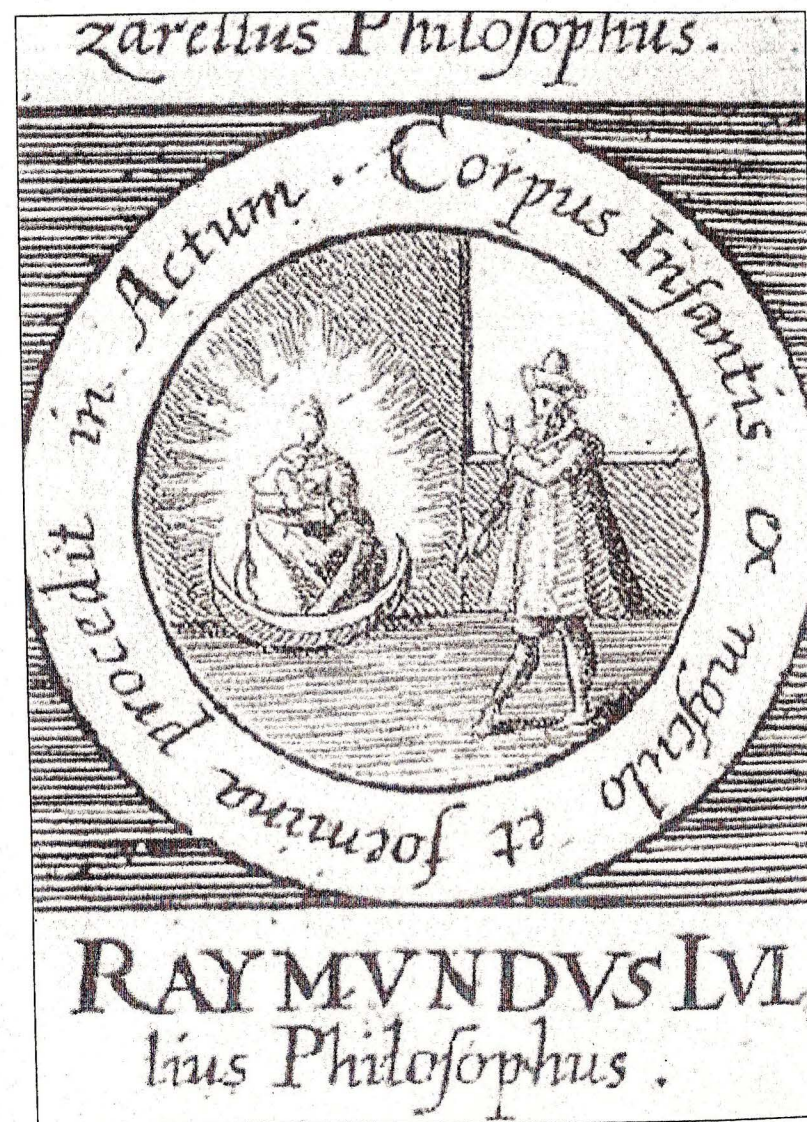
[...] según ella [el Alma del Mundo] entra en contacto con un objeto que posea una sustancia divisible, o con un objeto cuya sustancia sea indivisible, ella dice, moviéndose, a través de todo su propio ser, a qué sustancia es idéntico el objeto y de qué sustancia se diferencia. Pero sobre todo pone de manifiesto de qué, cuándo y cómo las cosas que devienen llegan a ser y a padecer unas por relación a las otras o en relación con las cosas que son inmutables.¹³

Y serán esas mismas relaciones, que definen el ser de cada cosa, las que sean objeto de conocimiento.

Hay una absoluta necesidad de tal espíritu [el espíritu del mundo] con el fin de que las almas celestes alcancen a penetrar en un cuerpo grosero y comunicarle sus cualidades maravillosas y así en la materia del mundo como en el cuerpo humano [...]. Así la virtud del Alma del Mundo se desparrama sobre todas las cosas del mundo merced a la quintaesencia y no existe nada en el universo que no sea influenciado por cualquier parte de su virtud y que sea sujeto a su poder. En virtud de tal espíritu todas las cualidades ocultas de las cosas se difunden [...].¹⁴

13. Platón, *Timeo*, 37e.

14. E. Cornelio Agrippa, *La filosofía oculta o la magia*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1993, p. 27. La idea de espíritu del mundo es en Agrippa equivalente al Alma del Mundo, asimismo la quintaesencia —de origen aristotélico y que ya encontramos en Juliano— se refiere al quinto cuerpo que sin ser ninguno de los cuatro elementos da lugar al mundo y a las correspondencias internas del mismo.



Johann Daniel Mylius. *Opus medico-chymicum*, 1618.
Sello de Ramon Llull: «El cuerpo del niño nacido del hombre y la mujer parece ser activo».

Sin embargo, cómo es que opera *psyché* y cómo reconocer los vínculos que conforman a cada ser.

Platón señala en *Timeo* que una vez que el mundo ha sido formado y las semillas de todas las cosas sembradas, a cada planeta le corresponde tomarlas y completar con ellas la acción demiúrgica.

Cada planeta tiene, así, un número igual de semillas o almas de acuerdo con las cuales formarán los cuerpos que les corresponden, confiriéndoles una dignidad y tomando la tarea de «gobernar a ese viviente mortal con el mayor grado de belleza y bondad».¹⁵

Esta afirmación no es una narración mítica. En el contexto del *Timeo* cumple la función de fijar un principio para ordenar las características de los seres sublunares y establecer el número y el tipo de sus relaciones, que más adelante adquirirá un carácter operativo.

Platón, en realidad, no hace sino reflejar aquí la creencia de que cada planeta posee una serie de atributos. En principio, éstos se definen por la relación de subordinación entre dos de los cuatro elementos, uno de los cuales es dominante. A ella quedan asociadas varias cosas: uno de los cuatro humores (melancólico, venial, violento y flemático) y ciertas cualidades: sabores, colores, climas, hasta agotar todas las características de los seres que habitan el mundo.

Organizados así, resulta claro que todas las cosas del mundo, lo mismo si son hombres, animales, plantas o piedras, se identifican por sus características con un planeta en particular. El régimen de sus relaciones recíprocas y sus efectos se construye a partir de las correspondencias o diferencias que existan entre los atributos de los astros a los que pertenece. Para determinar cómo, cuándo y por qué los elementos que conforman la naturaleza de un planeta específico predominan sobre las otras, se remite a la ubicación de los signos zodiacales en el cielo. Aquel que ocupa el cenit, y en función de que posee atributos de forma similar a los planetas, será la referencia para cono-

15. Platón, *Timeo*, 42e.

cer cuál es la naturaleza que gobierna, que a su vez, será el punto de partida para establecer qué relaciones son convenientes en un tiempo y lugar determinados.¹⁶ Por supuesto, éstos no son más que los fundamentos de cualquier astrología. Sin embargo, a Platón no le interesan los horóscopos. Al contrario, en *Timeo* todo ello cumple la función de convertir las múltiples características de las cosas y sus relaciones caóticas en el mundo, en un conjunto ordenado que revela la continuidad de *psyché* en cada una de ellas.

Desde esta perspectiva, la tesis de que los planetas forman las cosas se convierte en el retrato mitológico de la correspondencia entre micro y macrocosmos. Cada ser es una manifestación de *psyché* —en cuanto es retrato de la unión de inteligencia y materia— porque sigue un mismo modelo en lo que se refiere a su estructura última. Al mismo tiempo, con ello establece la estructura de las correspondencias, es decir, las relaciones horizontales y verticales entre los seres, que determinan los distintos fenómenos que pueden apreciarse lo mismo en la tierra que en el cielo.

