

01052

11
205

La dimensión ética de la Magia

**Tesis que presenta
Ernesto Priani Saisó
Para optar por el grado de
maestro en filosofía**

**Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional
Autónoma de México**

Ciudad Universitaria

1993



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



**DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
SERVICIO ESCOLARES**



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Resumen de la tesis: La dimensión ética de la Magia.
Presentada por Ernesto Priani Saisó

Interrumpidas por el tránsito de nuestro siglo, las grandes empresas humana han cedido su espacio al amor por lo inmediato. Hoy se multiplican los credos que persiguen una actividad mágica. Frente a la racionalidad de la filosofía y de las ciencias, se imponen rituales tranquilizantes de corte naturista, identificaciones místicas con la naturaleza, prácticas oculistas y hasta homicidas, en un afán por controlar el azar y el destino.

Detrás de este cambio está el debilitamiento del optimismo racionalista y la exaltación de la irracionalidad mágica. Pero ésta, sin embargo, no es un mentis a la razón, sólo su contraparte, y es una moneda de dos caras que, como el veneno, es la cura pero también la muerte.

Esta tesis se propone mostrar, frente a los dos filos de la magia, que esta tiene una dimensión ética por la que puede ser asimilada en una doctrina y, en segundo lugar, mostrar que la ética, como articuladora del problema de la existencia humana, es no sólo centro de todo pensar que se plantee el problema de la acción humana e invite a actuar sino que, en la turbulencia de nuestro fin de siglo, debe retornar a su lugar privilegiado dentro de la filosofía.

La idea de magia que se tomó como base para el análisis es aquella que está inmersa y articulada en las doctrinas herméticas y neoplatónicas de los primeros siglos de nuestra era. Sin embargo, la propuesta, es mucho mas amplia y rebasa la sola intención de una historia de la ideas mágicas: se persigue en el texto la articulación de la acción mágica y la actividad reflexiva en el ámbito abierto de la ética. En este sentido, la tradición mágico-hermética es sólo un terreno donde se discute un problema que lo rebasa desde el punto de vista histórico.

El itinerario que sigue, por ello, es histórico y ahistórico al mismo tiempo. Por una parte respeta el proceso de formación del hermetismo mágico a partir del gnosticismo hasta el eclecticismo de Juliano el Apóstata pero, por otra, asume momentos que no responden

a un tratamiento histórico.

Así, la tesis inicia con el examen de la discusión entre gnosticismo y hermetismo, la situación en que ambas corrientes nacen, la problemática eminentemente humana a la que responden, y el papel que la magia, como inmediatez de la acción, juega en la conformación de un pensamiento ético eudemonista.

A partir de ese examen introduce la concepción del cosmos dentro de la magia hermética, siguiendo la interpretación hermética del *Timeo* platónico. Continúan con el análisis de la magia-hermetista, pero ahora en la conformación de la idea del hombre y del mago, o el hombre que actúa, y finaliza mediante una aproximación a la acción propiamente dicha, vista a través del emperador Juliano.

Pero más allá del contenido, esta tesis es también una toma de posición. En el fondo, pretende ser una reivindicación de la felicidad. Es por tanto, una revaloración del pensamiento eudemonista, mas allá de todo sesgo doctrinario, como fruto de la condición erótica del hombre, y como propuesta última de una doctrina mágica.

Acto de fe o compromiso reflexivo, la dimensión ética de la magia invita, ante todo, a no renunciar a saber vivir.

Ernesto Priani Saisó

Vo. Bo

Dra. Juliana González Valenzuela
Asesor de la tesis

You so beautiful but you gotta die some day
You so beautiful but you gotta die some day
All I want's a little lovin' before you pass away

Blues

Pero atrevete a decir: "yo no se vivir bien, como Socrates, como Platón, como Pitágoras han vivido y no me avergüenzo de no saber vivir bien"; esto jamás tendrás la audacia de afirmarlo...

Apuleyo

A small kid stands by the Lincoln Tunnel
He's selling plastic roses for a buck
The traffic's backed up to 39th street
The TV Whores are calling out for a Sick
And back at the Wilshire Pedro sits there dreaming
He's found a book on Magic in a garbage can
He looks at the pictures and stares at the cracked ceiling
"At the count of 3" he says, "I hope I can disappear"

And fly fly away

Lou Reed

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 Escohotado

Indice

I.- Portico	4
Agradecimientos	12
II.- La Ruta	
El Dilema	16
Salida en falso	19
La otra via	30
La ruta	34
Notas	51
III.- Los manantiales ocultos I	
En la Caverna	54
Primer tránsito: el cosmos	60
Necesidad y providencia	61
El enigma	70
Notas	85
IV.- Los manantiales ocultos II	
Segundo tránsito: el furioso	87
Degeneración y enfermedad	88
Del malestar al médico	94
Camino del delirio	105
El furioso	116
Notas	129
IV.- De magia, un ejemplo: Juliano.	132
Notas	145
Bibliografía general	147

A los dos Brunos.

A Juliana González

Amor Pati

Pórtico

La vida cotidiana ha vuelto a ser el centro del debate. De las grandes doctrinas salvadoras de la humanidad, hemos transitado a las que discuten esas minucias que nos quitan el sueño.

Detrás de ello hay una verdad que nos seca la boca: la vida, como problema, apenas estaba oculto, nunca resuelto. El hecho es que, al dispersarse los velos de las grandes empresas humanas, hemos vuelto a asumir la responsabilidad de nuestra propia existencia, de nuestra manera de vivir, en el estrecho ámbito que nos rodea y concierne.

Este cambio ha traído consigo una necesidad de saber más, una avidez de conocimiento, para enfrentar la dramática comedia de la vida.

El ámbito en que se resume esta nueva actitud y esta sed de saber para vida es la ética. Y digo ética y no la moral o la antropología, porque lo que está en juego es algo más que valores planos o concepciones de la naturaleza humana. Más grave, más rudo aún, se juega la ética porque más allá de la fácil etimología, la pregunta que se ha vuelto a hacer el hombre es por el carácter, no las costumbres o el hombre como género, porque interesa la articulación del envuelve por igual el conocimiento de uno mismo, el saber de la naturaleza humana y la práctica concreta de la vida.

Lejos de los sueños ideales, los hombres a finales de siglo y de milenio, anhelan la duda y los desafíos que ponen en riesgo el castillo de las ideas, pero también la baraja de la vida. Se resume en la ética porque, finalmente, se persigue atender la suma, la complicada interconexión de todas las aristas de la vida.

De allí la sed de conocimiento interior, de métodos de introspección. De aquí, también, la sed de saber filosófico, de sistemas de exploración de la conciencia y la razón. De ello, igualmente, la sed de conocimiento médico, pero también biológico y cosmológico. En suma, el deseo de saber más de la existencia, cuyo último destino es saber vivir.

Para la filosofía, sin embargo, atender a esta avidez de saber se torna, a veces, demasiado riesgosa. Desligada por muchos años de la terrenalidad, de las quejas y amarguras humanas, como de sus deseos y alegrías, ha pecado de vanidad entregando disquisiciones de amarga abstracción, ante una demanda de afectividad y comprensión humana. Por otro lado, no parece querer multiplicarse para tratar los innumerables temas, antes ingratamente olvidados, y hoy vigentes y necesitados de atención: la religiosidad, el deseo, el amor, el dolor, la salud y la enfermedad, la alegría y el desenfreno, son los temas para los que la filosofía debe abrirse, ahora, en un acto de humildad, buscando un lenguaje humano, tal vez demasiado humano.

La magia, entendida antes que nada como la satisfacción del deseo a través de una conexión inmediata entre voluntad y mundo, es uno de los temas a los que la filosofía, fuera de prejuicios, puede

dirigirse.

Presente siempre en la historia humana ya sea como simple práctica ritual, creencia supersticiosa, aspiración vana, la magia se impone ahora por la evidencia de su continuidad.

Junto al absoluto del pensamiento lógico cohabita la magia como convicción de la validez del juicio sustentado y ejecutado en la inmediatez de la acción. Contrapeso y desafío a la razón, la magia impone su dinámica eloquencedora e instantánea.

Interrumpidas por el tránsito de nuestro siglo, las grandes empresas humana que hipotecan el tiempo hablando siempre en futuro, han cedido su espacio al amor por lo inmediato, por el hacer que encuentra su razón en él mismo. Hoy se multiplican los credos que persiguen una actividad mágica. Frente a la racionalidad de la filosofía y de las ciencias, de la política, de la psicología y aun del psicoanálisis, se imponen rituales tranquilizantes de corte naturista, identificaciones místicas con la naturaleza, prácticas oculistas y hasta rituales homicidas, en un afán por controlar el azar y el destino, su crueldad e irracionalidad, afirmando la voluntad en la realización del acto.

Detrás de este cambio en el signo de la esperanza está el debilitamiento del optimismo racionalista y la exaltación de la irracionalidad mágica. Pero ésta, sin embargo, no es un mentís a la razón, sólo su contraparte, y es una moneda de dos caras que, como el veneno, es también la cura, pero también la muerte.

En su origen, este texto se proponía sólo ser una revisión de las doctrinas mágicas del renacimiento, bajo la hipótesis de que la

magia es asimilada por el pensamiento renacentista por sus implicaciones para la ética; sobre todo como afirmación de lo humano en la acción. Con ello me proponía mostrar, a su vez, dos cosas: que la magia tiene una dimensión ética, por la que puede ser asimilada en una doctrina; es decir, cuestionada, analizada y, por supuesto, puesta en práctica de manera reflexiva, como parte de una filosofía de la acción. Y, en segundo lugar, mostrar que la ética, como articuladora del problema de la existencia humana, es no sólo centro de todo pensar que se plantee el problema de la acción humana e invite a actuar; sino que, en la turbulencia de nuestro fin de siglo, debe retornar a su lugar privilegiado dentro de la filosofía, como puente y enlace, de la pluralidad del pensamiento.

El encuentro mas casual que voluntario con una edición del Corpus hermeticum me permitió, inicialmente, elaborar un estudio preparatorio de las fuentes herméticas del renacimiento. Sin embargo, al tomar contacto con los textos sobre gnosticismo de H. C. Puech -que ahora me resulta definitivo- caí en la cuenta de que, a diferencia del renacimiento, el problema de la asimilación de la magia a un corpus doctrinario ético en el hermetismo era no sólo más claro y directo, sino menos desvirtuado, menos complaciente, en síntesis, con el cristianismo.

Lo que era sólo un estudio preparatorio se convirtió, así, en materia de este trabajo, sin renunciar a los temas planteados originalmente. En consecuencia, la magia a la que me referiré aquí es aquella que, sin dejar de referirse a la inmediatez de la acción, está inmersa y articulada en las doctrinas herméticas y

neoplatónicas de los primeros siglos de nuestra era.

Estoy consciente de que el término hermetismo mágico es aun demasiado ambiguo. En él confluyen doctrinas y textos tan dispares como el mismo Corpus hermeticum y los Oráculos Caldeos; los escritos de Apuleyo y Sobre la religión egipcia de Jámblico; y que se disgrega lo mismo en astrología que en mántica. Sin embargo, la propuesta, como se ha dicho, es mucho mas amplia y rebasa la sola intención de una historia de la ideas mágicas. Se persigue en el texto la articulación de la acción mágica y la actividad reflexiva en el ámbito abierto de la ética. En este sentido la tradición mágico-hermética, es sólo un terreno donde se discute un problema que lo rebasa desde el punto de vista histórico. La atención a las ideas herméticas que tienen Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, E. Cornelio Agrippa y Giordano Bruno, y la referencia a autores tan "extraños" al tema como Nietzsche, Giorgio Colli, Antonio Escohotado, entre otros, obedece a esa necesidad de rebasar lo histórico para asimilar lo propiamente problemático de la magia.

El itinerario que sigue el texto, por ello, es histórico y ahistórico al mismo tiempo. Por una parte respeta el proceso de formación del hermetismo mágico a partir del gnosticismo hasta el eclecticismo de Juliano el Apóstata pero, por otra, asume momentos que no responden a un tratamiento histórico, como lo son el aceptar como válido el error de datación del Corpus Hermeticum (Texto del siglo II pero considerado por Lactancio y la tradición, hasta fechas muy recientes como anterior a Moisés), el análisis de la doctrina de Platón a partir del hermetismo.

En este sentido, la obra está conformada por textos separados (La ruta, Los manantiales ocultos I y II, De Magia, un ejemplo), que pueden leerse de manera lineal, pero también con independencia uno del otro, puesto que cada uno contiene una discusión diversa.

La ruta, primera de las secciones, plantea a partir de la discusión entre gnosticismo y hermetismo, la situación en que ambas corrientes nacen, la problemática eminentemente humana a la que responden, y el papel que la magia, como inmediatez de la acción, juega en la conformación de un pensamiento ético eudemonista.

La segunda parte, Los manantiales ocultos I, introduce la concepción del cosmos dentro de la magia hermética, a partir de la interpretación del Timeo platónico desde la perspectiva hermética.

Los manantiales ocultos II, por su parte, continúan con el examen de la magia-hermetista, pero ahora en la conformación de la idea del hombre y del mago, o el hombre que actúa.

Finaliza el viaje con una aproximación a la acción propiamente dicha, a través de la actitud mágica del emperador Juliano.

Pero más allá del contenido,, de su implicación con los problemas íntimos del hombre modernos, del peligro de exaltar la magia directa, y de buscar el examen de la magia y la acción a través de la ética, por la filosofía; el texto es también una toma de posición.

Si el problema somos nosotros mismos. Si esa sed de saber se ha vuelto alimento de primera necesidad para jugarlos la vida; también lo es el cuestionamiento y la búsqueda de una vida feliz, en el terreno de las ideas, pero también en el de nuestras

prácticas.

En el fondo, este texto pretende ser una reivindicación de la felicidad, de su búsqueda, de su anhelo. Es también una revaloración del pensamiento eudemonista, mas allá de todo sesgo doctrinario, como fruto de la condición erótica del hombre, y como propuesta última de una doctrina mágica.

Sentido, más que meta o fin, de la existencia, la aspiración a la felicidad, su reivindicación, es piedra de toque para salvar el abismo conque distanciamos racionalidad y acción. Punto medular de toda ética, articula e pensar con el hacer, a través de la propuesta de un arte de vivir que es, justamente, técnica, conocimiento, belleza y bondad.

Acto de fe o compromiso reflexivo, La dimensión ética de la magia invita, ante todo, no renunciar a saber vivir.

Agradecimientos

No puedo mostrarme sino muy agradecido con las personas que directa o indirectamente me permitieron llevar a cabo y concluir esta tesis. Especialmente quisiera agradecer:

A Dra. Juliana González y a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, por el apoyo recibido para gozar de una beca de la Dirección General del Personal Académico de la UNAM.

A Enrique Hülzs por tomarse la molestia de leer la tesis, hacer comentarios por demás pertinentes y, sobre todo, por dar pruebas irrefutables de que no se trata de un ortodoxo intolerante en temas platónicos.

A Cuauhtémoc Medina que se ha vuelto, creo que muy a su pesar, en un ancla para mis especulaciones. Gracias a él esta tesis tiene algo de historia y no vaga sola por el espacio.

A Natalia el Moral Ruiz hay que agradecerle todas las aportaciones que sobre Marsilio Ficino se encuentran en esta tesis.

Al proyecto Medievalia, y especialmente a Aurelio González y a Concepción Company, por la confianza y la invitación para exponer en público mis preocupaciones privadas.

A Jorge Aceves Ruiz, a Mariana Masera y a Jesús Tarriva el que en un acto de verdadera buena voluntad, hayan servido de conducto para obtener lo más complicado de la bibliografía.

Y last, but not least, a Adriana Aceves a quien amo, quiero y adoro, por no descuidarme demasiado mientras me ocupaba yo de estos menesteres.

La Ruta

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 porque 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 rien, con razón, toda la inteligencia mortal y el mundo sin límites.

Fragmentos de Estobeo XXIX

No Existe

Página

No Existe

Página

El dilema

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, ve reducida su vida a la privacidad: los oráculos que otrora revelaban el destino del Imperio, ahora reciben las dudas mezquinas de los ciudadanos: ¿Renunciaré? ¿Seré Senador? ¿Me beneficiaré esta temporada?

Disuelta la esperanza colectiva, la vida propia se vuelve eje de las preocupaciones de los individuos. Roma ya no es el símbolo de la voluntad de los romanos sino una abstracción más, que cede su lugar privilegiado a esa vida de pequeñas mezquindades, la muerte sin gloria, la vida sin tributos. El temor supersticioso por la fortuna y la fatalidad nace justo entonces, cuando el destino personal ya no se confunde con el destino colectivo.

Bajo estas circunstancias, la filosofía y la religión son cultivadas de manera muy distinta al puro pensamiento y la sola piedad, lo son 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 (...)"² Una y otra forma de sabiduría atendían a una misma necesidad definitiva para el hombre: la de responder a la pregunta por cómo vivir.

Pero esto no es sólo fruto de esos siglos y de la sociedad romana. Es el símbolo de una inquietud permanente del hombre que sólo se disipa en los grandes momentos de empresas colectivas. El deseo de superar la incertidumbre a través de la religión como de la filosofía, es uno de los ejes axiales de la vida humana.

Pero si las preocupaciones recorren a la humanidad con diversos ropajes, desde Roma hasta nuestros días; también lo hacen el conjunto de respuestas dadas a cómo vivir: por un lado, la posibilidad de adaptarse a las condiciones generales de la existencia, de tal manera que todo aquello que en ésta produce dolor e incertidumbre, desaparezca; por otro, la alternativa de transformar la propia existencia para erradicar de una vez y para siempre, aquello que produce zozobra.

En el siglo II, la doctrina estoica y, en menor medida, el epicureísmo, son ejemplos de propuestas adaptativas donde, a partir de una terapia -donde la moral es sólo un método para el sosiego- se eliminaban el dolor y el miedo a la muerte. Se trata de normas de conducta que van desde la resignación, el ascetismo, la entereza frente al dolor, hasta la recomendación de Lucrecio de incrementar el número de amores para reducir su intensidad y evitar el dolor de la separación, como medios para que, sin alterar la existencia, se reste poder a la incertidumbre y al miedo.

La vía de la transformación, en cambio, la encontramos entre las posturas de origen neoplatónico, gnóstico y hermético. En ellas la apuesta es por modificar de raíz la existencia misma para que, en manos de la voluntad del hombre, se sustraiga a los azares y determinaciones que causan desasosiego. En este caso, la intención no es la de establecer un cómo se debe ser, sino cómo es ser hombre, sin más, haciendo propio lo que para los otros no es sino objeto de reverencia y temor, y fundamento de un deber.