A partir de la correspondencia entre los *Hermética* y Platón, en cuanto a la condición dinámica del ser y su unidad ontológica, el neoplatonismo hermético construirá una noción de providencia y destino como las operaciones básicas del *psyché*, productoras de una creación constante, definida a su vez como orden y amor. Sobre esta base, las creencias astrológicas del hermetismo encontrarán eco en el propio Platón, como definitorias de las relaciones entre las cosas, y entre éstas y el alma del mundo. Un armazón sobre el cual se puede construir una estructura práctica que dé forma a un modo de ser hermético.

16. Para una descripción más detallada de cómo opera la astrología, puede consultarse el magnífico manual de Ramon Llull, «Tratado de astrología», *Revista Astrológica Mercurio-3*, n.º 34 (marzo de 1991), así como *La filosofía oculta o la magia*, edic. cit., de Enrique Cornelio Agrippa.



Johann Daniel Mylius. *Opus medico-chymicum*, 1618.
Sello de Hermes Trismegisto: «Lo de arriba es como lo de abajo».

LA NATURALEZA DEL HOMBRE

El *Timeo* describe un mundo de orden y necesidades, deseos y satisfacciones fugaces, al que también pertenece el hombre.

Y en ese mundo, como cualquier ser viviente, el hombre es *psyché*, producto de lo necesario y lo divino, hijo de la providencia y el destino.

Pero no se trata de una forma viviente como cualquier otra: es la forma viviente ejemplar, equiparable únicamente a la totalidad del cosmos. Tan sólo para Platón, en principio, la degradación del hombre hace concebir la naturaleza de los demás vivientes:

La raza de las aves [...] no es más que una ligera metamorfosis de esos hombres sin malicia, frívolos, grandes habladores de las cosas celestes [...]. Los animales que caminan y las fieras proceden de hombres extraños a la filosofía [...]. El cuarto género que vive en el agua proviene de los hombres desprovistos de inteligencia y conocimientos.¹⁷

De tal manera que, continúa:

Por estas mismas razones se transforman hoy en día los unos en los otros, según que desciendan de la inteligencia a la estupidez o que se eleven desde la estupidez hasta la inteligencia.¹⁸

En suma, en el hombre se juega la naturaleza de cada ser vivo particular, su composición, su equilibrio y su ordenamiento en una jerarquía. En su calidad de «ejemplar», es decir, como modelo de la perfección armónica de *psyché*, el hombre resume «ordenamientos vivientes».

17. Platón, *Timeo*, 92c.

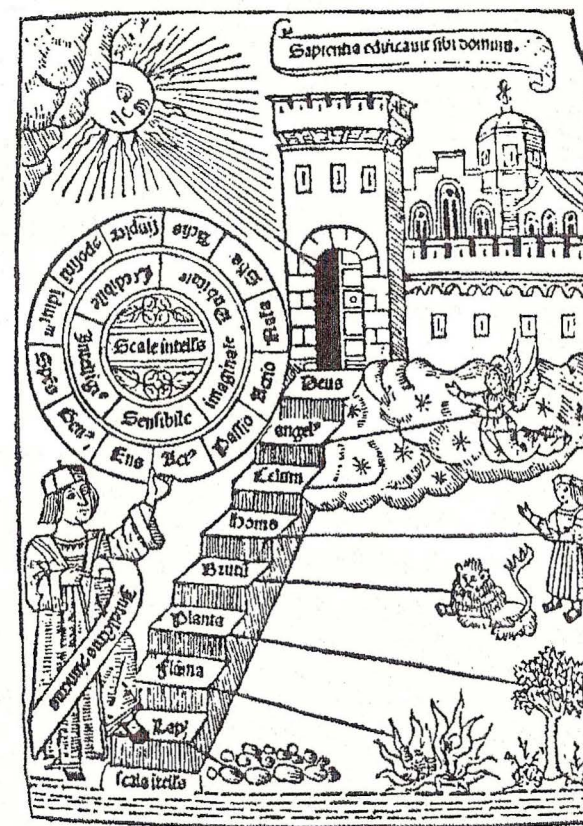
18. *Ibíd.*

Cuando la relación entre la inteligencia, la conducta —entendida como un modo de ser— y el cuerpo se ve alterada por la fortaleza o debilidad de alguna de las partes, en realidad estamos ante una *psyché* distinta, no humana. Así, los animales que caminan, según el *Timeo*, son hombres extraños a la filosofía que «para nada se preocupan de la naturaleza del cielo, porque son incapaces de hacer uso de las revoluciones que se verifican en la cabeza, se dejan conducir ciegamente por el alma que reside en el pecho. Estos hábitos hacen que tengan los miembros y la cabeza inclinados hacia la tierra con la que tienen una especie de parentesco; [...] si tienen cuatro patas o más es porque dios ha querido que los más estúpidos estuviesen más estrechamente ligados a la tierra».¹⁹ Esos hombres son, en más de un sentido, gusanos enfundados en cuerpos humanos y si hay lugar para una metamorfosis, ésta sería para ellos una salida, una compensación a la vida desdichada y, en más de un sentido, enferma y delirante que han llevado. Y hablo de compensación y no de castigo porque cuando no hay correspondencia entre la inteligencia, el modo de ser y el cuerpo, cuando en uno predomina la flaqueza y en otros la potencia; cuando, en fin, se descuida una de las partes, la naturaleza misma, orientada hacia el bien y la belleza, los dirige a despreocuparse de la forma humana y adquirir la forma que les conviene, donde están en equilibrio y pueden ser pródigos.

Pero si la potencia de *psyché* es tal que puede recogerse en sí misma y recuperar su equilibrio hasta en la más ínfima de sus partes, ¿no puede el hombre, como *psyché* ejemplar, hacer lo mismo respecto de sí, como artista en un universo que es una obra de arte?

Al igual que el cosmos, para Platón el hombre tiene una conformación trinitaria: las almas inmortal y mortal, y el cuerpo. La primera reposa en el encéfalo, la segunda en el pecho y el cuerpo está conformado por la mole material. En él, como en el cosmos, *psyché* es el «artista interior» que va construyéndose desde adentro. Va ordenan-

19. *Ibid.*



La escala de ascenso y descenso.
Ramon Llull, *Liber de ascensus et descensus intellectus*,
Valencia, 1512, pág. 41.

do el deseo en cada órgano, uniendo entre sí necesidad y providencia, para que el hombre todo, tenga la impronta de su enlace. Por ello, si bien el diafragma es útil y nos permite alimentarnos y reponer fuerzas, es también el lugar donde yace la gula, regulada a su vez por el bajo vientre.²⁰ El cuerpo del hombre, como el cuerpo del mundo, se encuentra dominado por la voracidad de la necesidad que no se satisface nunca en su afán absurdo por satisfacerse siempre. Pero la providencia —que no es sólo la capacidad de raciocinio—, compensa la voracidad con un ritmo de satisfacción constante y se percibe en el sutil equilibrio entre cada órgano del cuerpo, para que mantengan la medida y la armonía que es base para el equilibrio último entre inteligencia, conducta y cuerpo.

Precisamente porque el equilibrio orgánico es base de la armonía total del hombre, cuando se rompe aparece la enfermedad que, además de alterar los procesos orgánicos, altera el modo de ser y la capacidad intelectual. La degeneración de un órgano puede conducir, en última instancia, a la degeneración total del hombre y, por supuesto, a la muerte.