Ante el dilema que plantea adaptarse o transformarse, los hombres han elegido, sin duda, sobre todo el primer camino. Mas exigente, la alternativa de transformarse no hace sino aguardar, paciente, a quienes la elijan. No es ella un modelo de bienestar y calma, sino una ruta, un camino que se anda en franco desafío a las fuentes del dolor.

Salida en falso

A la par que en Roma surgían o llegaban innumerables alternativas tranquilizantes, nuevas reflexiones y ritos exóticos a los cuales se entregaban los hombres en pos de sosiego, en las márgenes del imperio nacían grupos que ofrecían la alternativa radical de la transformación. Se trataba de numerosos movimientos con rasgos dispares, surgidos, unas veces de interpretaciones esotéricas de textos bíblicos (Ophitismo, Sethianismo), o de personalidades definidas (Basilides, Carpócrates, Valentín), que son permeables a todo tipo de influencias. Son los llamados movimientos gnósticos, cuya doctrina, el gnosticismo, no es unívoca ni cerrada; al contrario, fluctúa desde las posiciones más cercanas al judeocristianismo hasta el Mazdeísmo y los cultos zoroástricos, siempre desde una posición marginal. Comparten, sin embargo, la misma cuestión que da nacimiento a las tranquilizaciones que predominan en el Imperio: la incertidumbre por la fortuna, el dolor y la muerte. Pero su posición, en contraste con las fórmulas de sosiego, es la intención última de encontrar una solución permanente a la incertidumbre humana. Su preocupación no es cómo evitar el dolor y el sufrimiento, sino cómo suprimirlo por completo; cómo, finalmente, modificar la existencia humana, transformar la naturaleza del hombre, para alcanzar otra, cuya cercanía con la condición divina, le diera derecho a la felicidad.

Lo que tienen en común los movimientos gnósticos es la propuesta de transformación y ciertos rasgos en el camino de alcanzarla. El primero de ellos, el desengaño.

Los gnósticos conciben al ser humano 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 es necesario desengañarse: pese a las apariencias, el hombre no está predeterminado como otros seres; ni es sujeto de la fatalidad y el destino.

De ahí que no baste con aceptar y plegarse a lo que parece determinar al hombre para vivir tranquilo. Hay que ir más allá, darle la vuelta a las circunstancias, para tomar el control de la vida y escamotearla al destino y la fortuna.

(...) 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 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 (...)³

El descubrirse como otro, ajeno a lo que le rodea, es descorrer los velos del engaño y saberse radicalmente distinto de todo aquello que está determinado en el mundo. Porque para el gnóstico:

(...) 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 (...)⁴

El proceso de extrañamiento que inicia el gnóstico, es el que le abre la puerta para poder conocer aquello que lo distingue de

eso que sí está sujeto las contingencias. Mas este conocimiento de su diferencia es, al mismo tiempo, la culminación del proceso de extrañamiento -al que viene a confirmar- y el pasadizo hacia una nueva existencia.

Para entender con mayor claridad lo que se ha propuesto el gnóstico es necesario asumir que, en primer lugar, él se reconoce como extraño al mundo en todo aquello que es causa de desdicha: lo corporeo, la temporalidad... Detrás de los velos que hacen ver al hombre como irremediabilmente ligado a la carne y al tiempo, el gnóstico descubre lo que para él es su "otra existencia", espiritual y atemporal. Ello significa que ha alcanzado un estado superior de conciencia de sí, donde la apariencia de la carne y el cuerpo ha perdido su valor; y no sólo es consciente de que es otro, sino que se asume como si en verdad lo fuera.

El solo conocimiento de sí como otro, es suficiente para serlo, pues para los gnósticos, sólo se conoce lo que se es. De ahí que al conocerse como ajeno al mundo, se entienda, en efecto, como ajeno. Se trata de un proceso de introspección y extrañamiento; de interiorización y de rechazo al mundo; de encontrarse y hacerse otro, pero también de no reconocerse en la imagen que el mundo devuelve al hombre de lo que es: un camino que es de autoconocimiento y alienación. De saberse quién se es en realidad, reconociéndose como otro, y que desemboca, precisamente, en la pregunta por el otro.

Ajeno a todo lo que es causa de desdicha, el otro al que aspiran los gnósticos sólo es concebible como trascendencia. Se

trata de un hombre originario que por alguna razón (en este caso hay una enorme cantidad de explicaciones) se ve impelido a engendrar una raza caída, mortal, que participa de él, pero que se halla cautiva en el mundo.

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

Afirmar, como lo hace Doresse, que el gnosticismo postula una dualidad ontológica de corte maniqueo' es insuficiente. La idea de Puech, en el sentido de que los gnósticos están más cercanos al zoroastrismo, resulta más completa. En efecto, los gnósticos parecen identificar al ser con la supresión total de la elección, entre bien y mal. Es el mundo, que sólo es ser en segundo grado, en el que es posible elegir entre bien y mal.

La diferencia ontológica entre ambos mundos, el terrenal y el de la trascendencia no se hace extensiva a una diferencia de valor, uno bueno y otro malo. La diferencia es que uno es el mundo de la elección y el otro no, de manera que son independientes entre sí, sin posibilidad de contacto hasta que el hombre cae.

Al caer el hombre, único y primordial, entra en el tiempo y lo que era idéntico se distingue. Recibe el pathos de la elección, pues su deseo ya no es idéntico al ser, y por ello aparecen el dolor y la penuria. Pero la "caída" representa, también, un puente entre la trascendencia y el mundo, donde la raza humana es

manifestación permanente de ese puente, no sólo por su presencia en el mundo, sino como posibilidad de vuelta.

Todo hombre es así, la evidencia de la irrupción entre el mundo, y un eventual camino de regreso a la condición del que realmente vive, el Primer Adán, el Hombre, a través de una nueva fractura en el tiempo.

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

Y cuando haya cumplido ese misterio y recorrido todas las regiones será preservado de todas las cosas que le hayan reservado los archontes de la Heimarmené.

(...)

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.

(...)

Y vosotros obtendréis la pobreza y la opulencia, la salud y la enfermedad, la debilidad o el vigor, si lo pedís.

(...)

Porque a quien haya ejercido el primer misterio, todas las cosas le serán concedidas.⁶

El cumplimiento del primer misterio del inefable, la realización de este mandato secreto, al que todo hombre puede aspirar, es el autoconocimiento; fin del proceso de extrañamiento; afirmación de la diferencia y reconocimiento de sí.

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 sereis conocidos y os daréis cuenta de que sois los hijos del padre que vive.⁷

Pero para los gnósticos el autoconocimiento, fruto del proceso activo de extrañamiento, no se alcanza a voluntad, es un don que se recibe, se impone, con la carga de lo que irrumpe en contacto con la trascendencia y reúne desear y ser, para que se haga conciencia de sí.

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 ello a una pura operación interior."

Saber revelado en el que el más alto grado de conocimiento de sí, es la conciencia de ser otro. Instante en que el gnóstico es poseído y salvado, redimido del tiempo y del pathos de la elección, porque él mismo se sabe ya el Primer Hombre. Es el neumático -por que posee el nous- el gnóstico -porque posee la gnosis- ha escuchado al ser en su plenitud. Lo que el gnóstico obtiene tras la revelación es la certeza de estar en contacto permanente con el ser, y descubrir y experimentar su naturaleza originaria, su inocencia, su autonomía, la pertenencia plena de sí para sí.

Cada nueva irrupción del ser, a través de la revelación, invierte el orden de la caída y redime al hombre de su condición indigente y mundana. Lo hace partícipe de un nuevo ser que, exento de dudas y temores, sólo es.

El gnóstico reposa en sí mismo en su propia plenitud, en la de su pleroma. Habiendo recobrado su autonomía, esta 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."

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. La gnosis no sólo busca disminuir la intensidad del dolor y el temor por la muerte. Más radical, se propone redimir por completo al hombre de la muerte y del pathos de la elección. En el fondo el gnóstico sólo concibe la vida como la única vida originaria del otro, "el Primer Adán" , y ¿quién es capaz de objetar al ser lo que es?

El gnosticismo es un proyecto no sólo amoral, en tanto que las normas tradicionales de conducta carecen de significado, sino que es un proyecto "metaético", en el sentido de que se propone la supresión de la eticidad, como medio ya no de alcanzar la felicidad, sino de lo que concibe como existencia verdadera. La suya es así, una aventura ontológica que no se preocupa por dar respuesta a cómo vivir en el ámbito de la moralidad y la eticidad, sino en el terreno del ser.

En la dualidad ontológica sostenida por los gnósticos, el mundo pertenece a un ser al que no pertenece el hombre. El ser del mundo es un ser incompleto, fugaz, discontinuo, en contraste con el verdadero ser, completo, padre de la raza humana. En el mundo hay zozobra, distinción entre desear y ser, entre ser y conocer. Hay en suma, hybris, necesidad de elección, falta, vacío, urgencia de unidad. En el otro, en cambio, todo está reunido por la unidad. No hay elección, ni diferencia entre ser y desear, entre ser y conocer. De ahí que al alcanzar el conocimiento, la gnosis, que no habla del mundo, sino de lo que es, el gnóstico se transforma en eso que conoce y queda excluido de todos los azares de la existencia mundana. Es ahora el hombre, el ser originario y único, en el que no hay razones para elegir, ni necesidades, falta, deseo y, por lo mismo, dolor y muerte.

Por ello, la empresa del gnosticismo supone una radical transformación ontológica, como medio para desprenderse de todo aquello que causa desconsuelo: la finitud, la carencia, la necesidad de elección.

Sin embargo, la oferta gnóstica es una salida en falso desde el punto de vista de que la radicalidad de su propuesta elude o busca eludir, mediante lo que concibe como una transformación ontológica que elimina la finitud y la hybris, el problema de encontrar una respuesta a cómo vivir, precisamente en la hybris, y con la conciencia de la finitud. Porque el problema no es, y no podemos verlo así con nuestros ojos de fin de milenio, buscar un letrero de "salida" en algún costado del mundo o de nuestra propia

existencia. La cuestión es cómo vivir ésta que, indefectiblemente, es nuestra única vida.

Pero el gnosticismo de corte dualista, como el que hasta aquí ha sido caracterizado, no es la única alternativa de transformación. En el seno de los numerosos movimientos que se dan en el siglo II y aun dentro del gnosticismo, no todos compartían la tesis de la dualidad ontológica.

Arrraigados en tradiciones populares, los llamados gnosticismos "paganos" ofrecen, dentro de la alternativa de la transformación, otras rutas para liberar al hombre de la incertidumbre.

La doctrina contenida en los textos conocidos como Corpus Hermeticum y que a partir de su asimilación por el neoplatonismo dará lugar a la tradición mágico-hermética, es un producto del diálogo entre la tradición religiosa egipcia¹⁰ y el gnosticismo.

Los siete diálogos que componen el Poimandres, el diálogo del Asclepio y los fragmentos de Estobeo, que conforman el Corpus Hermeticum, 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.¹¹

El Corpus Hermeticum 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 sobresale, por supuesto, esa otra vía, que es el hermetismo.

La otra vía

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.¹²

Todos los pasajes identificables como gnosis en los Hermetica -como el citado arriba- muestran que la vida humana está previamente determinada por el influjo de los astros -símbolo del devenir, maquinaria infalible del tiempo. El fragmento XI-24 de Estobeo es, así, determinante:

Nada en la tierra es libre.¹³

Por ello

Nada es bueno en la tierra (...) el hombre es malo; (...) el animal humano es, en su totalidad, desmedidamente inclinado al vicio (...)¹⁴

La esclavitud del hombre a los astros es irreversible y malvada. Pero no sólo, de acuerdo al diálogo XVI del Poimandres, el mundo 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 cuando les toca. Entonces estos espíritus, tras haber penetrado a través del cuerpo (...) atormentan el alma (...)"

¿Cómo tolerar vivir en un mundo donde la propia existencia se revela como un puro instrumento del destino? ¿cómo asumir como propia una vida que se hace sin la participación del sujeto?

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 el 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 (...)"

Ni el saber de la determinación ni la elección de un camino que dentro de ella, logra esquivar el designio de los astros y los

demonios, porque una y otra, conciencia y camino, sólo logran hacer más efectiva a la fatalidad. ¿Hay algún tipo de salida? Si, primero la alternativa dualista

(...) 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 (...)'”

¿Pero se trata realmente de 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?

Con ello los Hermetica 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 afán 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?

Más allá de la conciencia y de la elección está la guerra, porque no se trata de elegir sino de pelear, de vencer uno mismo frente a sí mismo:

(...) es necesario (...) entrar en guerra consigo misma (el alma humana), hacer una gran división, dejarse vencer por una de las partes (...)¹⁸

y también

(...) Es preciso, antes de alcanzar el final, abandonar el cuerpo, vencer después en el combate de la vida y, una vez vencedor, empezar la ascensión.¹⁹

Al contrario del gnosticismo dualista, el hermetismo hace énfasis en la guerra.

La premisa parece evidente: donde hay necesidad de guerra es que es necesario cambiar un orden, en este caso que el hombre deje de ser esclavo para ser él su propio destino. La transformación del hombre, la única transformación para el hermetismo, es la que parte de la guerra, del enfrentamiento, lejos de la esperanza en la "gracia" de un "otro". Ni terapia ni pasividad: rebeldía, combate sin fin.

Poco más es lo que nos dice el hermetismo sobre la guerra dejando muchas preguntas sin resolver, salvo quizás una ¿cuál es la finalidad del combate?

Siempre quien opera es quien manda y aquello sobre lo que actúa es quien es mandado.²⁰

La ruta

A lo largo de los dos diálogos cosmológicos del Poimandres -el llamado precisamente Poimandres- y el Discurso Sagrado, se hace evidente un doble hecho: el valor del acto creativo como manifestación del poder y del dominio que el cosmos ejerce a través de los astros sobre todas las cosas; y, en segundo lugar, la posibilidad de que el hombre acceda a ese poder. Dice el Poimandres:

El nous, siendo macho-hembra (...) procreó con el logos un nous demiurgo (Νοῦν δημιουργόν) 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 (καλήται).²¹

El nous es macho-hembra, reúne los elementos propios de la generación -masculinidad y femineidad. Al mismo tiempo, esta capacidad generativa transmite el gobierno y dominio que va del nous al nous demiurgo, a los planetas (siete gobernadores) que constituyen el destino.

A ello es necesario agregar que el Poimandres, a diferencia de la jerarquía astral de la Hermarmené de los gnósticos dualistas, postula una unidad ontológica. Los seres celestes, las formas organizativas de la materia y la materia misma, son emanaciones del nous. En el siguiente pasaje del Corpus Hermeticum se señala la unidad total del cosmos por la fuerza del eterno proceso de generación:

Gloria de todas las cosas son dios (Θεός) y lo divino, y la naturaleza (Φύσις) es divina. Dios es principio de todos los seres y nous y naturaleza y materia (ὕλη, bosque, material), puesto que es sabiduría para la revelación de todas las cosas. Dios es principio y naturaleza y energía, y necesidad (ἀνάγκη) y fin y renovación.²²

La unidad del ser es absoluta: todos los elementos de la creación son afluentes de un único ser que se renueva a sí mismo, que se fecunda, re-crea a cada instante. De ahí su eternidad y, también, su capacidad de gobierno como providencia, como cuidado de cada una de las partes del todo, anticipación, prevención y fin y renovación. Por ello dirá Pico en sus Conclusiones según la primitiva doctrina del egipcio Hermes: "Nada es en el universo posible de muerte o de corrupción. Corolario: en todas partes vida, en todas providencia, en todas inmortalidad".²³ Eternidad y gobierno son resultado de la generación en la medida en que ésta, como renacer perenne, garantiza la eternidad del ser y, al mismo tiempo, es la ley que gobierna cada una de las partes de la totalidad: el deber morir y renacer. Los demonios, el influjo de los astros, las fuerzas, son vistos por el hermetismo como instrumentos de la providencia para preservar el orden y perpetuar el ser.

El ser existirá siempre, de donde se sigue que los cuerpos (σώμα) existirán siempre también.

Por ello declaro que la generación de cuerpos
es una operación eterna. ²⁴

Lo que para los gnósticos es condenable, por ser las causas del dolor y de la muerte -el tiempo, la materia, el cuerpo, el mundo- para el hermetismo son los medios de los que se vale el ser para construir su eternidad. Así, no habiendo otro ser más que el devenir, el hombre es necesariamente temporal y corporal, sujeto por tanto al gobierno del cosmos.

Si el ser sólo es un proceso eterno de renovación, el hermetismo concluye que la muerte tan temida no existe: "La muerte -dice Poimandres VIII- no tiene nada que ver con ninguna de estas cosas, (cuerpo y alma) sino que no 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 (...)." ²⁵ Morir y renovar es todo uno, porque la muerte está en función de la vida, es vida.

La convicción del eterno devenir del cosmos es la afirmación de una inmortalidad forjada a partir del fluir de los seres, del morir y renacer, del crear... ésa es la fuerza suprema del cosmos, por la que es eterno, por la que gobierna todas las cosas: y es también la razón por la que el hombre es inmortal.

Al comprender que la generación es la ley que rige todas las cosas, el hermetista sabe que la humanidad es y seguirá siendo inmortal en tanto que generada, porque la providencia así lo ha dispuesto. Pero esto no le basta para el consuelo personal. La inmortalidad del género no lo libra de su incertidumbre. Por ello

la empresa que inicia el hermetista será la de hacerse generante, poderoso, gobernador, actor y no títere de su inmortalidad.

Para ello, sin embargo, deberá dejar de ser generado para ser generante.

Al referirse al origen del hombre el Poimandres I nos muestra que, único entre todos los seres, el ser humano tiene acceso a la 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 (...) ($\delta\nu\nu\tau\omega\varsigma\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \kappa\alpha\iota\ \delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \acute{\eta}\rho\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\eta\ \tau\acute{\eta}\varsigma\ \iota\delta\alpha\varsigma\ \mu\omicron\rho\phi\acute{\eta}\varsigma,\ \mu\alpha\rho\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\epsilon\ \tau\grave{\alpha}\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\gamma\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$)".²⁶

Estas formas que le son entregadas al hombre, y con las que puede generar, lo hermanan con el demiurgo que ha construido el cosmos todo. Por ello, al mirar la obra de su hermano y con el poder que le ha sido concedido, el hombre tuvo un deseo:

"producir una obra"

Pero ¿no es acaso este deseo el de hacerse similar a su creador lo que lleva a Yahvé a expulsar a Adán y Eva del Paraíso? ¿no es el más condenable de los deseos en una criatura, desear ser también creador?