La enfermedad es, para Platón, un desequilibrio que al atacar un órgano específico, merma el orden completo del hombre y puede denigrarlo. Y eso es decisivo, porque supone que la enfermedad es precisamente una ruptura en el orden y por tanto irracional, pero originada dentro del cuerpo humano; es decir, en *psyché*.

Con ello se distancia en definitiva de la idea de un ultradeterminismo donde agentes exteriores (demonios, divinidades, etc.) son los causantes de toda desgracia. Al contrario, mantiene el carácter irracional e involuntario de la enfermedad. Ésta ya no tiene el sentido absoluto de «destino». Ambigua, la enfermedad tiene su origen en lo que se es.

La larga explicación dada en el *Timeo* para las enfermedades del cuerpo, a las que distingue en tres clases según correspondan a los

20. *Ibid.*, 73c.

elementos (aire, fuego, agua, tierra), a los humores, a la pituitaria o a la bilis, atiende a cómo se produce la enfermedad, pero no por qué se produce. Esto puede sorprendernos porque si encontramos una descripción del padecimiento, no hayamos la explicación de su ocurrencia. Pero Platón es consecuente en este punto. No hay una razón de la enfermedad porque ésta es irracional.

Uno de los temas fundamentales del *Timeo*, desde el punto de vista del hermetismo neoplatónico, no es otro que el de la cura. Antes que nada porque el peligro de la enfermedad no radica en la molestia y el dolor, o en la posibilidad de muerte. Más apremiante para el que practica el arte de la medicina, es evitar la locura, la imbecilidad y la degradación humana, que hacen más turbia una vida de por sí expuesta a la inclemencia de la temporalidad.

Las enfermedades del alma —dirá Platón— sobrevienen como consecuencia del cuerpo. Y todo malestar del alma, obvio es decirlo, confunde la naturaleza del hombre. Por ello se debe mantener siempre un equilibrio no sólo en el terreno de la correspondencia de constitución —alma fuerte en un cuerpo fuerte—, sino en las afecciones que pueden disminuir la capacidad del cuerpo y embotar el alma.

La máxima de la sanidad platónica parangona el cuidado del hombre por sí mismo, con el cuidado que el cosmos tiene de sí: «Tener igualmente cuidado con las distintas partes del cuerpo y del alma imitando al universo entero».²¹

Pero el que toda enfermedad del alma tenga un origen corporal implica que es involuntario y que se manifiesta tanto en la naturaleza de la inteligencia (como locura o ignorancia) como en la conducta (intemperancia, exceso de alegría, etc.). Pero si la enfermedad es producto de la propia naturaleza puede revertirse imitando al universo, el movimiento de *psyché* que renace de la degeneración.

«De todos los movimientos —dice Platón— es mejor el que uno produce en sí mismo porque no hay otro que se asemeje al movi-

miento del pensamiento y del universo.»²² Sin proponer un proceso de transformación de la naturaleza humana, sino una forma de conservación del carácter humano en el hombre, la máxima del «automovimiento» —del que se deducen terapias concretas—, además de la correspondencia con el funcionamiento general de la *psyché*, es una recomendación que atiende, por igual, al cuerpo, a la inteligencia y a la conducta. Platón recomienda la gimnasia en primer lugar, el paseo en embarcación y, sólo por último, el uso de drogas, anteponiendo aquello que es autoquinético sobre la embriaguez, cuya función regenerativa supone la pasividad del hombre.

El principio «medicinal» del automovimiento en el *Timeo* no es sólo una terapia, sino una disposición del hombre frente a su propia naturaleza. La relación entre fisiología y conducta inducen a Platón a plantear más una ética de la salud, en el sentido de una actitud permanente de vida, que una terapia regenerativa propiamente dicha.

Separado de la tradición hipocrática cuyo eje es una terapia dietética centrada en evitar las dolencias y el malestar, Platón centra su atención en *psyché* como totalidad humana, y en la que no se debe desproteger un aspecto en el orden de atacar otro. Así, el problema de la enfermedad no es el dolor en sí mismo, sino las relaciones de proporción entre las distintas partes de la psique humana.

Desde el punto de vista del médico Erxímaco expuesta en el *Banquete*, se trata de la preocupación por las operaciones amorosas del cuerpo:

La medicina es, para decirlo en una palabra, el conocimiento de las operaciones amorosas que hay en el cuerpo en cuanto a repleción y vacuidad y el que distinga entre ellas el amor bello y el vergonzoso será el más experto.²³

21. *Ibid.*, 85d.

22. *Ibid.*, 88b.

23. Platón, *Banquete*, en *Diálogos III*, Gredos, Madrid, 1988.

Se trata de un arte, que no es conocimiento o técnica sino un ánimo que busca, a través del saber y la pericia técnica, la regeneración de un orden perdido. Y es en eso en lo que consiste la operación del médico. Es decir, en someter el cambio dinámico a la disciplina de la inteligencia.

[...] el que logre que se opere un cambio, de suerte que el paciente adquiera en lugar de un amor [malo] el otro y en aquellos que no hay amor; pero es preciso que lo haya, sepa infundirlo y eliminar el otro cuando está dentro, será también un profesional [...].²⁴

Pero lo será también de la música y la adivinación.

La armonía —dice Erxímaco a sus oyentes—, ciertamente es una consonancia, y la consonancia es un acuerdo; pero un acuerdo a partir de cosas discordantes es imposible que exista mientras sean discordantes y, a su vez, lo que es discordante y no concuerda es imposible que armonice [...] y el acuerdo de todos estos elementos lo pone aquí la música de la misma manera que antes lo ponía la medicina.²⁵

La música y la medicina aparecen aquí como actos similares en tanto que generadores de orden. Siglos más tarde Marsilio Ficino dirá que «cualquiera que haya aprendido de los pitagóricos, de los platónicos, Mercurio y Aristodemos que el alma y el cuerpo universal, en tanto que son un viviente, están conformados por una proporción musical [...]; no debe sorprendernos que todo lo vivo haya sido cautivo por la armonía».²⁶ Y traduce este postulado en términos prácticos:

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, 186c.

26. *The letters of Marsilio*, Columbian University Press, Nueva York, 1979, p. 143.

Platón y Aristóteles piensan, como hemos podido comprobar por nuestra propia experiencia, que la música sería mantiene y devuelve la armonía a las partes del alma, como la medicina devuelve la armonía a las partes del cuerpo.²⁷

El supuesto es que la música terrena imita la música celeste, asociada desde Platón a la sucesión de las esferas. Así, escuchar, como crear música, e incluso bailar, son formas restituyentes y creadoras de orden, porque se dirigen no al cuerpo o la inteligencia, sino a *psyché*.

Un papel distinto juega la adivinación. He aquí la razón del hígado:

[...] organizaron [los astros] excelentemente la parte interior de nuestra naturaleza y para que a lo menos tuviera una matriz de verdad, le dieron la adivinación. Es bastante evidente que la adivinación no es más que un suplemento a la imperfección natural del hombre. Nadie, en efecto, en el pleno ejercicio de la razón, alcanza una adivinación inspirada y verdadera: es preciso que el pensamiento esté dificultado por el sueño o extraviado por la enfermedad o por el entusiasmo.²⁸

Platón coloca en uno de los órganos del cuerpo el principio de comunicación con los dioses que gobiernan el cosmos, cuando el delirio febril o el entusiasmo perturban al pensamiento. Pero más que atribuirle funciones visionarias, lo convierte en una práctica proveedora de orden.