Y sin embargo, lejos de ser condenado o expulsado, dentro de la doctrina hermética al hombre se le concede el derecho a obrar ¿O es que acaso podría ser de otra manera?

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 7 gobernadores

(los astros) a su paso 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.²⁷

Para el hermetismo no hay caída, sino el deseo del hombre de generar, de activar los poderes, de obrar²⁸. Pero no puede hacerlo solo, necesita del devenir y su perpetua muerte y

renovación, pues sólo en él es posible la generación. El Poimandres I lo enfatizará así:

La causa de la muerte es eros

Por ello el hombre elige abrazarse con la obra del demiurgo y fecundarla, porque sólo con ella puede generar. De ahí que el producto de sus amores no sea una criatura común, sino más perfecta:

Unico 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.²⁹

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.³⁰

Esclavo y señor, el hombre es el único mortal que puede vivir su existencia como un otro, como sujeto al destino pero también con independencia del destino. De hecho, 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 aún, propiamente, al ciclo de la muerte y la renovación. Por ello, más tarde, lo macho será separado de lo hembra y habrá hombres y mujeres y la virtud de la generación en el devenir.

Pero aun cuando todo este brotar de la raza humana y especialmente esta última división, hay que comprenderla como suma y no como resta. A diferencia del mito andrógino del Banquete platónico, en el que sin duda está inspirado el pasaje hermético; la escisión del macho de la hembra no es el resultado de un castigo por desafiar a los dioses, sino del deseo de generación, de una obra. El auténtico optimismo de los Hermetica consiste, justamente, en que el hombre individual no es concebido como fracción, sino como suma; así, el hombre primordial y los siete hombres machos-hembra fecundados con el poder de los astros por el hombre en la naturaleza, están contenidos en cada macho y cada hembra, como conjunción de poderes; destino y libertad, esclavitud y autonomía, cuya tensión -no hay que olvidarlo- es la única que posibilita la creación, el acto.

La alternativa de transformación que ofrece el hermetismo se dibuja, entonces, como la afirmación de esa condición originaria

del hombre, esclavo y señor, destinado y destino, como un recuperarse a sí mismo, en contraste con la alienación de la gnosis o la triste resignación del estoico. En cierto sentido, se trata de un salir de la vida cotidiana del Imperio, en la que la vida no tiene su sentido original sino otro muy distinto, el subordinado no al ethos sino a los mores. Se trata pues, de salir de la polis al reencuentro con lo originario: el devenir y la condición doble del hombre.

En otro sentido, se trata de convertir lo que para los gnósticos era el pathos de la elección en un ethos. Trasmutar lo que era sólo una condena, en el motor mismo de la existencia.

En suma, el esfuerzo que se propone emprender el hermetista a través de la guerra interior, tiene por finalidad la de devolver al hombre a su estado originario en el devenir, como un ser doble que encuentra en ello su propio impulso para existir y para obrar. Pero, en qué consiste este regreso, este encuentro consigo mismo y esta fuerza creadora.

Lyn Thondike en A History of Magic and Experimental Cience nos dice, al referirse al origen de la magia egipcia:

There (egipcian) 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 them selves.³¹

Hay algo en la forma con que Thondike presenta la magia egipcia que debe llamarnos la atención: que el reconocimiento del alma humana como igual a la divina sea el más alto de los dones que ofrece la magia y no, como pudiera pensarse, el punto de partida. De esta manera, la empresa hermética recoge esta búsqueda mágica, porque se trata de actualizar la divinidad del hombre para afirmar su condición intermedia, mortal y divina, animal y humana, que es esencial para la creación:

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 illi 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 (Ominia idem est et ubique idem est).³²

Nada le es ajeno al alma humana que asume su condición original porque omina idem est el hombre es todo, terrenal, divino, demoníaco. De ahí el "desprecio" por la "naturaleza puramente humana" que no es capaz de percibir su doble naturaleza y ejercer su papel intermedio y privilegiado, para generar.

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 la necesidad y más allá de ella, actuando con la autonomía que da el hacer

aquello que puede ser. De la misma forma en que crea el cosmos; porque al hombre todo le está permitido, omnia ille licent.

Júzgalo también de la manera siguiente, desde tú mismo. Ordena a tu psique irse a la India, y he ahí que, más veloz que tu orden, allá estará. Ordénale pasar enseguida 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, estimate 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.³¹

En virtud de su condición intermedia, el hombre puede, según el hermetismo, comprender "hacia abajo", todo arte y toda ciencia, para actuar en el mundo; de la misma forma que "hacia arriba" entiende por la vía de la contemplación, lo divino, en un movimiento que es descendente y ascendente.

Por ello, el actuar como el percibir la divinidad del alma humana con la divina, no es principio sino final. Acto y mística - en tanto que remontarse al origen dual de la condición humana- coinciden en la ruta. El vínculo con la divinidad es también el vínculo con el mundo: la contemplación del orden, y la generación en y para ese orden, pero sin dejar de ser voluntaria y por ello arbitraria.

Hay en el hermetismo antes que una afirmación de la divinidad del hombre, una reivindicación del acto, como acto místico y como teurgia. Para Hermes, el obrar es la manifestación total de los poderes del cosmos, necesarios para que la acción sea en el orden. Al mismo tiempo, el acto afirma la condición dual, originaria,

divina y mortal del hombre que actúa como dios en el mundo. Pero sobre todo, el actuar afirma la grandeza del cosmos a través de la grandeza del hombre, como su hermano, semejante y diferente, cosmos dentro del cosmos.

La segunda génesis del Pomandres 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 (...)."³⁴

El acto o el proceso de acción que se propone el hermetismo que es, simultáneamente, el camino de la transformación y la transformación misma, no son sino actos humanos nada milagrosos. A

la base de lo que será la tesis que sostendrá más adelante el discurso mágico, no encontramos otra cosa sino cierta manera de asumir la acción humana que nos es común. Esta asunción es, antes que nada, el trascender el pathos de la elección para trocarlo en ethos. Dejando de ser un enfermo de su mortalidad, de su incompletud, de su necesidad, deseo, voluntad sedienta, el hermetista es un hombre afirmado en cada acto en su dualidad, en su matrimonio con lo mortal, con el deseo.

Cada acción en su simpleza se convierte así, en la síntesis de un complejo proceso, porque en ella se pone, como en una partida de dados, todo el azar y todo el destino, la totalidad de la libertad y de la necesidad.

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, las dimensiones de 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. Lo que busca en última instancia es la afirmación de la naturaleza ética del hombre en lo que de electivo y decisorio implica el acto humano. De ahí que la acción no sea única, sino un proceso que conforma una misión, porque lo que se pretende alcanzar y sólo lo alcanza actuando reiteradamente, es la visión tangible de la naturaleza ética del hombre; es decir, su condición de voluntad ama y esclava, divina y mortal, que no se deja a la voluntad de otro, sino que elige una y otra y otra vez. La empresa, la misión, es alcanzar la visión nitida de esta condición ética, justamente en el

proceso mismo de la elección, en el ascenso y descenso de hombre hacia lo divino y lo mortal. Por ello, la empresa es el proceso, la acción continua y reiterada, no sólo la acción extraordinaria o milagrosa, y el proceso mismo es su fin. El retorno al origen que se ha propuesto el hermetismo no es ni un retorno ni una salida, es el poner todo en el acto del hombre, el asumirse como ser electivo.

Por ello la cuestión práctica es esencial. El acto, para ser realmente acto, no puede ser considerado en abstracto, sino en su concreción operativa y eficaz." De ahí el énfasis puesto en la necesidad de descubrir el arte de fabricar cosas, de conocer los secretos del cosmos, de dejar grandes monumentos de la industria humana. Pero esto, lejos de ser un fin en sí mismo, son sólo un medio de eficacia.

"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 (simut cuncta gobernando cum homine ipso, governatore 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 (...)³⁶

El hombre actúa, así, no sólo como criatura sino como creador, amo sujeto a la necesidad y al orden, cuya ley es la que hace eterno al universo, y eterno también al hombre. Por eso toda obra de industria, al igual que la materia y la vida, debe renovarse, es el principio que, dentro del tiempo y con el tiempo, en el saber de los dioses cíclicos, conforma la eternidad del mundo y cambia la necesidad de elegir, de una condena, en el ser que es esclavo de los astros, a una liberación.

El acto humano libre es por eso místico, supone retornar al matrimonio original divino y mundano que es el hombre.

Si la gnosis evidenció 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, pensar 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.

La acción humana resulta así, el punto de partida y de llegada en el hermetismo, la cuestión de fondo. La condición intermedia y múltiple del hombre, su identificación plena con el ser, le permite su paso a la acción, pero como actor e instrumento. Saltar las

esferas de los astros, en sentido metafórico, y hacerse él mismo un destino, con esa doble condición de necesidad y creación; entonces sus actos cobran una dimensión ética, dejan de ser fruto de una elección impuesta y sufrida para surgir como propia, cargada de responsabilidad.

(...) Pues nada deja al azar aquel que posee
todas las cosas y quiere todo lo que posee
(...).³⁷

Notas

- 1.- Veyne, Paul. El imperio Romano, en Historia de la Vida Privada, p. 213
- 2.- Veyne, Paul. Op. Cit. p. 218
- 3.- Puech, H.C. En Torno a la Gnosis, p.15
- 4.- Puech, H. C. Op. Cit. p. 19
- 5.- Cf. Doresse, Jean. La gnosis en Las Religiones en el Mundo Mediterraneo y en el Oriente Próximo II, pp. 49 a 54 y, Pagels, Elein. Los evangelios Gnósticos, pp. 91-116.
- 6.- Evangelio de San Valentín, Cap. XVI-6-21, en Evangelios Apócrifos, p. 754
- 7.- Evangelio de Tomás, 32, 19-33, citado por Pagels, Elein. Op. Cit. p. 180
- 8.- Puech, H.C. Op. Cit. p. 20
- 9.- Puech, H.C. Op. Cit., p.20
- 10.- Cf. Doresse, Jean. El hermetismo egipciante en La Religines en el Mundo Mediterraneo y en el Oriente Próximo II p.96ss
- 11.- Cf. Doresse, Jean. El hermetismo egipciante... pp 118 ss
12. - Corpus Hermeticum Fragmentos de Stobeo XII-2, p. 90-91
13. - Corpus Hermeticum Fragmentos de Stobeo-XI2 p. 82
14. - Corpus Hermeticum Fragmentos de Stobeo-XI-2, p.82
15. - Corpus Hermeticum Poimandres XVI-7, p.20
16. - Corpus Hermeticum Fragmentos de Stobeo XI-5, p.88
17. - Corpus Hermeticum Poimandres IV-6, p. 29
- 18.- Corpus Hermeticum Fragmentos de Stobeo IIB-3, p.26
19. - Corpus Hermeticum Poimandres VII-3 p.42
20. - Corpus Hermeticum Fragmentos de Stobeo IV-11 p. 36
21. - Corpus Hermeticum Poimandres I-I, p.3

- 22.- Corpus Hermeticum Poimandres III-I, p.25
- 23.- Pico della Mirandola, Giovanni. Conclusiones Mágicas y Cabalísticas, X-6, p.46-47
- 24.- Corpus Hermeticum Fragmentos de Stobeo IV-6, p.34
- 25.- Corpus Hermeticum, Poimandres VIII-1, p.43
- 26.- Corpus Hermeticum Poimandres 1-12, p. 6
- 27.- Corpus Hermeticum Poimandres I-14, p.7
- 28.- Pestugière ha considerado (Cf. Op. Cit) 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 hay que atribuirla a Pestugière que quiere, por todos los medios, leer el hermetismo desde una perspectiva cristianizante.
- 29.- Corpus Hermeticum Poimandres I-15, p. 7
- 30.- Corpus Hermeticum Poimandres I-16, p. 8
- 31.- Thondike, Lyn. A History of Magic and Experimental Science, Tomo 1, p. 8
- 32.- Corpus Hermeticum Asclepio §6 p. 37
- 33.- Corpus Hermeticum Poimandres XI-19-20; pp 70-71
- 34.- Corpus Hermeticum Poimandres-III-3,4. p. 26.
- 35.- Es importante destacar que la cuestión operativa y de eficacia, no tiene dentro de la magia el mismo sentido que entre los pensadores modernos. Sobre todo porque no se refiere únicamente a la constatación física de la efectividad. La eficacia en magia debe darse también y, sobre todo, en relación a la misión humana y a su solución en el vínculo divino. En este sentido, el argumento de la ineficacia de la magia para prever la ocurrencia de ciertos fenómenos o producir otros - esgrimido por ejemplo por Francis Bacon (cf. Rossi, Paolo. Francesco Bacone, della magia alla scienza)- se basa en una comprensión diversa -y pudieramos decir parcial- del sentido de la eficacia mágica.
- 36.- Corpus Hermeticum Asclepio 10, pp. 42 y 43.
- 37.- Corpus Hermeticum Poimandres VIII-4 p. 44

Los Manantiales ocultos I

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

Juliano

En la Caverna

El paso del discurso hermético al discurso mágico pasa por la caverna platónica. Como todo, en los primeros siglos de nuestra era es difícil saber dónde termina el hermetismo y comienza el platonismo, y dónde la suma de éstos, con la vaguedad de la teurgia de los oráculos caldeos, la superstición talismánica y alquímica, dan por resultado la magia.

Lo único que podemos tomar por cierto es que el Corpus Hermeticum trascendió su intención inmediata -ofrecer una alternativa al solipcismo gnóstico- para convertirse en el eje articulador de lo que conocemos gracias al Renacimiento, como doctrina mágica. Mas cómo trascendió implica adentrarse en un fenómeno que no por errático y apócrifo, tuvo y debe tener aún ahora, una profunda significación en una doctrina de saber sobre la vida.

El Asclepio es un texto apócrifo atribuido a Hermes Trismegistro que en los primeros siglos de nuestra era trajo aparejado un fenómeno singular. Dada su naturaleza apócrifa, el Asclepio fue presentado y asumido desde un principio, como fruto de una sabiduría remotísima. Lactancio,¹ por ejemplo, encontró en él un anuncio del advenimiento del cristianismo, anterior incluso a los hechos de Moisés. Hoy sabemos, sin embargo, que se trata de un diálogo redactado alrededor del siglo II D.C. con el pensamiento propio de su siglo. Pero más allá de la verdadera naturaleza de su fuente, la intención de su autor se cumplió cabalmente: asumido

como saber originario, el Asclepio obligó a una reconsideración del conocimiento vigente entonces.

La preocupación individual por el destino de la propia vida, la búsqueda de métodos que aliviaran el dolor y el temor a la muerte, encuentran en el hermetismo una opción radical que no es ni propiamente religiosa ni terapéutica. Entre el rapto divino y la práctica de un método que conduzca a la felicidad, el Corpus cifra en los actos humanos la posibilidad de una elevación voluntaria de los hombres, una ascensión que es asimismo mística y práctica hacia su condición original. Pero ¿era posible encontrar en la sabiduría de entonces algo que hiciera eco de su propuesta, dándole continuidad en el tiempo?

Quienes abrevaron en la fuente hermética encontraron no sólo una propuesta que hablaba al individuo y su desesperado anhelo; encontraron también, que había ideas que apuntaban a una síntesis del conocimiento o quizá a la fuente de todo conocimiento. Como síntesis o como fuente, el efecto final fue el mismo: había que reconsiderar el conocimiento con otros ojos en busca de una comunidad en el saber.

La frase de Juliano "uno es el origen y el fin de la filosofía: concéte a ti mismo y ser como dioses" ² lo dice todo. La filosofía es una y sólo lo es si se hace eco de la necesidad de autoconocimiento como fundamento último de toda transformación. Partiendo de esta premisa quienes fueron influidos por el hermetismo, volvieron los ojos al pasado en busca de aquel pensamiento que señalara la continuidad del saber hermético. Así

revisaron a Pitágoras, Heráclito, Empédocles y Platón, pero fue este último quien fue revisado con más atención como autor de la síntesis del pensamiento griego y, en buena medida, egipcio y persa, que se convierte en la otra fuente del pensamiento hermético, al punto que, en pensadores como Apuleyo, y más tarde, Porfirio y Jámblico, entre otros, es difícil disociar el neoplatonismo de la doctrina hermética.

El primer caso ejemplar del contacto entre hermetismo y platonismo es, indudablemente, Apuleyo. No sólo se trata de uno de los comentaristas neoplatónicos más importantes por su obra sino que, para una parte de la tradición que alcanza al Renacimiento, es autor del Corpus hermeticum.³ Lo que aquí interesa, sin embargo, es la actitud que adopta Apuleyo hacia los textos platónicos y que es ejemplo de la actitud que se tomará a partir del hermetismo respecto a la presocrática y el platonismo.

Según nos refiere Apuleyo en su Apología, él participó en la mayor parte de las iniciaciones místicas⁴ y ello porque, como él mismo dice "he conocido, por mi amor a la verdad y mi piedad hacia los dioses, cultos de toda clase, ritos numerosos y ceremonias varias".⁵ Ninguna sorpresa debe causarnos esta sed de iniciación en un hombre nacido en 125 D.C.; antes bien, se trata de la actitud más común de los hombres de esa época. Sin embargo, frente a una acusación de magia, como de la que es objeto Apuleyo, esa actitud común se torna sospechosa. Para defenderse, Apuleyo recurre a Platón quien, en el Alcibiades declara como labor del mago: "Al llegar el niño a los catorce años de edad, se encargan de

él los llamados preceptores del rey. Se trata de persas de edad madura, que son elegidos, entre los mejores, en número de cuatro: el más sabio, el más justo, el más prudente y el más valeroso. De ellos, el primero le enseña la ciencia de los magos, que debe su origen a Zoroastro, hijo de Oromasdes. Es, en realidad, el culto a los dioses. Le enseña también el oficio del rey."

De suyo la magia no es otra cosa que "el culto a los dioses y el oficio de rey", lo que en buena medida justifica un interés inusitado por el saber místico no sólo en los textos y ritos esotéricos, sino también en Platón. Declara Apuleyo:

"... Nosotros, los discipulos de Platón, no conocemos más que la alegría y la serenidad, lo sublime y lo celeste. Más aún, en nuestro afán por alcanzar lo más alto, esta filosofía ha explorado algunas regiones mucho más elevadas que el cielo mismo y sólo se ha detenido al lado opuesto de la parte más alejada del universo"

Platón se convierte, así, y de forma paralela al Poimandres, en el padre de una actitud de búsqueda que tiene como principio el conocimiento de lo divino y lo humano; y como fin la acción vital, la esperanza de una vida feliz:

He de creer a Platón -dice Apuleyo- cuando asegura que entre los dioses y los hombres existen ciertos poderes divinos, que les sirven de intermediarios, por su naturaleza y

por el lugar que ocupan, y que tales poderes rigen todas las manifestaciones de la adivinación y los milagros realizados por los magos. *

Lo que en el Corpus Hermeticum se anuncia como ruta encuentra en la lectura que se hace de Platón y otros filósofos de la antigüedad, a partir del siglo II, un fundamento más sólido y completo, así como una práctica que a dieciocho siglos de distancia nos parece desconocida, pero que intuimos entre algunos hombres del presente.

Lo que me propongo hacer aquí es reconstruir la doctrina mágica a partir de la lectura que de Platón hace el hermetismo. No ignoro que se trata de una empresa que pudiera resultar perturbadora ¿pero qué empresa no lo es?

Sin embargo, no pretendo hacerme ajeno a aquellos problemas que sobre la exégesis de los Diálogos han sido planteados ni deseo excluir, de ningún modo, toda otra lectura de Platón. Se va aquí en pos no del Platón histórico, sino de la magia y de aquello que de los Diálogos emigró hacia ella. Entiéndase: se trata de un encuentro con el pensamiento que, como toda obra, se hace independiente de sus autores y adquiere una naturaleza propia, resultado de deformaciones que los otros hacen de ella a su contacto. Hacer una lectura que participe de la esperanza con que se rodea todo análisis:

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

porque cuanto más paradójico y peligroso es el
enigma, tanto más parece atestiguar no la fe
en sus propias palabras, sino la búsqueda de
lo oculto y el no rendirse antes de que, bajo
la guía de los dioses, su descubrimiento
inicie, o mejor perfeccione nuestra
inteligencia y lo que hay en nosotros de
superior a la propia inteligencia, esa pequeña
porción del uno y el bien que contiene el todo
indivisible, el pleroma del alma, que la
incluye toda entera en el uno y el bien por
medio de su presencia superior y excelsa.º

Primer tránsito:

el cosmos

Porque la generación es algo eterno e inmortal
en la medida en que puede existir en algo mortal

Platón

Necesidad y providencia

Hay un acuerdo básico entre la cosmología platónica y hermética: la belleza del mundo que deviene y la naturaleza bondadosa de la providencia que, al descubrirse como orden para la vida, se revela sin intenciones aviesas, sino dirigidas a un fin, la preservación de lo viviente, de lo que ha excluido todo azar.

Esta reivindicación de la vida -como existencia en el devenir- que encontramos explícita en el Timeo platónico no sólo aproxima en una misma dirección las dos doctrinas, hermética y platónica, sino que abre la puerta para indagar en Platón las fuentes de un pensamiento mágico.

En efecto, de esta calificación positiva de lo que deviene en Timeo se deriva una consecuencia central para Platón y también para la magia: la necesidad de una causa inteligente y de una causa necesaria para el cosmos todo. Dice Platón:

... hay que distinguir dos especies de causas: la necesaria y la divina. Y la que es preciso buscar en todo es la causa divina, en orden de conseguir una vida feliz (...) En cuanto a la causa necesaria, hay que buscarla en orden a la otra, sin la cual (...) no podemos comprender esos bienes hacia lo que tiende nuestro deseo (...).¹⁰

Contra la posición que anula toda posibilidad de bien en el cosmos y aquella que cifra su cosmología en el azar, Platón reconoce que éste se da por la confluencia de estas dos causas, la

inteligente" y la necesaria. Hay dos razones de peso: para que la bondad pueda tener lugar en el devenir, el mundo debe responder a esas dos coordenadas. Del contacto de lo inteligente con lo necesario nace el orden dinámico, el devenir bondadoso. Pero también, para que el hombre pueda comprender sus deseos y satisfacerlos, debe encontrar la maza deseante de la materia sujeta a una ordenación inteligente. La bondad del mundo y la posibilidad de felicidad dependen por completo de la concurrencia de estas dos causas; de otra forma, todo bien y toda felicidad tendrían que ser trasmundanas, alejadas del mundo y del hombre, por su sola pertenencia al devenir.

Pero la esperanza está abierta. La vida, sujeta al tiempo y al devenir, es también un orden originado por la inteligencia. Pero a diferencia de lo dicho en el Poimandres I, esto no resuelve el problema en Platón. No basta esta certeza inmediata para explicar cómo es que el cosmos puede justificar su existencia y ser, al mismo tiempo, un ámbito donde el hombre puede encontrar un camino hacia la felicidad.

Pero antes de llegar a estas consideraciones es necesario ahondar antes en las razones.

Apuleyo establece que para Platón, a las dos causas del cosmos subyacen dos sustancias que son entre sí contradictorias. La sustancia de la causa inteligente es el ser idéntica a sí misma, privada de movimiento y de cambio, pero sobre todo de generación (Nous no puede engendrar sin Psyché señala Platón¹²); la sustancia de la causa necesaria, en cambio, es la sustancia de lo otro, el

desorden y el movimiento, de la que sólo se puede decir que posee esta o aquella cualidad, pero de la que no es posible decir qué es¹³ y, por ende, tampoco puede engendrar. ¿De dónde nace entonces el cosmos? ¿cuál es el origen de la vida que tiene como fuente causas y sustancias contradictorias e individualmente ineficaces?

Hemos llamado causa inteligente a la causa que Platón designa como divina para excluir de ella, como Platón lo hace en ocasiones, al demiurgo. Por lo expuesto hasta aquí no hay en Platón una divinidad creadora cuya voluntad haya dado lugar al mundo y al cosmos. EL origen de ambos es virtualmente un artifice que reúne, en un tercero, dos fuerzas primigenias: la inteligencia y la necesidad. En el origen hay una acción que reúne una causa eficiente, cuya labor es lograr la participación del ser necesario en el inteligente. Al no haber una divinidad creadora en estricto sentido, lo que hay en Platón es una tercera causa, una causa eficiente: el demiurgo.

El demiurgo imita a la causa inteligente en la necesaria y, así, construye el cosmos como imagen móvil de lo eterno. El propio Apuleyo al inicio de Platón y su doctrina nos dice:

Piensa Platón que existen tres principios de las cosas: Dios (Deus), la materia (Materiam) y las formas de las cosas, que él llama ἰδέαι...¹⁴

El demiurgo en este sentido, viene a ser una causa eficiente distinta de la que hemos llamado inteligente; es decir, el modelo en el que se basa él mismo para su imitación y que Apuleyo

identifica con las *ἰδέαι* o arquetipos de las cosas. Sin embargo, el demiurgo posee un carácter ambiguo. Así como es sencillo ver la relación de la causa inteligente con la sustancia de lo que es idéntico a sí mismo y con la existencia del modelo, y la causa necesaria con la sustancia de lo otro y la materia; el demiurgo como causa eficaz parece no tener tras de sí nada... ¿cuál es su sustancia? ¿cuál es su ser?

No es mi propósito aquí dar una solución a la figura del demiurgo. Respeto su carácter ambiguo como parte de la riqueza del diálogo mismo. Sin embargo, la interrogante sobre su naturaleza no fue evadida por los neoplatónicos y de cuya interpretación se deriva, aún con más fuerza, la cercanía del pensamiento platónico con la magia. Dice Apuleyo:

La primera sustancia o esencia es en primer lugar Dios (deus), la inteligencia (mentem), las formas de las cosas y el alma; de la segunda sustancia es todo lo que recibe forma, lo que es engendrado y recibe el modelo de la sustancia primera.¹⁶

Para el de Maduara el *Ominum* estructurador o *Fabricator Mundi*, tiene como sustancia lo que es idéntico a sí mismo. Habría pues, una causa inteligente que posee dos caras: la del modelo, siempre idéntico, y la del demiurgo, eficaz. Caras que, en el Poimandres I encontramos sintetizadas en la imagen que de sí mismo emana del nous y que es llamado Nous demiurgo,¹⁶ y a propósito, el mismo Juliano señala:

Yo por mi parte, estoy completamente convencido de que el mencionado Galo y Atis son la sustancia de la inteligencia fecunda y creadora que engendra todo, hasta el último grado de materia...¹⁷

La generación es para Platón, según la óptica del neoplatonismo, un don divino, que debe distinguirse del solo devenir, pues en efecto, el cambio simple no implica generación, sólo la mutación de los cuerpos en cuerpos. La generación es algo que rebasa por mucho esa mutación, le da un orden, pero sobre todo, un sentido y un fin: el bien, la belleza y la felicidad.

La discusión sobre la causa necesaria que Platón sostiene en Timeo 48b-49d es en este caso ilustrativa. En ella dice:

¿Qué propiedades hay que suponer que posee ella (la causa necesaria) naturalmente? Ante todo hay que asignarle una propiedad de este tipo: ella es el soporte y como la nodriza de todo nacimiento o generación ¹⁸

La causa necesaria no es más que soporte y nodriza, no generación; incluso Platón va más allá al decir que eso que llamamos materia y que identificamos con los 4 elementos no es más que un continuum que recibe distintas cualidades. Sólo ello explica que los elementos den lugar a otros elementos, el agua al condensarse se convierte en piedras y tierra. Se trata así, de algo huidizo que no soporta "las expresiones de <esto> o <aquello>, ni cualquier otra fórmula que las designara como realidades

permanentes" porque no son constantes; la imagen es la de un fluir incesante que adquiere cualidades una y otra vez y que produce la imagen acuñada por Ovidio en su Metamorfosis:

In nova fert animus mutatas dicere formas
corpora

El don de la generación entonces, no se encuentra en el cambio incesante de la causa necesaria. Esta es sólo un receptáculo de lo generado, "aquello donde las cosas son nacidas" dirá Platón. Lugar de las metamorfosis.

No nos detendremos a examinar la explicación sobre la manera en que de una misma naturaleza, la de la causa necesaria, se generan todas las cualidades que posteriormente serán utilizadas para la formación de los cuerpos. No deben dejarse pasar, sin embargo, dos cuestiones de especial trascendencia:

La primera es la unicidad de la causa necesaria. Se trata siempre de la misma en todo cuerpo. En segundo lugar su eternidad, pues en tanto no puede decirse que "es" algo, tampoco puede señalarse su término o destrucción. Por ello es un receptáculo único y eterno para lo que es generado y para que la generación se repita infinitamente. Pero, por otra parte, esta única causa necesaria que se metamorfosea en numerosas cualidades no ofrece límites a quien es capaz tanto de conocer el modo de modificar las cualidades presentes por otras, como de poseer los instrumentos de la generación.

Esto, que es el fundamento de la magia natural, no sólo subyace en las teorías de la transmutación de los metales y a toda

medicina, sino que modifica por completo nuestra percepción de la realidad, de la múltiple presencia de cuerpos transitorios, a la unidad de infinitas metamorfosis, a la presencia indudable del caos. No por casualidad el nacimiento de la magia coincide con la preocupación por las alteraciones de la forma, por ejemplo, en Ovidio en sus Metamorfosis y Apuleyo, el mago, en su Año de Oro.

Sin embargo, si el cambio y el fluir de la materia no son generación, sino que como señala Platón "todas estas cosas que habían sido hechas ... por la acción de la necesidad, el demiurgo... las tomó como accesorias para la producción de lo que es generado, a fin de poner al día al dios que se basta a sí mismo y que es el más perfecto: el mundo"²⁰ ¿Cuál es ese don divino del engendrar?

La generación no puede prescindir de esas cosas accesorias hechas por la necesidad, pero no se cifra en ellas:

(...) y así ha tomado (el demiurgo) toda esa masa visible, desprovista de todo reposo y quietud, sometida a un proceso de cambio sin medida y sin orden (...)²¹

La generación que no es otra cosa que la acción demiúrgica, es el enlace entre la inteligencia y la materia; entre aquello que se puede aprehender de manera idéntica y el fluir eterno de lo necesario. Dicho de otra manera, el acuerdo de lo necesario para fluir conforme a un orden.

No es creación en sentido absoluto sino relativo. Es creación porque engendra, pero no lo hace de la nada. Imprime sólo un nuevo

orden a las cosas, las hace mutar, cambiar y devenir en relación a una nueva estructura.

En este sentido, el acto demiúrgico no puede entenderse sino como la formación de relaciones que hacen aparecer en el seno de la necesidad cuerpos que son la imagen del modelo. Pero habría que tener cuidado aquí. Ante nosotros se levanta la sombra de un enorme problema: si aceptamos, sin más, que el acto demiúrgico genera relaciones en la materia para imitar un modelo, encontraríamos que el demiurgo actúa por su cuenta y que, por ende, el modelo subsiste con independencia absoluta de la copia y de la causa necesaria; es decir, que no quedaría resuelto el problema de la interacción entre inteligencia y necesidad, ni la participación del propio demiurgo.

Sin duda, es el problema de la participación de las ideas en la materia el que subyace a todo esto; sin embargo, cuestión clásica en la exégesis platónica, no podemos proponernos aquí discutirla en su generalidad, como tampoco en la particularidad de hasta qué punto Platón en Timeo se propone dar solución a esa cuestión. Lo que se ofrece, sin embargo, es una aproximación a partir de consideraciones tangenciales.

Si aceptamos que, para la magia, Nous y demiurgo conforman un desdoblamiento de la unidad, una distinción práctica entre la causa ejemplar y la eficiente, tendríamos que reconocer, en el modelo, en la causa inteligente, una suerte de voluntad de generación donde la acción demiúrgica no queda circunscrita a un sujeto, sino a una fuerza que se expande por todo el cosmos. Al mismo tiempo, habría que pensar, a partir de Poimandres, si la causa necesaria, llamada

voluntad en Poimandres I, no es una "voluntad" de ordenación, espejo de la voluntad demiúrgica del modelo.

Aunque es claro que Platón oscila sosteniendo la teoría de las ideas sin cortapizas en 52b, pero no cuando explica el vínculo entre las sustancias de lo idéntico y de lo otro para gestar el mundo. Pero sobre todo es en este último caso, que es un desarrollo y no una afirmación, donde está el enigma de este diálogo.

El enigma

El entendimiento no puede producirse en ninguna otra cosa si se le separa del alma... después de haber puesto el entendimiento en el alma y el alma en el cuerpo, modeló él el cosmos...²²

Lo que se puede concebir como invariable en sí mismo y reflejo de la causa inteligente, no puede serlo sin Psyché. El cosmos, para Platón, no estaría completo si en él no se encontrara su participación en el modelo, en la inteligencia, si careciera de entendimiento. Pero el seno en que se recibe el entendimiento del cosmos, el alma del mundo, es vía de acceso y, también, generador que opera de acuerdo a la causa inteligente, pues está formada por la sustancia de lo mismo y de lo otro; de la sustancia que forma el modelo, y de la que constituye la materia.

De esta premisa resulta evidente que para el Platón del Timeo, el nexo que permite la participación de la materia en el modelo, sea como estructuras o como ideas, es el alma del mundo. En ella está cifrada el vínculo entre una y otra causa, entre una y otra sustancia, entre uno y otro ser: la generación.

Según el mito expuesto en el Timeo,²³ el demiurgo tomó la sustancia de lo que es idéntico a sí mismo y la de lo otro y las mezcló para extraer de ellas una tercera sustancia. Misma que servirá de puente entre las otras dos. Después unirá las tres sustancias creadas y, siguiendo un riguroso orden matemático, divide y une, de nueva cuenta, la combinación de las tres. 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 (figura 1) 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 (figura 2), y con ello rodeó el cuerpo del mundo.

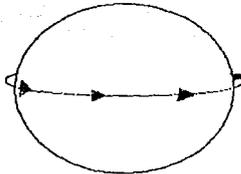
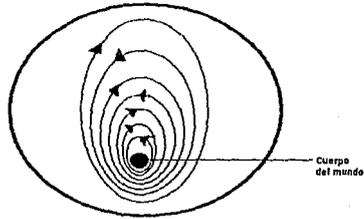


Figura 1: Movimiento de lo mismo.

Figura 2: Movimiento de lo otro



Cuerpo del mundo

Este pasaje del Timeo que combina elementos míticos y proposiciones matemáticas, no deja de ser difícil de examinar por

las múltiples derivaciones que implica. Sin embargo, resalta el hecho de la conformación tripartita del alma, como cuerpo, entendimiento y un tercer elemento que intercede entre los dos, y que vincula a uno con el otro, pues en esta conformación está la posibilidad de la generación.

Ya señalamos que la generación no es la mutación desordenada de la materia, sino su transformación de acuerdo a un orden que le proporciona una forma. En este sentido, todo lo generado debe participar de la sustancia de lo mismo, para ser generada. Es el alma y no otra cosa la que, por su triplicidad, permite el contacto y la estructuración del cosmos. A propósito dice Agripa:

El alma del mundo... es como un instrumento monocorde, que resuena por la intervención de tres especies de criaturas, es decir, la intelectual, la celeste y la corruptible, animadas por un soplo único y por una única vida...²⁴

Es en Psyché donde la generación, el soplo y la vida tienen lugar. Es ahí donde la necesidad alcanza a las ideas y el cosmos todo cobra un sentido, una finalidad, una ordenación hacia el bien. La copia y el modelo subsiste en el Alma del Mundo y gracias a ésta se produce esa doble fecundación que resuena monocorde, al ritmo de una única vida.

Habría entonces un acto demiúrgico privilegiado en el que se forma el alma del mundo, puente que permite la participación de lo corruptible en lo inteligible, y que es resultado de una vocación

generativa de lo inteligente y lo necesario, puesto que como desdoblamiento de sí mismo, el nous activa al demiurgo y la materia, dócil, se integra al plan divino.

Este acto demiúrgico, por llamarlo de algún modo, general y privilegiado, es el que pone a punto los elementos de toda generación. Y de hecho, puede ser la fuente del carácter ambiguo del demiurgo. En efecto, parecería haber un primer momento en que lo inteligible y lo corruptible entran en contacto y un segundo momento en que dicho contacto se convierte en una fuente generativa constante. Tal vez por ello Juliano afirma que no hay un acto demiúrgico exclusivo, atribuible a un solo demiurgo, sino innumerables,²⁵ pues aunque la estructura del alma del mundo haya sido generada, esto sólo es el principio de la generación.

Si, el alma del mundo no está construida sólo por las revoluciones de lo otro y de lo mismo, sino también por un cuerpo. El demiurgo, generando uno y otro extremos, pone en marcha el principio generativo a partir de un orden: la providencia.

Pero antes de hablar de la providencia, es necesario detenerse en lo siguiente: al generar el alma del mundo el demiurgo une las sustancias de lo mismo, de lo otro y una tercera -de lo mismo y de lo otro-, con las que forma las revoluciones y, simultáneamente a ellas modela el tiempo, que no es sino el orden del devenir, el ritmo en que se produce la sucesión de las cosas, una estructura armónica de la realidad. A ello agrega el cuerpo del mundo, el lugar de la sucesión, el espacio. Al igual que las revoluciones y el tiempo, el cuerpo del mundo es único, autónomo y eterno.²⁶ Lo

modela, agotando toda la materia, para que nada quede fuera y, finalmente, lo construye circular, que es la figura perfecta.