Más aún: también todos los sacrificios y actos que regula la adivinación, esto es, la comunicación entre sí de los dioses y los hombres no tiene ninguna otra finalidad que la vigilancia y cura de Eros.²⁹

27. *Ibid.*, p. 142

28. Platón, *Timeo*, 91a.

29. Platón, *Banquete*, 188b.

Para la cura, cuando el pensamiento está extraviado por la fiebre, permite conocer la fuente de desequilibrio como el camino para la salud. Cuando es resultado del éxtasis, señala rutas que debe seguir el hombre.

Cuando el pensamiento está turbado por el entusiasmo, la verdad se abre paso a partir del contacto con los dioses. Pero hay muchas clases de furores. Giordano Bruno, en *Los heroicos furores*, distingue entre aquellos que son resultado de la manifestación misma de un dios, de aquella en que es el hombre mismo el que se diviniza y a quien se adora.³⁰

Platón, a su vez, distingue cuatro tipos de éxtasis. La mántica propiamente dicha, o locura profética, que es la inspirada en Apolo. La locura teléstica o iniciática, relacionada con Dionisios; la locura poética, inspirada en las musas y, finalmente, la locura erótica. Estos cuatro tipos de manías, las tres primeras corresponden a la manifestación del dios a través de un hombre y sólo la última es aquella en que Bruno reconoce a los hombres como «más dignos, más potentes y eficaces [...] se considera y se ve [en ellos] la excelencia de la propia humanidad».³¹

Agrippa, por ejemplo, en *La filosofía oculta o la magia* se extiende sobre la naturaleza ritual de los furores apolíneo, dionisiaco y poético.³² Así, el furor poético es el que revela las relaciones de las cosas del mundo con las esferas celestes. Los rituales apolíneos, es decir, los misterios, votos, sacrificios, oraciones, etcétera, hacen «ascender el alma para conjuntarla con la divinidad».³³ Finalmente mediante expiaciones, exorcismos y sacramentos, el rito dionisiaco pone al alma en contacto con los dioses intermedios, como el *daimon* de Sócrates.

El propio Agrippa, sin embargo, distingue al furor erótico:

La cuarta especie de furor proviene de Venus y convierte y trasmuta el espíritu humano en el divino con el ardor de amor, haciéndolo similar a dios. Es esto lo que hace decir a Hermes: «¡Oh Asclepio!, qué gran milagro es el hombre; pasa a la naturaleza de un dios como si él mismo fuera dios; tiene trato con el género de los demonios, sabiendo que ha surgido del mismo origen; desprecia la parte de su naturaleza solamente humana, pues ha depositado su esperanza en la otra parte».³⁴

El punto de convergencia entre hermetismo y platonismo es aquí crucial. El argumento que Platón desarrolla en *Fedro* intenta demostrar que la manía es un bien, porque permite intuir la verdad sobre la naturaleza divina y humana. Parte de que el alma es inmortal, gracias a que se mueve por sí misma, pues, sólo aquello que se mueve por sí mismo tiene una existencia eterna.

Al igual que en *Timeo*, el principio divino de la naturaleza del alma, su eternidad, está fundada en su capacidad de generar su propio movimiento. El hermetismo, a su vez, encontrará en este principio platónico el fundamento ontológico de la libertad del alma humana y, por ende, del hombre, pues «todo lo que es movido es esclavo, sólo lo que mueve es libre».

Pero volvamos a Platón. En *Fedro*, el alma humana es representada como un auriga que conduce un carro alado jalado por dos caballos. En el caso de los dioses, los caballos son ambos buenos y dóciles al jinete. En los hombres los caballos no son iguales: uno es dócil, el otro indómito. Lo que distingue al alma humana de la divina, así, es la existencia de un conflicto.

30. Giordano Bruno, *op. cit.*, pp. 56-57.

31. *Ibid.*, p. 57.

32. Enrique Cornelio Agrippa, *op. cit.*, pp. 301 y ss.

33. *Ibid.*, p. 303.

34. *Ibid.*, p. 308.

El alma inmortal del hombre, inmortal porque ella es el origen de su propio movimiento, es un alma intrínsecamente conflictiva; eso es lo que la hace ser su propio motor.

El caballo bueno, dócil, representa en Platón el valor, el coraje, corazón, ánimo, en una palabra, templanza. El indómito, en cambio, es el deseo de «concupiscencia» y «apetito». La nota distintiva es que aquello que ciertas tradiciones atribuyen al cuerpo, haciendo de la encarnación de las almas una tragedia, en Platón forma parte del alma misma, forma parte de su naturaleza y eternidad.

Al hermetismo no le fue difícil reconocer en estas ideas en Platón la tesis de que el cuerpo es propio también de los dioses, y que es su cualidad la que establece la jerarquía. Dice Platón «nos figuramos a la divinidad como viviente inmortal, que tiene alma, que tiene cuerpo, unidos ambos de forma natural».³⁵ La diferencia con los hombres consiste en el hecho de que «el cuerpo» al que anima el alma humana es mortal.

Por eso el alma humana puede caer o elevarse. La fuerza del auriga es la que determinará cuál es el rumbo que toma el alma, si se dirige al cielo y se eleva o si pierde las alas, precipitándose hasta la materia.³⁶

En este sentido, el movimiento del alma está diferenciado «ontológica y axiológicamente»,³⁷ de donde se concluye, finalmente, no sólo la libertad sino también la eticidad del alma.

Pero éste, que es aquello que distingue a los dioses de los hombres, será para el hermetismo la condición de superioridad del hombre respecto a los dioses. En efecto, la condición intermedia del hombre, divina y mortal, es superior a la de los dioses precisamente por la cualificación de su movimiento, por la posibilidad de opción no sólo axiológica sino ontológica, de la que carecen los habitantes de la región supralunar.

35. Platón, *Fedro*, en *Diálogos III*, edic. cit., 246d-248c.

36. *Ibid.*, 249c-d.

37. Juliana González, *Ética y libertad*, UNAM, México, 1989, p. 87.

El movimiento del alma humana en el cielo, el lugar que alcanza en el cortejo divino y lo mucho o poco que logre apreciar de la verdad del ser condicionan su caída y ello genera una jerarquía que pone al alma encarnada en lugar de elegir, de nueva cuenta, si asciende o desciende.

Las almas que caen, indica Platón, entran al cuerpo humano y, según el grado de verdad que hayan alcanzado en su viaje celeste, serán:

Amigos del saber, la belleza y el amor
Reyes o guerreros
Políticos o administradores
Gimnastas o médicos
Adivinos o iniciados
Poetas
Artesanos
Sofistas o demagogos
Tiranos

A diferencia del *Timeo*, donde es la desproporción entre los elementos que constituyen, *psyché* es la que genera a partir del hombre el resto de los seres materiales; en *Fedro* es la actividad humana la que establece una jerarquía entre los hombres, a partir del principio de cómo se vinculan con el orden.

En el *Banquete* se hace explícito que todo trabajo humano tiene una naturaleza amorosa en la que se refleja, por supuesto, el vínculo del hombre con lo divino. Esta apreciación de la actividad como ámbito de lo divino-humano está también en *Hermes*:

Y así formó al hombre con naturaleza corporal y espiritual, a fin de que [...] pudiese comportarse de acuerdo con su doble origen [...] teniendo cuidado de las cosas mortales y gobernarlas.

Por cosas mortales no entiendo la tierra y el agua [...] sino todo lo que produce el hombre, sea en esos elementos no sacándolos de ellos, por ejemplo, el cultivo de la tierra, los pastos, las relaciones

sociales, los intercambios mutuos, obras todas que constituyen el lazo más sólido de hombre a hombre, y entre el hombre y la parte del mundo constituida por tierra y agua.³⁸

En Hermes, como en Platón, el hombre podrá construirse a sí mismo a través de sus actos. En última instancia, ser hombre es una mera posibilidad, un tránsito, un puente o un precipicio, una indefinición originaria que sólo la acción determina.