Pero el demiurgo agrega al cuerpo del mundo una cuestión que para nosotros es de especial trascendencia:

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 partes²⁷

La amistad es la fuerza de unión de los 4 elementos -más allá de la intermediación que el fuego, tierra, aire y agua, presuponen entre sí. Es un vínculo dinámico que permite el fluir de las cualidades de un cuerpo a otro. De hecho, la amistad consolida la unión dinámica de los elementos a partir de la necesidad y de la satisfacción recíproca de un elemento respecto a otro, es la constante plenitud y carencia; en una palabra, el vínculo de la vida: el deseo.

Si atendemos a lo expresado por Platón en Lisis la amistad, en la que subyace el amor, corresponde a la necesidad de satisfacción de un deseo. En efecto, una vez que en Lisis 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"²⁸ y que por ello "lo que no es bueno ni malo es llevado a la amistad del bien por la presencia del mal";²⁹ 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? (...)".³⁰ 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 Sócrates en Lisis "(...) se refiere a una cosa que está vinculada a nosotros por una cierta conveniencia (...)".³¹

En Timeo Platón parece recoger esta idea del Lisis en la medida en que la amistad expresa la necesidad de un elemento en otro, más allá de la bondad o maldad, para mantener la unidad del mundo, su nexo irrompible, más poderoso que la grosera articulación de los cuerpos. Con ello Platón no sólo garantiza el devenir en unidad, pues el cambio no disuelve la unicidad del deseo, sino que expresa su continuidad.

Desde esta perspectiva el deseo es el motor de la vida, de la sucesión unitaria de cambio que, sujeta al tiempo, constituye el devenir. Es, en principio, un deseo loco que carece de objeto propio. Es el desear sin más, cruel en un sentido, pues no se sacia

nunca, y maravilloso en otro, dado que en él radica el principio de la vida. La necesidad, la sustancia necesaria, en su sentido más pleno no es otra cosa que el deseo. Su satisfacción, empero, depende del orden de una literal providencia; o, dicho de otro modo, de su pertenencia a Psyché.

Alimentando el cambio y su unidad, el deseo (o la voluntad, como lo llama el Poimandres) 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 es inexorable, el destino en su más pleno sentido, la forma voraz a la que se obedece ciegamente; la providencia es la fuerza capaz de traducir la locura del deseo en el principio sutil de la vida. Desordenado, loco, audaz, el deseo es, sin embargo, el principio creativo de la providencia, a la que según Platón se somete a través de Psyché.

Tirana a su modo, la providencia pone límites a ese sutil lazo que une y separa a la sustancia necesaria en su frenesí; le impone un orden, provee. No hay imagen más clara en cuanto a lo que significa esto que la castración de Atis que interpreta así Juliano:

... 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) 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.³²

La castración de Atis viene a significar aquí no la interrupción del deseo, sino un cambio en su dirección. De la delirante insatisfacción que se disuelve 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; es decir, en la unión con la providencia para satisfacerse en la belleza.

Psyché es deseo y providencia. Es el lazo que se tiende entre el desear y la generación de belleza. A la necesidad, al destino, unificado por el lazo sutil de la amistad y la fuerza indomable del deseo, se suma el ritmo pausado de las revoluciones celestes, el orden del cambio, el número y la voluntad de los planetas. El cuerpo del mundo, formado a partir de la sustancia necesaria y lo inteligible; es vida, generación que se construye entre ambos extremos. Psyché es deseo porque es devenir incesante, voluntad y querer; es providencia porque ese devenir es ordenado y no tiene otro sentido que la belleza de la vida y su continuidad.

Psyché por ello no es propiamente deseo ni propiamente inteligencia; es la voluntad de orden del deseo, su anhelo de satisfacción y la voluntad de generación de lo inteligible. Es, en suma, el demiurgo que se reinventa infinitamente. Dice Platón:

...según ella (el Alma del Mundo) entre 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.³³

Y Agrippa en su La filosofía Occulta o la Magia la interpreta de la siguiente manera:

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 la cualidades ocultas de las cosas se difunden...³⁴

De otra manera, Psyché es un constante e interminable fluir que pone en contacto una y otra sustancia para señalar qué, cuándo y cómo las cosas llegan a ser y cuáles y cómo se producen sus cualidades. Un eterno contacto entre deseo y providencia; manifestación sin fin del poder generativo de Psyché, de la voluntad de engendrar en un devenir ordenado y eterno. No hay frase que sintetice tan bien este devenir generante que la ya célebre del Poimandres 1: 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.³⁵

El deseo es muerte, dice el Corpus Hermeticum, el anhelo de engendrar requiere de la muerte. Platón lo ve claro, la muerte es el alimento del mundo. Devenir que traduce la muerte en principio de vida, que recoge del deseo la generación. Para Platón el cosmos todo es una entidad viviente, todo vive, todo es Psyché -como lo viera Ficino-³⁶ y todo, hasta la muerte, se traduce en vida. Psyché como fuente de vida es eterna, autosuficiente.

Visto en perspectiva, para Platón el destino y la providencia son fuentes de la vida a través del puente que tiende Psyché. La suma de las tres sustancias hace de la vida un fenómeno autosuficiente que encuentra incluso en su destrucción su propia fuente de creación y, por ello, es eterna. Pero también universal: todo es vida porque la totalidad de las cosas juega en función de un fin: la conservación de la vida misma. 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 (...).²⁷

El cosmos todo, en tanto que Psyché, es vida en sus dos sentidos: como deseo -necesidad y satisfacción- y como providencia, orden y finalidad. El gran viviente del cosmos, con su cuerpo de mundo y la armonía de las revoluciones del tiempo, posee la facultad demiúrgica en su más pleno sentido. Si bien podría hablarse de un acto demiúrgico "privilegiado", el que según Platón da lugar a Psyché, ésta puede ser entendida propiamente como el acto demiúrgico que, según Juliano es múltiple:

Uno solo es el demiurgo del universo, pero muchos son los dioses demiúrgicos que recorren circularmente el cielo.²⁸

Y en efecto, en Platón encontramos que los planetas (siete, que incluyen el sol y la luna) son dioses eternos que tienen como una de sus funciones la de "...espantar a las gentes o instruirlos a cerca de los sucesos que van a ocurrir"²⁹

La providencia y su vínculo con la necesidad se produce en cada momento a través de la influencia que ejercen los planetas sobre los seres sublunares. De hecho, 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 un número igual de semillas y almas a las que formará un cuerpo colocando en él la semilla o el alma que le da forma y, al mismo tiempo, parte de su dignidad soberana como

astro. Por eso Platón indica que, al dejar en manos de los dioses jóvenes la tarea de modelar los cuerpos perecederos, les asigna también la tarea de "tomar la dirección de ellas (las almas), de gobernar a ese viviente mortal con el mayor grado de belleza y bondad."⁴⁰

El orden del mundo depende no sólo de las influencias recíprocas entre las cosas dentro de un proceso generativo, sino también de una estructura jerárquica. El orden implica no sólo el ritmo y el número del cambio, sino la subordinación de las cosas imperfectas a otras más perfectas para que la sucesión ordenada de los deseos siga un camino de ascenso hacia un mayor grado de belleza y bondad. En Platón encontramos una jerarquía de seres con base en una dependencia visible -según la exacta opinión de Apuleyo-⁴¹ puesto que se trata de su ubicación física. Así en Timeo, se encuentran los dioses visibles (planetas), a los que corresponden dioses invisibles (Juno, Minerva, Ceres, Vulcano...); y a ellos siguen, en una nueva escala, los habitantes del mundo sublunar, el hombre, las plantas, las aves, los peces, etc...

Pero esta jerarquización de los seres no debe comprenderse como un discurso astrológico común. Los astros no manejan las cosas a voluntad y menos al hombre. Lejos de todo eso, los astros sólo tienen una ley: aumentar el grado de belleza y bondad en los seres sublunares para una perfecta armonía del devenir universal; son ellos quienes colocan las semillas y las almas en los cuerpos teniendo el cuidado de dotar a los seres según la forma que les conviene: así las aves tienen alas para ocupar el espacio aéreo y

todo el cielo; los peces escamas y aletas para surcar los océanos, en fin... que cada ser viviente está dotado de los elementos que requiere para cumplir sus actividades sea en el cielo en el mar o en la tierra; lo que requieren, en suma, para vivir bien y hacia lo mejor.

Dos leyes tiene el devenir: eternizarse a partir del renacer de la muerte, y aumentar, proveyendo, el grado de belleza y bondad, de aquello que deviene. Esto es, afirmar la preeminencia de Psyché, como lugar de encuentro y creación, sobre las fuerzas que la componen. Pero sobre todo, estas dos leyes del devenir, que son las leyes del orden, del cosmos, lo hacen aparecer como cosmos abierto, cuya eternidad y autosuficiencia son resultado y no fundamento de su ser. Un sendero abierto en el cual no hay forma de que la providencia o la necesidad se cierren el paso. Un equilibrio dinámico, originado en la imposibilidad de predominio, que se construye en y por el transcurrir y donde hay lugar, claro, para la libertad y, por supuesto, para el hombre.

El cosmos es arte, entendido como aquello que participa con sus propios medios en una empresa general que tienda hacia lo útil y lo bello, y justifica su existencia, precisamente como arte si entendemos, con Nietzsche que

... detrás de todo acontecer, (no hay) más que un sentido y un ultra-sentido de artista, -un "dios", si se quiere, pero desde luego, un dios-artista totalmente amoral y desprovisto de escrúpulos, que tanto en el construir como

en el destruir, en el bien como en el mal, lo que quiere es darse cuenta de su placer y su soberanía idénticos⁴²

Un cosmos abierto que es la perpetua generación de una obra de arte, fruto de un artista, así, divino. Como lo viera Bruno.

... pues una sola y la misma cosa es lo más claro y lo más oscuro, principio y fin, altísima luz y profundísimo abismo, infinita potencia e infinito acto (...) la armonía y consonancia de todas las esferas, inteligencias, musas e instrumentos conjuntamente; allí, el cielo, el movimiento de los mundos, las obras de la naturaleza, el discurso de los intelectivos, la contemplación de la mente, el decreto de la divina providencia, todos a un mismo compás celebran la elevada y magnífica vicisitud que iguala las aguas inferiores a las superiores, cambia la noche en día y el día en noche, a fin que la gran divinidad esté en todo, del modo en que todo entraña todo, y de que la infinita bondad infinitamente se comunique...⁴³

Notas

- 1.- Lactancio, Instituciones divinas IV, vi.
- 2.- Juliano, Contra el cínico Heraclio, 225d.
- 3.- cf. Yates, Frances A. Giordano Bruno y la Tradición Hermética p. 19 y nota 6.
- 4.- Apuleyo, Apología, p 149
- 5.- Apuleyo, Apología p 150
- 6.- Platón, Alcibiades 121, E. (Citado por Apuleyo Apología p 99.)
- 7.- Apuleyo, Apología 163
- 8.- Apuleyo, Apología 136. Confróntese también El demon de Sócrates.
- 9.- Juliano, Contra el cínico Heraclio 118 c-d.
- 10.- Platón, Timeo 68b
- 11.- Utilizo causa inteligente y no divina para evitar la confusión que esta última genera en relación al demiurgo como causa eficiente.
- 12.- Platón Timeo, 30a
- 13.- Cf. Platón, Timeo 49d
- 14.- Apuleyo, Platón y su doctrina, p 27
- 15.- Apuleyo, Platón y su doctrina, p.28
- 16.- Cf. Coorpus Hermeticum Poimandres I-8 p.5
- 17.- Juliano, A la madre de los dioses 161c
- 18.- Platón, Timeo 48d
- 19.- Platón, Timeo 49d
- 20.- Platón, Timeo, 68b
- 21.- Platón, Timeo 30a
- 22.- Platón, Timeo 30a
- 23.- Cf. Platón, Timeo 36c-37e

- 24.- Aggripa, Cornelio E. La filosofía occulta y la magia, p. 87
- 25.- Cf. Juliano, Al rey Helios 140a
- 26.- C. Platón, Timeo 32c
- 27.-Platón, Timeo, 32a.
Es importante anotar aquí que de la tesis de la amistad como unión de los cuerpos nacerá, sin duda, la teoría de los vínculos, especialmente importante para la magia.
- 28.- Platón, Lisis, 216e
- 29.- Platón, Lisis, 218a
30. Platón Lisis, 220d
- 31.- Platón Lisis, 222a
- 32.- Juliano, La madre de los dioses 166b - 167 d
- 33.- Platón, Timeo 37e
- 34.- Aggripa, Cornelio E. La filosofía occulta o la Magia, p 27. La idea de espíritu del mundo es en Agrippa equivalente al Alma del Mundo, asimismo la quintaescencia -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 correspondencia internas del mismo.
- 35.- Platón, Timeo, 34a
- 36.- Cf. Ficino, Marsilio, Teología Platónica pp 240ss
- 37.- Giordano Bruno, Los heróicos fueores, pp.91-92
- 38.- Juliano Al rey Helios 140a
- 39.- Timeo 40b
- 40.- Timeo, 42e
- 41.- Apuleyo, El demon de Sócrates, p.1
- 42.- Nietzsche, Federick. El nacimiento de la tragedia, p.31
- 43.- Giordano Bruno. Los herócos furores p. 89

Los Manantiales Ocultos II

Segundo tránsito:

El Furioso

El héroe es como aquel que
pretende la consecución de lo
inmenso, viniendo a establecer
un fin allí donde no existe fin

Giordano Bruno

Degeneración y enfermedad

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

Y en ese mundo, como todo otro 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, como también lo es para el hermetismo, como hermano del demiurgo. 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 (...)¹

De tal manera que Platón afirma:

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 inteligencia²

En el hombre se juega la naturaleza de cada ser vivo particular, su composición, su equilibrio y su ordenamiento en una jerarquía. De hecho, estas últimas consideraciones con que concluye el Timeo se presentan, al mismo tiempo, como una recapitulación final de ese mismo diálogo y el nexo de lo dicho por lo decir en Fedro y Banquete. Son el vértice que estructura la visión del hombre en el mundo, su vínculo con los seres que lo habitan, y su lazo con lo divino y su esperanza propiamente humana.

En estricto sentido, el Timeo concluye con la afirmación de la naturaleza ejemplar, transitoria y metamorfósica del hombre. De ella se desprende, aunque sea de manera implícita, que el ser del cosmos y el ser del hombre son idénticos. Esta no es otra cosa más que la idea de la correspondencia entre macro y microcosmos, tan cara a la magia y Renacimiento. Así como ese gran viviente del cosmos contiene en sí toda la naturaleza de los vivientes, de igual forma el hombre los contiene. En su calidad de "ejemplar", es decir, modelo de la perfección armónica de Psyché, el tránsito y la metamorfosis del hombre permite concebir otros "ordenamientos vivientes". Cuando la relación entre la inteligencia, conducta - entendida como modo de ser- y cuerpo se ve alterada por la fortaleza o debilidad de alguna de las partes, éstas se reconfiguran en una nueva Psyché. Así, afirma Platón, los animales que caminan, proceden de los hombres extraños a la filosofía. Les conviene esa forma porque "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".³

Inclinándose hacia la tierra, ciertos hombres adoptan la postura y la conducta que corresponde al peso que en ellos tiene el alma colocada en el pecho. Con ello adquieren los rasgos distintivos de los vivientes que tienen como su más alto valor el apego a la tierra. Esos hombres son, en más de un sentido, gusanos enfundados en cuerpos humanos y la metamorfosis, que finalmente les da una salida, es prácticamente 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 existe disarmonía 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, metamorfosea a esos hombres equivocados hacia 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 a 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, extenso, conformado por la mole material. En él, como en el cosmos, Psyché es el "artista interior" que va construyéndose desde adentro. Va ordenando 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.⁴ 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 organismo, se altera por igual 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 Platón se distancia en definitiva de la idea de un ultradeterminismo extrínseco donde sólo agentes exteriores, vr. gr. demonios, divinidades, etc... son los causantes de toda desgracia, haciendo absolutamente incontrolable todo padecimiento humano.

Al contrario, Platón continúa conservando el carácter irracional e involuntario de la enfermedad. Esta 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 si corresponden a los elementos (aire, fuego, agua, tierra) a los humores, o a la pituitaria o la bilis, atiende a cómo se produce la enfermedad, pero no al por qué se produce.

Esto puede sorprendernos porque a la par que encontramos una descripción del padecimiento, está ausente la explicación de su ocurrencia, pero Platón es consecuente en este punto. No hay una razón de la enfermedad porque ésta es irracional y ¿quién puede explicar los designios de lo que sólo quiere?

La enfermedad es la brutal manifestación de lo desarticulado, la irrupción súbita, vehemente, atroz de lo que carece de orden. Platón conserva en el Timeo la naturaleza irracional de la enfermedad, pero como parte de la irracionalidad humana, de la desavenencia de nuestro cuerpo, de las posibilidades de constitución de Psyché en nosotros.

Pero al igual que Psyché puede recogerse en sí misma y recomponerse, el hombre puede hacer frente a la enfermedad, en el terreno de lo inmediato, con la cura. Pero también puede hacerlo en el tiempo total de la vida, afirmando dentro de sí los mismos principios de magnanimidad y prudencia que el cosmos todo distribuye.

Del malestar al médico

La primera labor del mago, según Agrippa en la Magia de Arabatei, es la restitución del equilibrio ahí donde la sinrazón aparece, pues sin él es imposible toda aspiración mágica.

En consecuencia, uno de los temas fundamentales de Timeo, desde la perspectiva de la magia, no puede ser 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 de lo humano, que hacen más turbia una vida de por sí expuesta a la inclemencia de la temporalidad.

"Las enfermedades del alma -escribe Platón- sobrevienen como consecuencia del cuerpo".⁵ 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.⁶

Pero el que toda enfermedad del alma tenga un origen corporal implica, además, dos cosas: que es involuntaria y que se manifiesta tanto en la naturaleza de la inteligencia (como locura o ignorancia) como en la conducta (Vgr. intemperancia, exceso de alegría, etc...). Así, la enfermedad abarca por igual estados fisiológicos y de conducta que degradan al hombre, al igual que lo hace un desequilibrio en la constitución: hombres fuertes con alma de mosquito, hombres débiles con inteligencia precoz, que son ejemplares de la zoología con rostros humanos.

Pero si la enfermedad es, para Platón, producto de la propia naturaleza humana que sigue un proceso degenerativo, sólo puede evitarse o revertirse, al igual que los defectos constitutivos, imitando al universo, al movimiento de Psyché que renace de la degeneración...

De todos los movimientos -dice Platón- es mejor el que uno mismo produce en sí mismo - porque no hay otro que se asemeje al movimiento del pensamiento y del universo.'

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 sin embargo, una técnica o una terapia, cosas que ciertamente se deducen de él, 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 ante el equilibrio del propio cuerpo, 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 desprotejer un aspecto en el orden de atacar otro. Así, el problema de la enfermedad no es el dolor en sí mismo, sino la relación de la causa del dolor con algunos trastornos en la conducta y la capacidad de entender. La alteración de la armonía del alma para sostener la vida humana y que pueda dar paso a la degeneración, a comportamientos animales, o a la muerte.

Vida no es que el cuerpo funcione. La vida es el equilibrio que supone el correcto funcionamiento de todo lo que conforma a Psyché. Por eso Platón se preocupa por las llamadas, en los términos pitagóricos del Timeo, operaciones simpáticas. Es decir, las correspondencias entre los elementos que conforman al hombre: la manifestación desmesurada del deseo y la providencia, tiránica ordenadora de la locura.

Desde la perspectiva del médico Erximaco 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 (...)"

Así como el conocimiento del mundo remite a la ordenación del deseo en el cosmos, de la misma forma el conocimiento del médico sobre el cuerpo, finalmente factor degenerativo per se de lo humano, corresponde al saber de la operación mesurada o desmesurada de eros.

La enfermedad y la desproporción entre la naturaleza del cuerpo y el entendimiento son en Timeo, las únicas formas de degeneración de los hombres. En uno y otro caso, sin embargo, existe un saber que indaga los problemas, y una técnica que los revierte. Para la desproporción originaria, la que resulta de la propia constitución, la técnica es la educación que involucra por igual gimnasia, aritmética etc...° Para la enfermedad, en cambio, es el arte del médico:

(...) 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 (...)"¹⁰

Pese al carácter irracional de la enfermedad, existe un arte de la cura que es, justamente, un arte. No es sólo conocimiento, ni sólo técnica. Detrás de ellos debe encontrarse una actitud, un ánimo que ha de hacer corresponder la generalidad de la primera con la eficacia de la segunda y con la especificidad del caso. Y una operación así, es operación mágica. La magia en este sentido no es sólo "arte", como técnicas específicas, sino creadora de artes, no es conocimiento, como conocimiento en general, sino creador de conocimientos. Pues al inducir su dimensión; es decir, la actitud, crea valores, nombra lo bueno y lo malo en la concreción del hecho específico de una obra singular. Y es Erximaco quien nos lo explica: la doble naturaleza de Eros, hijo de Poros y Penia, extiende su influencia a los cuerpos vivos, e incluso "a la cosas humanas y divinas".¹¹ La medicina presupone, de este modo, actitud erótica hacia la vida misma que reconoce la complejidad de Psyché, su potencia creadora y su estructura dual y dinámica. De ahí que no deba extrañarnos que sea el propio Erximaco quien extienda el conocimiento de las operaciones eróticas a la música y la adivinación, que tienen para Platón una participación decisiva en la cura.

La armonía -dice Erximaco 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 medicina¹²

La música y la medicina aparecen aquí como actos creadores de reconciliación frente a lo irreconciliable que parece corresponder a una especie de actitud demiúrgica. Llevado al extremo, Marsilio Ficino asocia la música celestial del Timeo con la música misma: "Finalmente, cualquiera que haya aprendido de los pitagóricos, de los platonistas, 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."¹³ De ahí que afirme:

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.¹⁴

La proporción musical del alma y cuerpo universales está establecida ahí por el demiurgo que introduce el ritmo como mediador en la sucesión desordenada del mundo. El acto musical como el medicinal, son actos demiúrgicos que reinventan un nuevo orden, construyen un nuevo ritmo, y ¿no es esto alcanzar un grado divino?

Agrippa en su Filosofía Oculta o la Magia señala la trascendencia del que opera en la cura:

(...) En efecto, el espíritu agente del médico puede asimismo modificar las cualidades corporales del enfermo, el cual, tanto más se dispone a recibir la virtud del médico y del remedio, cuanta más confianza tiene en la habilidad de quien lo cura (...)."

El médico como el dios, actúa. Utiliza su propio ánimo para especificar, en el caso, los efectos del remedio. Platón lo afirma y lo pone por igual en voz de Timeo y de Erximaco: la medicina no basta si no se toma en cuenta la medicina del alma.

El arte musical es la medicina del alma por excelencia. Lo es, precisamente, porque el ritmo incide en el cuerpo con el baile y en el entendimiento con el canto. La música es, junto con la gimnasia parte de la educación que no se limita al entendimiento sino también a la salud, como señala Platón en La República".

En el caso de Erximaco la música es el equivalente a la "contemplación de los movimientos circulares" de la que habla Timeo,¹⁷ pues la música es una forma activa de restituir en los hombres la armonía.

El diagnóstico y la cura, en suma, implica conocer el estado que guarda el alma del paciente, la concreción del caso, pues ella es la única base para recomendar fármacos, cierto régimen y ciertas actividades musicales o gimnásticas.

De esta manera, además de un conocimiento de los fenómenos y técnicas curativas, el médico debe concebir a partir de la singularidad del caso, las actividades místicas y corporales que ataquen el mal en el conjunto de Psyché.

Pero el médico debe ir aún más allá, pues no está en juego sólo la armonía y el cuerpo del paciente, está también en juego su destino.

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."

El arma de la adivinación -con su carga de verdad revelada sobre la necesidad y el deseo- es fundamental al médico. Pues ayuda, aún más, a saber más del paciente como tal. Sin embargo, antes de desarrollar la cuestión, conviene detenerse en la afirmación de que la adivinación se produce cuando el pensamiento está "extraviado por la enfermedad".

En contraposición a la tradición que habla de intervención divina o posesión demoníaca, Platón atribuye el origen de la enfermedad a la constitución propia del hombre, aun en un caso extremo como la epilepsia. Como señala Dodds, la demencia y la epilepsia eran considerados, en tiempos de los griegos más antiguos, "posesión divina". El mismo Platón se hace eco de esa parte de la tradición al llamar a la epilepsia "enfermedad sagrada" en Timeo.¹⁹ Sin embargo, la epilepsia no es resultado de ningún contacto divino, lo es de humores que impiden una conducta sana.²⁰ En este sentido, al aludir a la enfermedad en este contexto, Platón parece sólo querer enfatizar que la adivinación tiene su origen en una "dificultad" del pensamiento y que ciertos delirios febriles pueden ser tomados en cuenta, sin que ello implique que la enfermedad resulte de la influencia de un dios. Ya para Apuleyo la enfermedad no es fuente de revelación profética y la epilepsia ha perdido todo carácter sagrado:

Aunque he de creer a Platón cuando asegura que entre los dioses y los hombres existen ciertos poderes divinos, que les sirven de intermediarios, por su naturaleza y por el lugar que ocupan, y que tales poderes rigen todas las manifestaciones de la adivinación y los milagros realizados por los magos. Más aún estoy íntimamente persuadido de que el alma humana (...) puede, merced a la abstracción ejercida por ciertos cantos, o bien por el

efecto enervante de ciertos perfumes, alcanzar un estado de hipnosis y sumirse en éxtasis (...). En tal estado, perdida la noción del cuerpo (...) (el hombre) puede recobrar su primitiva esencia y retornar a su propia naturaleza, que sin duda es inmortal y divina, y de ese modo, inmersa en una especie de sueño, es capaz de presagiar el futuro (...) ²¹

El delirio febril, pues, dice algo sobre la enfermedad, pero no es la fuente última de la revelación profética, del saber sobre el destino. Son el sueño y el éxtasis los que tienen esa función para aumentar el saber sobre sí mismo y establecer cabalmente el estado del alma. Por ello Platón no sólo atribuye al hígado capacidades adivinatorias y le otorga un valor por encima del pensamiento; sino que en el mismo discurso de Erxímaco, en el Banquete, lo hace finalizar explicando el valor de la adivinación:

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. Toda impiedad, efectivamente, suele originarse cuando alguien no complace al eros ordenado ²²

La adivinación, viene a sumarse, así, a las vías para conocer la enfermedad y el remedio, aunque para ello exige del médico, no

sólo conocimiento y habilidad, sino fundamentalmente salud. Dice Platón a propósito de la adivinación:

Al hombre sano es al que compete examinar las palabras pronunciadas en el sueño o la vigilia cuando el espíritu está ausente transportado por la adivinación o el entusiasmo.²³

Y por ello es necesario, como señala Agrippa que:

Cualquiera que desee operar mágicamente es necesario que sepa y conozca la propiedad de su propia alma, su virtud, medida, orden y grado en la potencia del universo mismo.²⁴

El arte de la cura, con la complejidad que se deriva de todo lo que debe atender el médico, es un arte mágica que se da a partir de un saber general y de una mecánica eficaz que, sin embargo, no son suficientes, pues requieren de su renovación en la particularidad de cada caso, en la concreción de la obra sobre la que se actúa.

Sin embargo, el requisito para ese arte de rearmonización, de carácter indudablemente demiúrgico, implica, como dice Agrippa, el "autoconocimiento" y, tal vez, como lo afirma el emperador Juliano, ser como dioses.

Camino del deliro

La preocupación por la degeneración del hombre nos ha llevado, de la mano con Platón, a preludivar la imagen del médico que, en contraste con el enfermo, es el hombre que media entre un estado degenerativo y otro de franca exaltación de lo humano.

En el camino se ha pasado de la enfermedad a la ascesis, que no es otra cosa que un estado intermedio que "nace del instinto de protección y salud de una vida que degenera",²⁵ pero que, de ninguna manera rebasa el ámbito de la protección y la salud.

Para Platón, sin embargo, hay un más allá de la salud, y también un más allá del médico, aunque éste pertenezca ya, a una jerarquía distinta a la del hombre que degenera.

Ese más allá, que por supuesto pone en juego todos los elementos que se activan con el médico, significa una aproximación mayor a la actitud demiúrgica, a la proximidad no tanto de lo divino, sino del "estado divino del hombre" y no es más que un salto al entusiasmo, al estar pleno de dios... y para ello hay también, una ruta.

En palabras de Apuleyo:

He de creer a Platón cuando asegura que entre los dioses y los hombres existen ciertos poderes divinos, que les sirven de intermediarios....

Esos intermediarios de los que habla Apuleyo sólo son perceptibles, como ya lo dijera Platón "cuando algo impide el pensamiento". Aparecen pues, en ciertos estados de delirio que, sin embargo, no son aquellos que ocasiona la enfermedad. Sólo el delirio, fruto del entusiasmo, es vía hacia esos lazos que comunican lo divino con los hombres. Mas no todo delirio es idéntico. Siguiendo a Giordano Bruno en los Heróicos Furores,²⁶ hay dos tipos de furores, el que resulta de la manifestación misma de dios, y en la que se adora a la divinidad; y aquella en la que el hombre mismo es quien se diviniza y a quien se adora.

Ahora bien, Platón distingue cuatro tipos de manías. 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. Pero de 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."²⁷

De las primeras puede decirse que tienen sentido para la magia, como lo tiene todo contacto con lo divino, pero su función es puramente propiciatoria. Agrippa en la Filosofía Oculta o la Magia se extiende sobre la naturaleza ritual de los furores apolíneo, dionisiaco y poético, poniendo de realce mediante qué tipo de ritos se ponen en contacto los espíritus divinos y la mente humana.²⁸ Así, el furor poético a través de las musas revela las

relaciones de las cosas del mundo con las esferas celestes en una clara alusión a la naturaleza musical del ritmo celeste. Los rituales apolíneos; es decir, los misterios, votos, sacrificios, oraciones, etc... hacen "ascender el alma para conjuntarla con la divinidad".²⁹ Finalmente mediante expiaciones, exorcismos y sacramentos, el rito dionisiaco pone al alma en contacto con los dioses intermedios, como el daimon de Sócrates.

Pero si la visión de Dionisio como productor de éxtasis y entheos, con valor curativo es prácticamente un lugar común después de Nietzsche,³⁰ la naturaleza irracional de Apolo, como oráculo, es mas discutida. Sin embargo, como lo han señalado Dodds y Colli,³¹ a pesar del prurito dialéctico de Nietzsche y Rohde, Apolo es indudablemente una de las fuentes irracionales, un entheos. Quienes se enlazan con él, los mediums, son seres en trance de revelación.

Pero la posesión apolínea, dionisiaca y poética, tienen en el Fedro un valor subsidiario. Son considerados en lo fundamental, desde la perspectiva mágica de Platón, como instrumentos para usos ascéticos que no van más allá de ello.

En el fondo, el vaticinio apolíneo es una fuente de sabiduría, que sin embargo sólo señala los propios límites, para mantener el cuidado de la existencia, pero no la tan ansiada meta de la transformación que se ha propuesto la magia.

Ligado más intimamente con la cura, el furor dionisiaco, cuadra en parte con la tesis difundida por Nietzsche en El Nacimiento de la Tragedia y más tarde aceptada por Dodds.³² Posee

un valor curativo por la vía del contacto con la fuente originaria de la existencia. Pero la magia enfatiza, sin embargo, su valor curativo en la guía del buen vivir.

Este furor (el dionisiaco) sacude a veces con nítida visión, en otras con una voz se expresa, y en tal modo Sócrates era guiado por su demonio, de quien escuchaba la voz murmurarle al oído, de quien finalmente veía las imágenes y del cual seguía escrupulosamente los consejos.³³

El caso de la locura poética es peculiar. El rapto poético en Platón sólo implica el contenido de la poesía y no la forma de la misma.³⁴ Sin embargo, la tradición mágica, que identifica a las musas con los astros y el poder de los mismos, interpreta a Platón en el sentido de que a través del furor poético se pueden conocer las fuerzas que controlan los poderes de las plantas, piedras y, en general, la naturaleza, para manipular, gracias a ese conocimiento los objetos exteriores del mundo para corregir la enfermedad o el malestar.

Visto así, la magia convierte la gama de furores platónicos en instrumentos inapreciables para la cura y la vida ascética, que junto con la interpretación racional de los vaticinios y los símbolos, son en manos del médico, y en general de los hombres, un saber orientado al bienestar, pero con límites muy claros en la búsqueda de la felicidad.

Giorgio Colli se asombra que un pueblo como el griego, que ha colocado a la adivinación y a la posesión divina como centro de la sabiduría, haya dado tanta preeminencia a la acción. Si hay un medio para conocer lo que ha de ocurrir -dice Colli- esto debería reducir notablemente la voluntad de actuar.³⁶

Lo que Colli pasa por alto y que puede descubrirse a través del valor que la magia asigna a los furores platónicos, es que se trata de instrumentos, no de hechos.

Si la razón sólo juega un papel en la comprensión del vaticinio; si, como hemos dicho, transforma ese saber en instrumento subjetivo, lo que "manda" no es lo que se recibe como "saber" sino la disposición del hombre al recibirlo. De hecho, cuando Colli deriva el furor erótico del dionisiaco, agrupa los furores todos en una sola dirección y, sin embargo, el furor erótico avanza por otro camino.

Dice Agrippa a propósito del furor erótico:

La cuarta especie de furor proviene de Venus y convierte y transmuta el espíritu humano en el divino con el ardor de amor, haciéndolo similar a dios. Es esto lo que hace decir a Hermes "ohí 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".³⁶

El punto de convergencia entre magia y platonismo es aquí crucial. Examinado desde el Fedro, la magia descubre en el furor erótico la condición de lo que ha buscado definir, a partir de los textos herméticos, como el mago. Pero antes de llegar a él, volvamos a Platón.

Empeñado en demostrar por qué la manía es un bien y, por lo tanto, intuir la verdad sobre la naturaleza divina y humana; Sócrates en el Fedro parte de la inmortalidad del alma.

El alma es inmortal, afirma Platón; pero porque es automoviente.³⁷ Sólo aquello que se mueve por sí mismo y que no es movido por otro, puede tener una existencia eterna.

La "novedad" platónica, sin embargo, es que la inmortalidad es el resultado del movimiento. Al igual que en Timeo, el principio divino de la naturaleza del alma, su eternidad, está fundada en su capacidad de automoverse, lo que implica producción y destrucción, continuidad en el cambio. El alma no tiene como estado la suspensión de todo devenir, sino su estar como origen y permanencia de ese devenir: "todo lo que es movido es esclavo, sólo lo que mueve es libre" dice el Corpus Herméticum. Y la naturaleza automoviente del alma posee en el Fedro como en Timeo, ese grado de autosuficiencia y libertad propio de lo divino.

El principio divino del alma es en realidad su capacidad de engendrar que prefigura el ideal humano: la acción generadora.

Platón intuye el alma a través de la imagen de 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, en cambio, 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.

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 "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, parte de su naturaleza y eternidad.³⁴

Más aún, el vínculo del alma y el cuerpo no tiene en el Platón mágico signo de caída. Al contrario, el cuerpo es propio también de los dioses, y 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.

A diferencia del alma y cuerpo divinos que permanecen siempre igual en el cortejo de los cielos, para Platón el alma humana puede caer o elevarse. Divina originariamente, dueña de alas que le

permite ascender hasta los confines del cielo siguiendo la procesión de los dioses, la fuerza de su auriga es la que determina hasta dónde llegar; es decir, a ver lo que está del otro lado del cielo y entonces tener derecho a permanecer en cortejo; o, en cambio, no subir tan alto y perder las alas, precipitándose hasta la materia.⁴⁰

En este sentido, el movimiento del alma está cualificado, tiende hacia arriba o hacia abajo. Se trata de un movimiento diferenciado "ontológica y axiológicamente",⁴¹ de donde se concluye, finalmente, la eticidad del alma, condición de su vida eterna y, también, manifestación plena de su naturaleza conflictiva.

Pero la eticidad del alma humana, que es aquello que distingue a los dioses de los hombres, es al mismo tiempo, 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.

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 genera una jerarquía que pone al alma encarnada en lugar de elegir, de nueva cuenta, si asciende o desciende.

Las almas que caen hasta el cuerpo, indica Platón, es ley divina que entren en 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

Circunscrita a la polis, lugar desde donde el mago busca ascender hacia lo divino, la del Fedro es una jerarquía por tipología de actividad, diferente de la tipología de conductas de Timeo en la que se perfila la diferencia entre la sola ascesis y ese más allá de la salud. El hombre se denigra por defectos en su estado general, es decir, por su salud, la desproporción de sus elementos, su conducta. En cambio, el ser humano se enaltece por su actividad, para la que es necesaria, sin duda, una condición propicia.