Giovanni Pico della Mirandola lo resume así en su *Discurso sobre la dignidad del hombre*:

Al hombre, en su nacimiento, le infundió el padre toda suerte de semillas, gérmenes de todo género de vida. Lo que cada cual cultivare, aquello florecerá y dará fruto dentro de él. Si lo vegetal, será planta; si lo sensual, se embrutecerá; si lo racional, se convertirá en un viviente celestial; si lo intelectual, en un ángel y en un hijo de dios.

Y si no está satisfecho con ninguna clase de criaturas, se recogerá en el centro de su unidad, hecho un espíritu con Dios, introducido en la misteriosa soledad del padre, el que fue colocado sobre todas las cosas, las aventajará a todas.³⁹

Aunque es posible detectar la correspondencia entre la idea platónica del hombre ejemplar y su capacidad para restituir el orden amoroso a través de su actividad y el hombre como ser intermedio del hermetismo, aquí el neoplatonismo hermético no toma su base de Platón —como en el caso del cosmos— sino que interpreta a partir del hermetismo.

38. *Asclepio*, 8, p. 40.

39. Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Ed. Nacional, Madrid, 1984, p. 106.

La ejemplaridad del ser humano en Platón no implica indefinición de su ser, como sí ocurre con el hermetismo; pues se es hombre en tanto que no se degenera o enferme. Por el contrario, en los *Hermética*, se es hombre mientras no se cancele ninguna otra posibilidad de ser. De ello se desprende su capacidad operativa, su capacidad de generar orden y no sólo restituirlo.

Esta diferencia crucial, porque el hermetismo neoplatónico no se reduce a un Platón condimentado, su fuerza y originalidad consiste precisamente en esto: en considerar al hombre fuera de toda jerarquía, en perpetuo tránsito, en construcción perenne.

Así puede describirse la matriz de la sensibilidad del neoplatonismo hermético: como la percepción de la condición intermedia del hombre y la construcción de su tránsito. Esto nos coloca, de nueva cuenta, en el punto de partida: ¿cómo darle forma a la vida de este ser mortal e inmortal, armónico y conflictivo?

EL FURIOSO

A través de Platón el neoplatonismo hermético desarrolla una sensibilidad, una forma específica de apreciar la condición humana y formular los problemas que le atañen, y cuyos rasgos generales han sido ya examinados. Sin embargo, ella corresponde una actitud, es decir, una forma de comportarse dirigida a construirse a sí mismo de acuerdo con metas definidas.

El neoplatonismo hermético recurre aquí, de nuevo, a Platón y retoma lo dicho en *Fedro* sobre la forma en que el hombre ha de conducir su vida hacia la belleza, entendida ésta no sólo en su relación con el bien, sino de manera mucho más significativa, como la experiencia tangible y visible de la existencia.

Según el mito expuesto por Sócrates en *Fedro*, los hombres pueden ser sorprendidos en el mundo por una visión de la belleza. Un cuerpo, un rostro hermoso es suficiente para cambiar el comportamiento de un hombre, enloquecerlo y entusiasmarlo. La belleza sirve

para encaminarlo hacia una vida que la pretenda. En principio, el hombre deseará como «cuadrúpedo, cubrir y tener hijos»,⁴⁰ y llegará hasta el extremo de ofrecer a su amado, «sacrificios como si fuera la imagen de un dios».⁴¹ En tanto, la propia belleza está haciendo nacer de nueva cuenta las alas dentro de la «sustancia misma del alma», aquellas que ésta perdió al caer en la tierra.

Y sí, el amor se padece. Nacido de un rapto, el amor es una locura montada en el desenfreno del deseo que anhela avasallar su objeto. Prisioneros de la pasión, los hombres se comportan «según sea el dios a cuyo séquito se pertenece». Así, dignamente llevan su amor los que siguieron a Zeus; pero los que están al servicio de Ares, si se sienten agraviados, «se vuelven homicidas y son capaces de inmolarse a sí mismos y a quien aman».⁴²

En el primer trance de amor hay siempre dependencia y búsqueda en el otro, pero esa búsqueda se revela para Platón al final como búsqueda de sí mismo: «en efecto, los de Zeus buscan que aquel al que aman sea, en su alma, un poco también Zeus»,⁴³ y siguen las huellas y rastrean hasta que se les abre el camino para encontrar, por sí mismos, la naturaleza de su dios, al verse obligados a mirar fijamente hacia él.⁴⁴

Pero este encuentro con uno mismo plantea ya una disyuntiva: ante la presencia de la belleza, los dos caballos que conforman el alma reaccionan según su naturaleza. El caballo indócil, al sentir la belleza, intenta lanzarse sobre aquello que lo ha exaltado al obligar al caballo dócil y al auriga a ir hacia el amado y probar los goces de Afrodita.

Pero si el auriga es fuerte debe saber refrenar la excitación del caballo indómito, pero no es fácil. Inclínada una vez hacia la volup-

tuosidad, otra hacia la prudencia, la lucha sirve al alma para entrar en conflicto consigo misma y vencerse, pues una vez que tras la dura lucha el corcel indócil se fatiga, con ello ha sido derrotada esa parte del alma, y el auriga logra para sí la templanza.

La respuesta diferenciada de los caballos ante la presencia de la belleza sensible se trasciende cuando el auriga agota el ímpetu del corcel negro. Pero lejos de sacrificar y expulsar del carro al caballo indómito, el auriga lo libera. Una vez identificado el auténtico objeto de deseo y no su imagen, el corcel puede desbocarse hacia el verdadero amor.

La locura erótica, tal como leemos en *Fedro*, es magnanimidad y pasión, prudencia y templanza, porque afirma no sólo la virtud del caballo dócil, sino también lo indómito del otro:

[...] se reconoce, en efecto, que la templanza es el dominio de los placeres y deseos, y que ningún placer es superior a Eros. Y si son inferiores, serán vencidos por Eros que los dominará, de suerte que Eros, al dominar los placeres y deseos, será extraordinariamente templado.⁴⁵

Eros es un demonio y sirve, como tal, de intermediario entre hombres y dioses. Es el más viejo y el más joven; mortal e inmortal, bello y feo, pero es, en última instancia, el ser del hombre.

—¿Pues qué entonces?

—Como en los ejemplos anteriores —dijo—, algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal.

—¿Y qué es ello, Diótima? —Un gran *demon*, Sócrates. Pues también todo lo demoníaco está entre la divinidad y lo mortal.

—¿Y qué poder tiene? —dije yo—. Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las cosas de los dioses

40. Platón, *Fedro*, 250e.

41. *Ibid.*, 251a.

42. *Ibid.*, 252c.

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*, 253a.

45. Platón, *Banquete*, 196c.

[...]. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de tal suerte que el todo queda unido consigo mismo, como un continuo [...].⁴⁶

Amar es, así, el ser propio del hombre.⁴⁷ La perpetuación de la elección, pues, en la naturaleza diferenciada de Eros, celeste o pandemo, está también el ascenso y descenso del auriga y sus corceles, la elección permanente de la propia conducta. Eros es libertad «puesto que todo el mundo sirve de buena gana a Eros»,⁴⁸ dirá Agatón en el *Banquete*; pero libertad de elección entre un arriba y un abajo, entre la vulgaridad y la virtud.