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 a 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.⁴²

Como en Hermes, el hombre en Platón podrá alcanzar su plenitud a través de su actividad, como con el cuidado y la sola moral, su salud. En última instancia, ser hombre es una mera posibilidad, un tránsito, un puente o un precipicio, una indefinición originaria que sólo la acción determina a partir de una condición dada que hace tangible la opción, pero sólo eso.

Giovani Pico della Mirandola lo vio con claridad 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.⁴¹

Las posibilidades del hombre son así, todas: ser lo que quiera. Y, sin embargo, hay jerarquía.

Esta es la circunstancia del hombre. Prisionero y transgresor, es un transcurrir desde la jerarquía: divino y corporal; inmortal y mortal; armonía y conflicto. ¿cómo vivir así esta única vida?

Podría inclinarse hacia lo inmortal o hacia lo divino. Empeñarse en resolver el conflicto del alma que es, al mismo tiempo, muchos conflictos. También podría, sin ninguna vergüenza, entregarse a lo bestial o a lo sensible. Pero todo ello implicaría deshacerse del conflicto humano; dar cabida al dios o a la furia del toro, y ser sólo divinidad o sólo toro, pero nunca hombre. El reto está, por el contrario, en no abjurar del conflicto, no ceder al dios, sino en apoderarse de lo divino, no ser habitado por la bestia, sino hacer suya la furia. Tal vez un delirio que transforme.

El furioso

La vida de la sola salud, la vida ascética, no resuelve el problema propiamente humano. Anclar ahí el sentido de la única vida por vivir es fraccionar el ser hombre, haciendo sólo parte del camino, evadiendo el conflicto último.

Extraído desde la sabiduría platónica, el hermetismo encuentra ahí el mismo problema vital al que anhela dar respuesta. Ni la terapia de la moral, ni la entrega irrestricta al dios de los gnósticos, son salidas a cómo vivir, de la misma forma en que no lo eran la ascesis médica ni la adivinación.

¿Cómo no ver, entonces, en Platón, la misma sabiduría de la que también habla Hermes?

Lo decisivo, sin embargo, es que a partir de este encuentro excepcional, el pensamiento platónico complementa, profundiza y expande al hermetismo, no obstante que éste sea sólo un discurrir que recoge al vuelo a su Platón.

Pero en el cruce de caminos entre hermetismo y platonismo, en la singular actitud que va configurando ese encuentro, las ideas platónicas terminan por dar un cariz definitivo al hermetismo y configurar la magia.

Si la empresa hermética está bordada sobre la intención de transformar al hombre para encaminarlo hacia una vida feliz en la virtud del hacer, del obrar y del generar, el trasfondo platónico de esa afirmación sólo dice: se da en el delirio.

Tratándose de alcanzar lo divino sin ser poseído por el dios y de hacerse de la fuerza del toro sin degenerar en lo bestial, el camino no es el de conciliar sino el de vivir en el conflicto; no el de dar límites, altos, frenos, sino el de liberar ataduras, brincar condiciones, volverse uno con el transcurrir y enloquecer.

A propósito de ello dice Platón:

El varón que haga uso adecuado de tales recordatorios (la memoria de lo visto), iniciado en tales ceremonias perfectas, sólo él será perfecto. Apartado, así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es entusiasmado.⁴⁴

El énfasis puesto en el recuerdo es central. Recordar lo visto del otro lado de las esferas del cielo,⁴⁵ recordar al ser tal como es,⁴⁶ no es más que el principio del entusiasmo. Pero ¿cómo hacerlo desde la Polis, desde la ascesis, desde la jaula dorada de la actividad cotidiana?

Hay una necesidad de iniciarse en el recuerdo remoto de la primera y única morada del hombre, iniciación que aquí es principio y a la vez fin.

Hay en Platón una doble iniciación. La primera es la que corresponde a las almas que, surcando las esferas tras el cortejo de Zeus, son iniciadas por los dioses en los misterios. La segunda es la de los hombres que, sorprendidos en el mundo por una visión

similar pero terrena, pueden volverse a si mismos y con ello hacia aquella visión divina.

Detrás del horizonte celeste se ve la belleza: la imagen del instante eterno de la fecundación, el sujeto, el acto y la obra. Eso se ve. La belleza es visible, a la vez divinamente etérea y groseramente sensible. De ahí que la visión terrena de la belleza intuya la visión divina.

Un cuerpo, un rostro hermoso, es capaz de cambiar el comportamiento del hombre, enloquecerlo, entusiasmarlo. Ante ese cuerpo que descubre una imagen casi perfecta de la belleza en el cuerpo, el hombre cambia su afán bestial que "pretende como cuadrúpedo, cubrir y hacer hijos",⁴⁷ y de súbito lo turba al punto de que tembloroso llega al extremo de ofrecer a su amado "sacrificios como si fuera la imagen de un dios".⁴⁸

Se trata por supuesto de un enfermo que se ha visto arrebatado por la sola imagen de la belleza. Dentro de él nacen de nueva cuenta las alas dentro "de la sustancia misma del alma".⁴⁹ Pero el proceso es a la vez amargo y dulce, doloroso y placentero. ¿Quién no ha percibido la sensación de ese dulce mal del amor a su inicio?

En principio el amor se padece. Nacido de un raptó, del solo descubrir la presencia, 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".⁵⁰ 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".⁵¹

En el primer trance de amor hay siempre dependencia y búsqueda en el otro, pero esa búsqueda, para Platón, es finalmente una búsqueda de sí mismo:

En efecto, los de Zeus buscan que aquel al que aman sea, en su alma, un poco también Zeus.⁵²

Por ello, la imagen de la belleza se confunde con la del dios que es la de uno mismo:

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.⁵³

Encaminados en pos de la divinidad, buscan en el objeto de su amor no sólo al otro sino, sobre todo, al dios y a sí mismos, en aquello que tienen en común con el dios.

Sólo así los hombres libres pueden amar. Por ello... la aspiración.. de aquellos que verdaderamente amas, y su ceremonia de iniciación ... llega a ser así de bella y dichosa para el que es amado por un amigo enloquecido por el amor, sobre todo si acaba siendo conquistado⁵⁴

La dicha del amado aquí, es aquello que trasciende la posesión. La diferencia que separa la actitud del bruto que sólo quiere arrastrarse en cuatro patas y tener hijos, y el encuentro

entre amados, es la distancia que hay entre poseer sin más y el conquistar. Aunque en ambos hay dolor y placer, sufrimiento y encanto, la diferencia es que una se agota en el tener, y la otra se construye en la acción.

Ante la presencia de la belleza, los dos caballos reaccionan según su naturaleza. El caballo indócil, al sentir el calor que se apodera del auriga, se lanza sobre el objeto de la belleza, forzando a su compañero y al auriga a ir hacia el amado y probar los goces de Afrodita.

Pero ante ello el auriga, si es fuerte, debe refrenar la excitación del caballo indómito, pero no es fácil. Una y otra vez cae en la tentación, pero se resiste sin consumir el deseo de la bestia. Lucha reiterada ante la belleza, el alma entra en conflicto consigo misma, inclinada una vez hacia la voluptuosidad, otra hacia la prudencia. Pero no se conquista al amado hasta no haberse conquistado a sí mismo.

El iniciarse es enfrentar esta lucha que tiene lugar en el alma y que prepara al auriga: tras la dura lucha, el corcel indócil se fatiga y el auriga logra para sí la templanza. Entonces, con el tiempo, el amado acepta la compañía del amante prudente que lo trata "como igual a un dios". Trascendida el ansia de la posesión, surge la amistad. Pero entonces:

Aquella fuente que mana, a la que Zeus llamó
deseo cuando estaba enamorado de Ganimedes,
inunda caudalosamente al amante... vuelve de
nuevo al punto de partida, así el manantial de

la belleza vuelve al bello muchacho, a través de los ojos, camino natural hacia el alma que, al recibirlo, se enciende y riega los orificios de las alas, e impulsa la salida de las plumas... Entonces sí que es verdad que ama, pero no sabe qué. Ni sabe qué le pasa... no acierta a qué atribuirlo y se olvida de que, como en un espejo, se está mirando a sí mismo"

Al vencer en la conquista, que es siempre conquista de sí mismo, el amante es aceptado por el amado que es dichoso y feliz por el trato que el primero le dispensa. Pero al vencer, no sólo se logra la cercanía carnal, el seductor roce y el beso. El enloquecido de amor vence en una batalla más importante, la que lo diviniza. Cumple su ritual y ve que ha dejado de amar al otro para amarse sólo a sí mismo y quiere, sólo quiere, el deseo en cuanto tal.

Giordano Bruno, en sus Heroicos furores compara al furioso platónico con Acteón que, según cuenta el propio Bruno, sale de caza sin conocer el objeto de la misma. Suelta a sus perros a que corran detrás de la perezosa. Mas al llegar al remanso de un río, Acteón se mira sobre el espejo de agua y, al contemplarse, comprende que él mismo es el objeto de su caza. Sus perros lo comprenden también y se vuelven contra él:

Fuera de sí por tanta belleza arrebatado,
convirtiéndose en presa, viose convertido en

aquello que buscaba y advirtió cómo él mismo se trocaba en la anhelada presa de sus canes, de sus pensamientos, pues habiendo en él mismo contraído la divinidad, no era necesario buscarla fuera de sí...⁵⁶

Y más adelante dice:

Y en ese punto "le dan muerte sus muchos y grandes canes", acabando aquí la vida según el mundo loco, sensual, ciego e ilusorio, y comenzando a vivir intelectualmente, vive la vida de los dioses, nútrese de ambrosía y de néctar se embriaga."⁵⁷

El arrebató erótico es una transfiguración. Como el fuego, Eros convierte en sí mismo todo aquello que posee.

La locura erótica va más allá de la ascesis para afirmar el carácter dual y originario del hombre, su estatura divina y su furia de bruto. Locura que retorna al origen porque el furioso ya no se guía por las condiciones de la Polis, apareciendo a los ojos de sus semejantes como un lunático; ahora se deja llevar por el arrebató del deseo y el ritmo armónico de la providencia, en una actitud de creador y de artista: la actitud suprema de la prudencia y la magnanimidad.

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 del deseo y no su imagen, el corcel puede desbocarse hacia el verdadero amor.

Según dice Pausanias en el Banquete⁵⁴ hay dos afroditas y dos eros: Afrodita Pandema, que encabeza los encuentros voluptuosos y animales de los hombres bajos; y Afrodita Urania o Celeste, que es la que conduce a la recuperación de las alas, a la transformación y al encuentro divino. La divinidad del ánimo que ilumina la empresa erótica de esta última Afrodita, libera al corcel negro de su tendencia hacia la bajeza, haciendo de su naturaleza indómita la fuente de la magnanimidad, como su compañero lo es de la prudencia.

La locura erótica, tal como leemos en Fedro, es magnanimidad y pasión, prudencia y templanza. Trascendido el objeto, se afirma no sólo la virtud del caballo dócil, sino lo indómito del otro:

.. se reconoce, en efecto, que la templanza es el domino 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 templado⁵⁵

Pero será placer.

En la "altura" celeste de eros, la guerra interior, tan temida por los gnósticos, ya no puede ser fea, baja, vulgar; es expresión de la pasión y la templanza humana. Pero a ella se llega y se avanza, a través de una empresa erótica. El amor no es un

encuentro, sino un proceso que no puede interrumpirse. Es una empresa en la que se juega la afirmación de la vida como transcurso y guerra, como temporal y eterna.

-¿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 demoniaco está entre la divinidad y lo mortal.

-¿Y qué poder tiene? -dijo yo-

-Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las cosas de los dioses (...) Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de tal suerte que el todo queda unido con sigomismo, como un continuo...⁶⁰

Eros es un demonio y sirve, como tal, de intermediario entre hombres y dioses. Es el más viejo y el más joven;⁶¹ mortal e inmortal, bello y feo, pero es, en última instancia, el ser del hombre, su afirmación más severa. Al igual que en Hermes, en Platón 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.⁶²

Diótima es contundente, porque eros no se identifica con lo amado: "Tu creíste, según me parece deducirlo de lo que dices, que eros era lo amado y no lo que ama"⁶³

Eros es lo que ama y ¿quién ama? El hombre, aquel ser que se transfigura, demon, porque habla con los dioses, mortal e inmortal, bello y feo, capaz de vencer al placer con el placer.

El ser propio del hombre es Eros."⁶⁴ 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 en todo"⁶⁵ dirá Agatón en el Banquete; pero libertad de elección entre un arriba y un abajo, entre la vulgaridad y la virtud.

El hecho revelador -dirá Juliana Gonzáles 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."⁶⁶

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". Y dejemos escapar algo casi por azar. Eros:

es valiente, audaz y activo; hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría, rico en recursos, un amante del

conocimiento de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista.⁶⁷

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.

Hay una intuición en el Timeo que se repite en Pedro: el hombre es el ser, sujeto de metamorfosis por excelencia; y su condición humana es el reconocimiento de esa naturaleza intermedia. Como en Hermes, el hombre es todas las cosas a la vez. Condición privilegiada, pero no exenta de horror. Campo de plena libertad, pero marcado por el terrible peso de la elección.

Dividido entre la necesidad y la providencia, entre una libertad que lo hace fugitivo y una vida que tiende a enjaularlo en la Polis, el hombre transita del deseo, cuyo costo es la dispersión, a la providencia que se da a cambio de unidad y esclavitud. En este equilibrio sutil, el hombre degenera o asciende, y en esos dos extremos pierde su naturaleza humana. Degenerando en animal o ascendiendo a dios, el que desea ser hombre debe conservar una máxima: afirmar su libertad -sobre providencia y necesidad- y su elección: su condición contradictoria que es

finalmente su condición ética y cuyo precio es el delirio del iniciado.

Ser hombre, ser erótico, no es algo que se tenga, una forma que se conserve, un saber que cause la ausencia del trance. Desde el delirio, ser hombre es erótico, es creación...

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

Es exacto -dije 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 arrebatado 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 tu crees.

¿Pues qué es entonces?

Amor de la generación procreación en lo bello.

Así sea.⁶⁸

Notas

1. Platón, Timeo 92c
2. Platón, Timeo 92c
- 3.- Platón, Timeo 92c
- 4.- Platón, Timeo 73c
- 5.- Platón, Timeo 85d
- 6.- Platón, Timeo 88b
- 7.- Platón, Timeo 88b
- 8.- Platón, Banquete, 186c
- 9.- Cf. Platón, Timeo 86e
- 10.- Platón, Banquete 186d
11. Platón, Banquete 186a
- 12.- Platón, Banquete 187b-c
- 13.- Ficino, Marsilio. Letters, p 143
- 14.- Ficino, Marsilio. Letters p 142
- 15.- Agrippa, Cornelio. La Filosofía Oculta o la Magia p. 123
- 16.- Cf. Platón, República 376e
- 17.- Cf. Platón, Timeo 91a
- 18.- Platón, Timeo 72a
- 19.- Cf. Platón, Timeo 85d
- 20.- Cf. Platón, Timeo 84c-85d
- 21.- Apuleyo. Apología p. 130
- 22.- Platón, Banquete 188b-c
- 23.- Platón, Timeo 72a
- 24.- Agrippa, Cornelio. La Filosofía Oculta o la Magia P 124
- 25.- Nietzsche, F. La genealogía de la moral, p 104

- 26.- Giordano Bruno, Los heróicos furores p.56-57
- 27.- Giordano Bruno, Los heróicos furores, p 57
- 28.- Agrippa, Cornelio. La Filosofía Oculta o la Magia pp. 301ss
- 29.- Agrippa, Cornelio. La filosofía oculta o la magia p. 303
- 30.- Cf. Nietzsche, Federico. El Nacimiento de la Tragedia.
- 31.- Cf. Dodds, E.R. Los griegos y lo irracional, pp. 77ss y Colli, Giorgio, El nacimiento de la filosofía, pp. 15ss
- 32.- Cf. Dodds, E.R. Los griegos y lo irracional pp. 83ss
- 33.- Agrippa, E. Cornelio. La Filosofía Oculta o la Magia. p. 304
- 34.- Cf. Dodds, E.R. Los griegos y lo irracional p. 86
- 35.- Cf. Colli, Giorgio. El Nacimiento de la Filosofía p. 37
- 36.- Agrippa, E. Cornelio. La Filosofía Oculta o la Magia p. 308
- 37.- Paltón, Fedro 245c
- 38.- Cabe anotar que en este pasaje coincidimos plenamente con Juliana González en Ética y Libertad.
- 39.- Platón, Fedro 246 c.
- 40.- Cf. Platón, Fedro 246d-248c
- 41.- González, Juliana. Ética y Libertad p. 87
- 42.- Corpus hermeticum Asclepio 8 p. 40
- 43.- Mirandola della, Giovanni Pico, Discurso sobre la Dignidad del Hombre p. 106
- 44.- Platón, Fedro, 249 c-d.
- 45.- El énfasis puesto en la memoria será fundamental para que la magia desarrolle el arte de la memoria con un sentido total y completamente mágico, como medio de "recordatorio", tanto como instrumento de transfiguración y poder. A proósito cf. Yates, F.A. El arte de la memoria y Giordano Bruno y la tradición hermética.
46. Platón, Fedro, 248 a-b
- 47.- Platón, Fedro 250e
- 48.- Platón, Fedro 251a

- 49.- Platón Fedro, 251b
- 50.- Platón, Fedro, 252c
- 51.- Platón, Fedro 252c
- 52.- Platón, Fedro 252c
- 53.- Platón, Fedro 253a.
- 54.- Platón, Ffedro 253c
- 55.- Platón, Fedro 253b-d
- 56.- Giordano Bruno, Los Heróicos Furores, p. 74
- 57.- Giordano Bruno, Los Heróicos Furores, p75.
- 58.- Platón, Banquete, 180a-181c
- 59.- Platón Banquete, 196c
- 60.- Platón, Banquete 202e
61. Platón, Banquete 195b
- 62.- Corpus Hermeticum, Asclepio 6 p. 37
- 63.-Platón, Banquete 204c
64. Cf. González, Juliana. Etica y libertad p. 73
65. Platón, Banuquete 196b-c
- 66.- González, Juliana. Etica y Libertad p 73
- 67.- Platón, banquete 203d
- 68.- Platón, Banquete 206c.

De Magia, un ejemplo:

Juliano

**No existe el pasado ni el futuro;
todo lo que ha sido y todo lo que
será, es.**

I

Imaginemos a un hombre que se levanta por la mañana sudoroso. Ha pasado una noche inquieta, llena de sueños. Se levanta, pues, con la cabeza sumergida en el sopor febril del insomnio preguntándose:

¿Me desterrarán? ¿Me darán una embajada? ¿seré Senador? ¿tendré suerte en los negocios? ¿me amará? ¿morirá su marido?'