Según el mito que narra Diótima a Sócrates, Eros es hijo de Poros y Penia, de la abundancia y la carencia. Es «siempre pobre» pero, por otra parte, «está al acecho de lo bello y lo bueno».

El hecho revelador —dirá Juliana González a propósito del *Banquete*— es que el hombre es y no es al mismo tiempo: es «lleno» y «vacío», plenitud y carencia, y en esto consiste su condición erótica: penetrado de deseo de llenar la oquedad de un ser que le falta.⁴⁹

Pobre y rico de medios; carente y pleno de recursos, el amor es una búsqueda, como lo declara Aristófanes a través del mito del andrógino en el *Banquete*: la búsqueda de sí a través de otro; acecho de la plenitud a través de la carencia. Finalmente, Eros, como ser del hombre, es contradictorio, una ruptura, una sed que no se sacia, un ser bello y feo, alto y bajo, que halla su razón de ser; su sentido, no en la disolución de la contradicción, en abjurar de su condición, sino en su afirmación que es, en última instancia, una afirmación generosa.

46. *Ibid.*, 202e.

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*, 196b-c.

49. Juliana González, *op. cit.*, p. 73.

—Entonces —dijo—, el amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien.

—Es exacto —dijo yo— lo que dices.

—Pues bien —dijo ella—, puesto que el amor es siempre esto ¿de qué manera y en qué actividad se podría llamar amor al ardor y esfuerzo de lo que lo persiguen?, ¿cuál es, justamente esta acción especial?, ¿puedes decirla?

—Pues yo te lo diré —dijo ella—. Esta acción especial es, efectivamente, una procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma.

—Te lo diré más claramente —dijo ella—. Impulso creador, Sócrates, tienen, en efecto, todos los hombres, no sólo según el cuerpo, sino también según el alma, y cuando se encuentran en cierta edad, nuestra naturaleza desea procrear pero no puede procrear en lo feo, sino sólo en lo bello. De ahí, precisamente, que al que está fecundado y ya abultado porque le sobrevenga el fuerte arrebató de lo bello, porque libera al que lo posee de los grandes dolores del parto. Pues el amor, Sócrates —dijo—, no es amor de lo bello como tú crees.

—¿Pues qué es entonces?

—Amor de la creación en lo bello.

—Así sea.⁵⁰

Eros es quien, para Platón, conduce al hombre a la condición privilegiada de *demon*, ser intermedio, que mantiene el contacto entre los dioses y los hombres. Pero sólo lo es cuando no ama lo bello sino cuando lo crea.

Sobre la base del hermetismo, el neoplatonismo hermético traducirá las ideas platónicas en la actitud que corresponde a su sensibilidad: el hombre en su condición intermedia es erótico y lo es en la medida en que crea belleza en lo bello. Penetra la naturaleza para fecundarla y lo que fecunda es su propia vida, la condición en que vive.

50. Platón, *Banquete*, 206c.

Esto tiene dos significados: por una parte comprende lo erótico como la condición —equivalente a la castración de Atis— por la cual al refrenar el deseo, se logra la capacidad de creación y recreación en la belleza. El sólo deseo busca fecundar a partir de lo bello, por amor a la belleza, como lo hace el animal. Frenarlo, en cambio, es lo que posibilita encontrar una sucesión ordenada entre deseo y satisfacción, en relación con la propia vida humana y equivalente a aquella con que providencia y destino gobiernan el mundo. En otras palabras, aquello que hace del hombre un sujeto de sus propios deseos, providente, y no un sujeto del destino.

Por la otra, que es sobre esta base que el hombre tiene realmente un carácter intermedio, que liga ese orden con el de los hombres y, por lo cual, las obras humanas tienen la virtud tanto de restituir el orden perdido, como lo hace el médico, o engendrarlo, como lo hacen, a su manera y entre otros, el arquitecto y el agricultor.

IV. LA MAGIA

Todo comienza con una pregunta que nos hacemos todos los días: ¿cómo vivir nuestra existencia, sujeta como está al tiempo y que posee un término ineludible? Respuestas hay muchas. Cada día, probablemente, tenemos una distinta. Pero no puede decirse lo mismo en cuanto al sentido de la pregunta. El hermetismo, gracias a su herencia gnóstica, la formula con un sesgo que precisa uno de sus sentidos: ¿cómo vivir una existencia sujeta a la elección? Pues ésta y no otra cosa es lo que significa la temporalidad para el gnosticismo y el hermetismo.

No está de más detenerse en el valor mismo de la pregunta. Antes de perderse en el mar de las respuestas, es aquí donde está la clave: ¿qué es lo que preocupa, propiamente, de la existencia temporal? La elección. Pero, ¿qué implica ésta? La pluralidad de las alternativas. Lo significativo, sin embargo, es que esta pluralidad no es positiva por sí misma. Se trata de algo que se padece, porque la elección es posible sólo a través de una ruptura entre el momento del deseo y el momento de la satisfacción. El hecho mismo de tener que optar por uno u otro camino, de los muchos posibles para conseguir una misma cosa, quiere decir que la ruta nunca es directa y que los senderos sin salida también están ahí.

Uno de los rasgos más interesantes de la cercanía del hermetismo con el gnosticismo es precisamente ésta. La elección no vale como

fundamento de la libertad, sino como condición de *pathos*. La originalidad del hermetismo consistirá en afirmar que hay un modo de conducta que transforma el *pathos* de la elección en un *ethos* en la medida en que el reverso de la elección como algo que se padece, también permite determinar cómo ha de construirse uno a sí mismo a través de la acción.

La diferencia que lleva del *pathos* al *ethos* es, así, una diferencia en la conducta, en el modo de hacer y en el destino mismo de la acción.

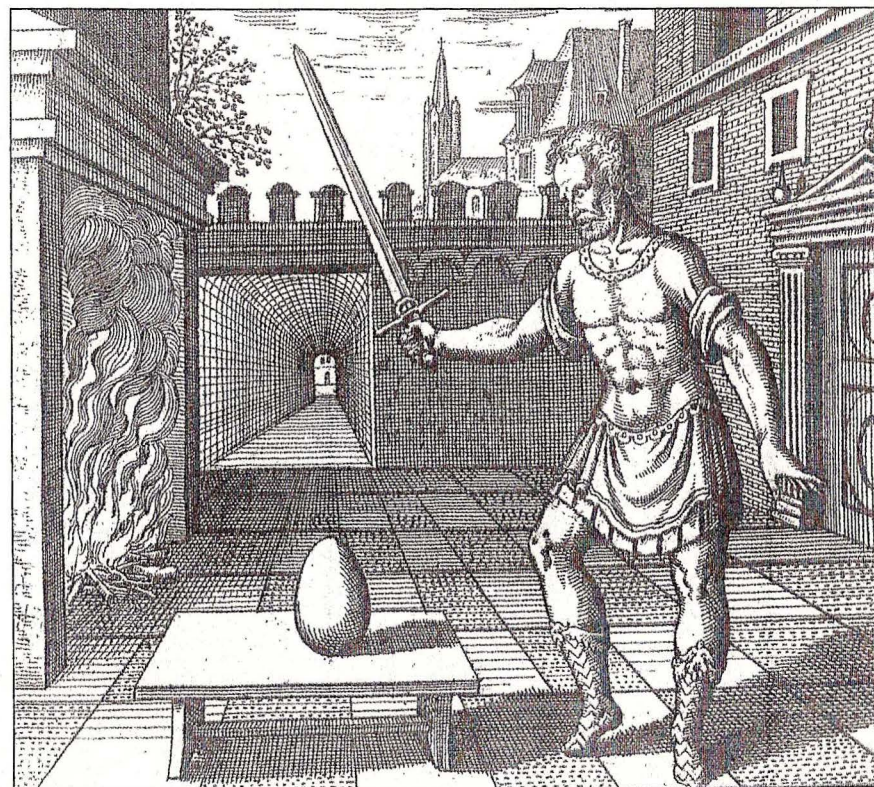
Mientras el gnosticismo busca la forma de encontrar en la trascendencia la vía para escapar de la necesidad de elegir, el hermetismo encuentra en el actuar humano la forma de revertir lo negativo de la elección. De ahí que su preocupación se centre en cuáles son las características que debe tener la acción humana para que se funde en un principio de eticidad.

El hermetismo parte de un cosmos cerrado al que concibe organizado sobre dos principios enlazados entre sí, sucesión y orden, por lo que éste no es otro sino una sucesión ordenada. Sobre esta base, el hombre es concebido como un ser intermedio, compuesto de la misma doble naturaleza que constituye el cosmos y, al igual que éste, sin determinación alguna, pues es todo pero, al mismo tiempo, no es nada, solamente un principio de existencia.

Así, el hombre es hombre en la medida en que simplemente sea un ritmo armónico abierto a innumerables consonancias, y no una entidad cerrada y con límites.

Pero el hermetismo no puede ir más allá. No puede, estrictamente, resolver su inquietud en una conducta que se corresponda a la forma misma del hombre, a esta naturaleza intermedia. La razón es simple, no formula su preocupación en términos éticos sino teúrgicos. Su intención es llevar al hombre hacia la condición divina, pero no cuenta con los instrumentos para ver que esa intención implica construirse a sí mismo conforme a un fin preciso y que existen conductas que llevan hacia él.

La lectura que hacen de Platón autores como Apuleyo, Jámblico, Juliano, y más tarde Ficino, Pico y Bruno, tomando como punto de



Michael Maier. *Atalanta fugiens*, 1618.
Emblema VIII. *Accipe ovum et igneo percute gladio.*
(«Toma el huevo y golpéalo con una espada de fuego».)

partida el hermetismo, dará al hermetismo los elementos conceptuales que harán de sus concepciones teúrgicas términos de problemas éticos.

La correspondencia entre las ideas herméticas y la cosmología del *Timeo* platónico no sólo sirven para dar profundidad teórica a las creencias del hermetismo, también lo son para formular cabalmente los fundamentos de la ética del neoplatonismo hermético.

Sobre la base de que el hombre es un ser ejemplar —en tanto que puede transformarse en todos los seres— cifra la esencia humana precisamente en su carácter ejemplar que fácilmente puede asociarse con la noción de ser intermedio del hermetismo. Pero lo decisivo es que define en qué consiste esa condición de ejemplaridad, la reproducción, desde el punto de vista de la conducta, del orden de sucesión armónico del universo.

Pero la posibilidad misma de llevar a cabo esto consiste en que el hombre debe, como antes el *Atis* de Juliano el Apóstata, poner un límite al movimiento de la materia. Dicho de otro modo, establecer los límites dentro de los cuales el deseo alcanza la satisfacción.

Las prácticas destinadas a crear y restituir el orden armónico de la sucesión entre deseo y satisfacción en la vida humana, son las prácticas que llamamos mágicas cuando hablamos en el contexto de la magia culta del medievo y el Renacimiento. Es a través de ellas que el neoplatonismo hermético creará la sensibilidad y la estética que definen la sustancia ética de la conducta del mago hermético.

Los elementos de esta sensibilidad se fundan, tanto en el modo de plantear el problema de la vida humana como en los hechos sobre los que llama la atención, sobre los cuales las respuestas a las preguntas conforman un modo de ser que es distintivo.

El neoplatonismo hermético será especialmente temporalidad, pero una temporalidad que tenemos que llamar fuerte, porque no se preocupa de periodos temporales prolongados como los que definen las edades del hombre, o los periodos históricos. A partir de los ciclos anuales lo que hace es establecer un sentido del tiempo que define la oportunidad de cada cosa según el mes, el día y la hora. La astrología

no es sino producto de esta sensibilidad extrema al paso del tiempo. Tomo algunos ejemplos al azar. En los textos de magia en papiros griegos hay una fórmula para sujetar la sombra en la que, además de los productos necesarios para el caso, hay dos referencias temporales clave: la estación y la hora del día.¹ En el *Libro de astrología* de Ramon Llull, dirigido a las prácticas médicas, hora, día y mes son claves para establecer la conveniencia de un medicamento a un paciente dado. Algo similar ocurre con los *Libros de la vida* de Ficino, *La filosofía oculta o la magia* de Agrippa.

Hoy no tenemos ningún equivalente, ya no al pensamiento astrológico —aunque la práctica subsista— sino a esa forma de incorporar al juicio ético una dimensión temporal fuerte. Al contrario, la pugna ha sido en sentido inverso. Y sin embargo, una de las tareas que aún quedan pendientes para la construcción de nuevos modelos de pensamiento ético es precisamente ésta: concebir y elaborar un eje de relaciones temporales que comprenda la totalidad de la vida singular de una persona en el mundo, e incorporarlos a nuestras consideraciones sobre la conducta.

Pero esta noción de temporalidad fuerte, que mide las oportunidades en los instantes de la vida de un hombre, no supone una camisa de fuerza. Al contrario, ella misma abre el horizonte de la tesis de la transformación humana.

En el mundo donde a cada instante se establecen nuevas condiciones de existencia, la vida humana puede también transformarse a cada momento. Si temporalidad significa elección entre un conjunto de factores cambiantes, también significa metamorfosis.

Más allá de que el hombre erótico sea capaz de transformarse a sí mismo para reproducir el orden cósmico en su propia vida —que ése es en última instancia el fundamento ético de la conducta hermética— la idea misma de vincular elección y transformación ofrece una perspectiva muy rica para la reflexión.

1. *Textos mágicos en papiros griegos*, Gredos, Madrid, 1982.

La idea puede resultar simple: no es necesario permanecer siendo uno mismo todo el tiempo —algo ciertamente impensable para el neoplatonismo hermético— ni es necesario mantener una coherencia entre actos pasados, presentes y futuros. En tanto que ser intermedio, cuya condición ontológica consiste, paradójicamente, en su indefinición, el hombre es siempre una multitud polívoca de posibilidades, y la virtud que consiste en no arraigarse a ninguna.

Aunque basada en un universo y un mundo cerrados y limitados —el alma del mundo con sus siete planetas y su última esfera encerraban la totalidad del cosmos— el planteamiento que hace el neoplatonismo hermético es abierto y en ello radica su interés.

Sin estar atado a convicciones y a modos —pues qué clase de modelo puede ser aquel que no se define— propone una construcción del sujeto sobre la base del cambio y la inquietud. Si hubiera una fórmula, ésta no sería otra que: «Sé cuanto puedas ser», y a esto no traza límite ninguno, ni de forma ni de contenido.

Al contrario, si algo desprecia el neoplatonismo hermético es el circunscribir la vida humana a una sola condición. Así, el proceso de construcción de uno mismo, el camino que lleva al hombre a constituirse en sujeto, no define una ruta, sino múltiples; no implica un hábito, sino muchos y variados. Y esto no es muy distinto a la imagen que todavía conservamos del mago: un ser que no está atado a nada en particular, que lo mismo combina profesiones que ciudades y rostros. Que no se resigna a ser de acuerdo con un modelo, sino a todos los que sea capaz de inventar.

BIBLIOGRAFÍA

- AGRIPPA, Cornelio, *La filosofía oculta o la magia* (trad. al italiano de Alberto Fidi), Edizioni Mediterranee, Roma, 1993.
- APULEYO, Lucio, *Apología* (trad. de Santiago Segura Munguía), Gredos, Madrid, 1980.
- , *El asno de oro* (trad. de Santiago Segura Munguía), Gredos, Madrid, 1989.
- , *Tratados Filosóficos* (trad. de Antonio Camarero), UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), México, 1968.
- BRUNO, Giordano, *Los heroicos furoreros* (trad. de M.^a Rosario González Prada), Tecnos, Madrid, 1987.
- , *Mundo, magia y memoria* (ed. de Ignacio Gómez de Liaño), Taurus, Madrid, 1973..
- CARDINI, Franco, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval* (trad. de Antonio-Prometeo Moya), Península, Barcelona, 1982.
- CHRISTELLER, Paul Oscar, *El pensamiento renacentista y sus fuentes* (trad. de Michael Mooney), FCE, México, 1982.
- DODDS, E.R., *Los griegos y lo irracional* (trad. de María Araujo), 4.^a ed., Alianza (col. Alianza Universidad, N^o. 286), Madrid, 1985.
- EUNAPIO, *Vida de filósofos y sofistas* (trad. de Francisco de P. Samaranch), Aguilar, Buenos Aires, 1985.
- Evangelios apócrifos* (trad. de Edmundo González-Blanco), Hyspánica Ediciones (col. José Luis Borges, Biblioteca Personal, N.^{os} 2 y 3), Argentina, 1985.

- FICINO, Marsilio, *Teología platónica* (ed. de Michele Schiavone), Zanichelli, Bolonia, 1965.
- , *Three books on life*, Center for Medieval and Early Renaissance Studies (edición crítica y trad. de Carol V. Kaske y John R. Clark), Nueva York, 1989.
- The letters of Marsilio* (prefacio de P.O. Christler), Columbian University, Nueva York, 1979.
- GARIN, Eugenio, *El zodiaco de la vida* (trad. de Antonio-Prometeo Moya), Península, Barcelona, 1981.
- , *Ermetismo del Rinascimento*, Riuniti, Roma, 1988.
- GONZÁLEZ, Juliana, *Ética y libertad*, UNAM, México, 1989.

Hermética en dos ediciones:

- Hermes Trismegisto, Obras completas* (trad. de Miguel Ángel Muñoz Moya), Biblioteca Esotérica, Madrid, 1988.
- Hermética* (ed. y trad. de Walter Scott), Solos Press, Gran Bretaña, s/n.
- JÁMBLICO, *On the mysteries* (ed. de Stephen Ronan y trad. de Thomas Taylor y Alexander Wilder), Chthonios Books, Gran Bretaña, 1989.
- JULIANO EL APÓSTATA, *Discursos* (trad. de José García Blanco), Gredos, Madrid, 1979.
- LACTANCIO, *Instituciones divinas* (trad. de José García Blanco), Gredos, Madrid, 1986.
- LUCRECIO, Tito, *Sobre la naturaleza de las cosas*, UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), versión rítmica de Rubén Bonifaz Nuño, México, 1984.
- MOMIGLIANO, Arnaldo *et al.*, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV* (trad. de Marta Hernández Íñiguez), Alianza, Madrid, 1989.
- Oráculos Caldeos* (trad. de Francisco García Bazán), Gredos, Madrid, 1991.
- PAGELS, Elaine, *Los Evangelios gnósticos* (trad. de Jordi Beltrán), Crítica, México, 1982.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Conclusiones mágicas y cabalísticas* (trad. de Eduardo Sierra), Obelisco (col. Biblioteca Hermética), Barcelona, 1982.

- , *Discurso sobre la dignidad del hombre* (ed. de Luis Martínez Gómez), Ed. Nacional, Madrid, 1984.
- PLATÓN, *Timeo*, en *Obras completas* (trad. de Francisco de P. Samaranch), Aguilar 2L, Madrid, 1986.
- , *Fedón, Banquete, Fedro*, en *Diálogos III* (trad. de Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y Emilio Lledó), Gredos, Madrid, 1988.
- PUECH, H.C., *En torno a la gnosis* (trad. de Francisco Pérez Gutiérrez), Taurus, Madrid, 1982.
- , «Las Religiones en el Mundo Mediterráneo y en el Oriente Próximo I y II», en *Historia de las religiones* (trad. de Lorea Barruti y Alberto Cardini), Siglo XXI, México, 1979.
- Textos mágicos en papiros griegos* (trad. de José Luis Calvo Martínez y M.ª Dolores Sánchez Romero), Gredos, Madrid, 1987.
- THORNDIKE, Lyn, *A History of Magic and Experimental Science*, Columbia University Press, 5.ª ed., Nueva York, 1958.
- VEYNE, Paul *et al.*, «Imperio romano y antigüedad tardía», en *Historia de la vida privada* (trad. de Francisco Pérez Gutiérrez), Taurus, Madrid, 1990, tomo I.

ÍNDICE

I. LOS LÍMITES DEL HORIZONTE	11
II. GNOSIS Y HERMETISMO	17
La gnosis	17
El hermetismo	25
III. NEOPLATONISMO HERMÉTICO	43
El orden del mundo	43
La naturaleza del hombre	57
El furioso	71
IV. LA MAGIA	77
BIBLIOGRAFÍA	85

Ilustración de la cubierta: Opus medico-chymicum de JOHANN DANIEL MYLIUS, 1618. (Correspondencias entre los signos del zodiaco, los meses del año, los órganos humanos, las virtudes, los metales, los minerales, los elementos y los ángeles.)



ERNESTO PRIANI SAISÓ

(México, 1962)

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, es actualmente profesor de Historia de la Filosofía III y IV (Medievo y Renacimiento), Humanismo y Renacimiento y Antropología Filosófica.

Ha publicado numerosos artículos referidos a su especialidad en diversas publicaciones del proyecto Medievalia. Autor de **Los libros del placer** (en prensa), un análisis de textos filosóficos y literarios en torno al placer y al goce.

Asimismo es colaborador en los periódicos **El Economista**, **El Nacional**, **La Jornada**, y en la revista **Etcétera**, y ha desarrollado múltiples actividades en el campo editorial.



Éste es un libro sobre la magia, sin embargo, si una palabra ha quedado prácticamente excluida es ésta. No se trata de un capricho, sino de una tentación vencida. Magia es uno de esos términos para el que cada uno tiene una idea determinada y, que además, tiene la particularidad de desatar pasiones.

En la primera parte la obra aborda el hermetismo desde sus raíces gnósticas para establecer las bases de la originalidad de su pensamiento y de la forma en que plantea el problema de la existencia humana en la temporalidad.

Seguidamente el autor se concentra en el neoplatonismo hermético y en cómo, a partir de Platón, pensadores como Apuleyo, Jámblico, Ficino, Pico, Llull y tantos otros, dan cuerpo a las ideas herméticas que pierden su carácter religioso para adquirir una dimensión ética, en el que prácticas como la astrología, la medicina, la música y la adivinación conforman modos de conducta propias del hombre.

El autor propone la construcción del sujeto sobre la base del cambio y la inquietud e invita a no estar atado a nada en particular, a no resignarse a un modelo sino a lo que se es capaz de inventar.

En suma, esta obra responde a una búsqueda: ¿cómo vivir nuestra existencia, sujeta como está al tiempo y que posee un término ineludible?