Este hombre podría estar despertando hoy, 26 de enero de 1993 en México, que en Constantinopla el 10 de agosto de 151 D.C. La vida cambia tan poco.

Sin embargo, ¿qué es lo que los hace iguales en su inquietud hoy como en la antigüedad? ¿qué es lo que ha cambiado mínimamente en cerca de 20 siglos?

Como claramente lo vieron los movimientos gnósticos maniqueos florecientes hacia el siglo II, la incertidumbre de nuestro hombre no tiene su origen en que se pueda equivocar al elegir el camino, tomando la senda del mal en lugar de la del bien, haciendo fracasar así, todos sus deseos. Al contrario, es el hecho mismo de la necesidad de elegir, que implica una mediación, una distancia obligada entre lo que se desea y aquello que lo satisface, lo que induce a la zozobra. Esta mediación se manifiesta en la disparidad de caminos para satisfacer el deseo, pero es, ante todo, signo de la existencia temporal que vive nuestro hombre: el deseo no se satisface inmediatamente, hay una sucesión de instantes entre el momento del deseo y el momento de la satisfacción, que deja la

y que dependa de la voluntad de otro, las condiciones climáticas, los dioses, la aparición de un gato negro.

Pero nuestro hombre no puede dejar de desear y no ve, con las preguntas que le quitan el sueño, cuándo podrá dormir tranquilo. Y aunque busca la tranquilidad, no sabe que oscila entre dos caminos: la resignación ante la indiferencia del mundo para con sus deseos, optando por reducirlos al mínimo y soportar estoicamente la zozobra; o bien, revertir el orden temporal haciendo que el desear se satisfaga a sí mismo en el desear.

II

Imaginemos ahora a otro hombre. El está despertando el 25 de abril de 343 D.C. en la residencia imperial de Macellum en Capadocia. Según Amiano Marcelino es "... de estatura mediana, ... de aspecto radiante por el encanto de sus fulgurantes ojos, que (son) señal de la agudeza de su mente ...". Sin embargo, no es un hombre común: se llama Flavio Claudio Juliano, es hijo de Julio Constancio y Basilina, y será, en muy pocos años, un mago.

En el momento que lo vemos levantarse ya ha tomado conciencia de que su tío, el emperador Constancio, es el asesino de su padre, su hermano mayor, y quien lo mantiene apartado del mundo. Años más tarde Juliano recordará ese momento de conciencia:

Quando estuvo criado y se hizo muchacho en el que apunta la primera barba y cuya edad es la más encantadora comprendiendo la cantidad de males que habían sobrevenido a sus familiares y a sus primos, estuvo a punto de

arrojarse al Tártaro, estupefacto ante la magnitud de esos males.³

La vida juvenil de Juliano es un ejemplo de incertidumbre y zozobra permanente. No se explica cómo sobrevivió a la cacería familiar emprendida por Constancio, ni por qué éste, al que todavía no ha visto, lo mantiene aún con vida. Son momentos de desesperación, de anhelo de muerte y de olvido. Pero..

Helios, benévolo, junto con Atenea Providencia, le sumergió en una especie de sueño profundo quitándole esa idea; después, al despertar, se retira a la soledad. A continuación, encontró una pequeña piedra donde descansó y examinó en su interior de qué manera podría escapar a la magnitud de tantos males.⁴

El sueño tiene algo de resignación estoica que le han inculcado desde temprana edad el obispo Eusebio y Maridonio, y que le acompañará toda su vida. Pero el sueño no es suficiente. En su búsqueda interior y liberado de Macellum, pero no de la vigilancia del emperador, Juliano viaja hasta Nicomedia donde conoce a Crisanto, un neoplatónico ligado a la escuela de Jámblico y tomará contacto con la teurgia. Eunapio cuenta que Crisanto dice a Juliano que:

Máximo ... no hace mucho nos convocó a un santuario de Hécate ... Cuando llegamos ... nos dijo: "Sentaos queridísimos amigos, y mirad lo que va a suceder..." quemó (entonces) un grano de incienso y recitó en voz muy baja cierto himno y obtuvo tal éxito ... que la estatua

empezó a sonreír y, a continuación, a reír abiertamente... Pero no debes maravillarte de estas cosas, como yo no lo hago, sino pensar que lo más importante es la purificación por medio de la razón. Sin embargo, al oír esto, el divino Juliano, dijo: "Adiós... a mí me has revelado lo que andaba buscando y, tras decir esto, besó la cabeza de Crisanto y marchó a Efeso..."

en busca de Máximo. Se le habían abierto las puertas de la acción.

III

Volvamos a nuestro primer hombre. La diferencia que lo lleva a elegir entre la resignación o la rebeldía, tiene que ver con la indagación que haga de sí mismo y de la naturaleza del cosmos.

Resignarse implica creer en la crueldad, en el mal o en la falsedad de la vida sujeta a la temporalidad, que escinde en momentos sucesivos la existencia y que al final la interrumpe. Rebelarse es asumir que la temporalidad es un elemento en el camino de la belleza y la bondad, que es su única ruta. Para los resignados hay siempre la esperanza en otro mundo, antitético al que se vive, y al que se espera, pasivamente alcanzar. Para el que actúa, en cambio, este es el único mundo y su esperanza está puesta en la renovación infinita de la vida.

Para la magia, que hunde sus raíces en el neoplatonismo y el hermetismo, el cosmos es un cosmos abierto que es vida o, a decir de Platón, Psyché.

Pero como vida es también generación eterna: "El mundo encuentra su alimento en su propia destrucción" dice Platón y Hermes Trismegistro afirma: "La causa de la muerte es eros".

El cosmos es vida porque es muerte. Y en la sucesión de vida y muerte, y precisamente porque se suceden, es eterno. Se trata de un cosmos construido sobre la permanente conjunción de providencia y necesidad, de satisfacción y deseo, y cuyo fruto no es otra cosa que la generación: la sucesión ordenada del cambio, la providencia, que contrarresta el frenesí mutante de la necesidad, dando al devenir un sentido único, la eterna renovación de si mismo. "Lo divino -dice Hermes- es principio y sustancia, y energía, y necesidad, y fin y renovación". " Por ello, el cosmos es amo de la vida y de la muerte de las criaturas.

"Siempre quien opera es quien manda y aquello sobre lo que actúa es quien es mandado"

¿No es esta una señal para el hombre?

IV

Juliano nos ha dejado constancia de su concepción de la naturaleza del cosmos y del devenir en dos discursos excepcionales: A la Madre de los dioses y Al Rey Helios.

En el primero, a partir del mito de Atis y la Madre de los Dioses, Juliano revela la perpetuación de la generación del cosmos. Atis es el dios fecundo que refleja su rostro en el río Galo, la Vía Láctea. La Madre de los Dioses al verlo se enamora de él, entregándole todos los poderes. Pero Atis en realidad, ama a la Ninfa, es decir, lo que fluye, (Cf. Salustio, Sobre los Dioses y el

Mundo IV 9) y se entrega con su poder a la generación. Enterada y loca de celos, la Madre de los Dioses lo castra:

¿Y qué es la mutilación? -Pregunta Juliano- La interrupción del infinito. Pues la generación está retenida por la providencia creadora de formas limitadas, no sin la llamada locura de Atis que, al colocarse fuera y superar la medida, es como si se agotara y no pudiera superarse a sí misma.⁶

Apuntemos sólo un detalle que agrega Salustio refiriéndose al mito e Atis:

Esto no ocurrió nunca, pero existe siempre, la inteligencia lo ve todo a un tiempo, mientras la palabra expresa una cosa primero y otra después."

En el discurso Al Rey Helios, Juliano completa esta imagen del cosmos como la perpetua ocurrencia de la generación y la castración. Helios, en su calidad de enlace entre la inteligencia y el cosmos, es la entidad que perpetúa el contacto y la gestación:

Se dice, en efecto, que aunque no todos estén dispuestos a admitirlo, que el disco solar se mueve mucho más alto, en la región sin astros, que las estrellas fijas, y así no ocupará el centro de los planetas, sino el de tres mundos, según las hipótesis místicas¹⁰ y un poco antes afirma...

... desde otro punto de vista, uno sólo es el demiurgo del universo, pero muchos son los dioses demiúrgicos que recorren circularmente el cielo. Por tanto, hay que

situar como mediadora de ellos la actividad demiúrgica de Helios, que desciende hasta el mundo. Pero además, si la fecundidad vital es mucha y superabundante en el mundo inteligible, es evidente que también el mundo está lleno de esta fecundidad.¹¹

Pero al igual que Atis, castrado, Helios cierra el círculo de la generación:

Es una naturaleza así la (de Helios que) ... con su medio movimiento endereza y despierta al acercarse, mientras que al alejarse las disminuye y destruye que es obra en interminable gestación, activo y eterno.¹²

Juliano mira un cosmos "Divino y bellissimo"¹³ compuesto de ciclos rítmicos que dan sentido a la vida y a la muerte, que conforman en su sucesión, el camino perenne al bien... Placer y dolor, deseo y providencia, vida y muerte, son parte de la superabundancia de la fecundidad.

Es un cosmos, en suma, que invita a la gestación y al obrar.

v

El amor, Sócrates ... no es amor de lo bello como tú crees
¿Pues qué es entonces?

Amor de la generación y procreación en lo bello.¹⁴

Esto enseña Diótima a Sócrates en el Banquete. El sentido de sus palabras, sin embargo, tienen un alcance mucho mayor, se refiere a la misión de los hombres, a la necesidad de generar "... Porque la generación es algo eterno e inmortal en la medida en que puede existir en algo mortal".¹⁵

El hombre que vimos despertar sudoroso y que ha elegido la acción, convencido de la bondad del cosmos que deviene, busca ahora la respuesta que lo libere de los tormentos en que vive.

La magia le propone, al igual que el gnosticismo en el que nace, un retorno al hombre originario. Pero este retorno no es, como no lo es en el caso del mito de Atis, un regreso temporal. Se trata, por un lado, de una conciencia de la verdadera naturaleza humana que yace en cualquier hombre; pero, por otro, de una actitud ética que se desprende de asumirse como se es.

El hombre es eros. Un ser intermedio. Un daimon al decir de Platón, que es lleno y vacío, loco y astuto. Hijo de Poros y Penia, el más viejo y el más joven, el hombre es un ser inconcluso, pero con el ingenio que le permite llenar esa falta.

Por ello, Asclepio, es tan gran maravilla 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... tal es su posición, su privilegiado papel intermedio que ama a los seres que le son inferiores, y es amado por aquellos que lo dominan... todo le está permitido... es todas las cosas a la vez, a la vez está en todas partes.¹⁶

Así lo define Hermes Trismegistro en un pasaje del Asclepio. Es la conciencia de la dualidad, de la condición mortal y divina, erótica, engendradora del hombre, esa naturaleza original a la que debe volverse. Pero la consecuencia que sigue a esta conciencia es

la ascunción del hombre como demonio, mitad divino, mitad mortal, al que todo le está permitido:

Habiendo puesto en tu pensamiento que nada hay imposible para ti, estimate inmortal y capaz de comprenderlo todo, todo arte, toda ciencia, el carácter de todo ser viviente...¹⁷

VI

Una noche de febrero de 360, los enviados del Emperador Constancio a las Galias ordenaron a las tropas partir para atacar a Sapor en Persia. Pero los hombres bajo el mando de Juliano, César de las Galias, se rebelan. No lo quieren dejar solo. Desconociendo la orden y la dignidad de Constancio, esa noche las tropas aclaman Augusto a Juliano, lo quieren como nuevo Emperador.

La situación entonces se torna tensa. Un año después, Juliano recibe noticias de que Constancio se prepara a atacar e inicia una marcha contra su emperador que le lleva cuatro meses, de julio a octubre. De pronto, sin saberlo, Juliano ha pasado a la acción.

5 de octubre. La tensión ha alcanzado su punto máximo. La guerra civil es inminente. Pero Constancio muere ese día y, en un acto paradójico, nombra heredero a su enemigo. Juliano será emperador por aclamación de su ejército y por sucesión imperial. Ocupa ahora, esa otra posición al margen de la ciudad que es ser cabeza del imperio.

Para Juliano, sin embargo, su nueva posición lo consterna. Escribe a Temisto temeroso de su misión:

De la misma manera, dios, que ama a los hombres, nos colocó la raza superior a la nuestra de los démones, que con toda facilidad tanto de su parte como por la nuestra, se ocupa de nosotros y nos proporciona la paz, respeto y justicia en abundancia, haciendo aparecer entre las razas de los hombres la concordia y la felicidad.¹⁸

Juliano está ante el reto de reconocerse como daimon, eros, compartir lo divino y lo humano. Pero ello no debe entenderse como el gobierno de los hombres sino como la del soberano de sí mismo.

Si ... decimos que sólo encuentran la felicidad en la gestión de los actos de los asuntos públicos los que son soberanos y reinan sobre muchos hombres ¿Qué diremos de Sócrates?... Sócrates que había rechazado la contemplación abrazando la vida activa y que no era dueño ni de su propia esposa ni de su hijo ¿tenía al menos poder sobre dos o tres ciudadanos? ¿acaso no llevaba una vida activa porque no era dueño de nadie? ... Todos cuantos hoy se salvan gracias a la filosofía, se salvan gracias a Sócrates.¹⁹

El mago es el soberano de sí mismo. Por eso actúa en los márgenes de la Polis. Volver al origen, constituirse en dáimon, imitar a los dioses, sólo lo hacen quienes, como Sócrates o como Juliano, actúan más allá del orden de la ciudad, porque gobiernan sobre sí mismos.

(El filósofo) ... afirmando sus palabras con la acción y mostrándose tal cual quiere que los demás sean, se puede

hacer mucho más convincente y, en lo que respecta a la acción, más eficaz que lo que se lanzan a las bellas acciones bajo una orden.²⁰

Preñado de sus convicciones mágicas y teúrgicas en un imperio vuelto al cristianismo, Juliano acompaña sus palabras con la acción. Predica la tolerancia para restituir la dignidad a los cultos no cristianos; atiende a las ceremonias, extiende leyes, renueva las estructuras municipales, asiste al Senado, es austero, lleva una vida activa, con el don de la magnanimidad.

Amiano lo acusa de ser inconstante y locuaz, pero reconoce su capacidad de aceptar sus errores y, sobre todo, su prudencia.

Juliano se esfuerza por imitar a los dioses, por obrar de acuerdo a su propio origen, divino y mortal. No obra las maravillas como la que Crisanto atribuye a Máximo en el templo de Hécate, pero obra maravillas:

Se ocupa de los hombres, proporciona respeto y justicia, buscando aparece la concordia y la felicidad entre los hombres. Busca la paz: es magnánimo y prudente, los dos valores centrales de quien toma conciencia de sí a partir de su origen demoníaco.

5 de marzo de 363. Juliano se decide a atacar a Sapor. Comete errores tácticos. 20 de junio. Ante una repentina escaramuza Juliano se precipita al ataque sin coraza, sin pensar en la defensa de su vida.

Una lanza surgida de cualquier parte lo hiere. En la noche, a imitación del viejo Sócrates, diserta sobre la naturaleza del alma

y afirmó, con su último aliento, su alegría por haber vuelto a la naturaleza, a la phisis, a lo que está más allá de la Polis...

Ahora es amigos, el momento más oportuno para abandonar esta vida, ahora que estoy contento de volver a la naturaleza...

No me arrepiento de lo que he hecho ni me atormenta el recuerdo de ninguna ofensa grave... conservé mi alma sin mancha -según creo- como corresponde a su origen divino... permanecí firme, acostumbrado como estoy a pisar las tormentas del azar...²¹

Murió poco después sin nombrar heredero y sin esperar la apoteosis que él mismo ya había ganado.

VI

A nuestro hombre, que somos nosotros mismos, Juliano dejó al morir una máxima:

En filosofía hay un solo principio y fin, conocerse a sí mismo y hacerse semejante a los dioses.²²

Notas

1. Textos Mágicos en Papiros Griegos PXXVI
- 2.- Amiano, Historia XXV 4, 1-5
3. Juliano Contra el cínico Heraclio 230a
4. Juliano Contra el cínico Heraclio 230b
5. Eunapio, Vidas de filósofos y sofistas p 87
6. Corpus Hermeticum, Poimandres III 1.
- 7.- Corpus Hermeticum Fragmentos de Estobeo IV-11 p. 36
8. Juliano La Madre de los Dioses 167 c-d
9. Salustio Sobre los dioses y el mundo IV, 9
10. Juliano Al Rey Helios 148a
11. Juliano Al Rey Helios 140 a
12. Juliano Al Rey Helios 132 c
13. Juliano Al Rey Helios 139 c.
14. Platón Banquete 206 c.
15. Platón Banquete 207 a.
16. Corpus Herméticum Asclepio 6
17. Corpus Hermeticum, Poimandres XI-19-20; pp 70-71
18. Juliano Carta a Temisto 258 b-c
- 19.- Juliano Carta a Temisto 264 a-d
- 20.- Juliano Carta a Temisto 266 b
21. Amiano Marcelino, Historia XXV 4, 1-27
- 22.- Juliano Contra el cínico Heraclio 225d

Bibliografía General

Nota: a propósito de nuestras bibliotecas.

Ocurre que algunos de los libros que aparecen en esta bibliografía general no aparecen mencionados ni citados dentro del texto. esto es así por dos razones: porque fueron utilizados de manera muy genérica y poco específica, por lo cual no merecen referencia puntual dentro de la obra o porque, y esto es desgraciadamente frecuente, porque llegaron a mis manos cuando ya prácticamente estaba completo el texto y, dado que no introducían ninguna novedad importante, preferí dejarlos fuera, aunque incorporara sólo de manera general, algunas ideas.

Conviene advertir, a propósito de esto último, que nuestras bibliotecas y, especialmente las de la Universidad Nacional, carecen de manera trágica, de un acervo importante relativo a los primeros siglos de nuestra era. De ahí que valga esta nota como queja y como constancia de los esfuerzos bibliográficos que uno debe hacer para abordar ciertos temas.

a) Bibliografía directa platonismo y primeros siglos.

Apuleyo, Lucio.

Tratados Filosóficos. Ed. UNAM, México 1968, Trad. Antonio Camarero (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana)

Apología y Flórida. Ed. Gredos, Madrid 1980. Trad. Santiago Segura Munguía.

El asno de oro. Ed. Porrúa, México 1990. (Col. Sepan Cuantos... No. 284)

Corpus Hermeticum en dos ediciones:

Hermes Trismegistro Obras Completas, Ed. Biblioteca Esotérica, Madrid 1988. Trad. Miguel Angel Muñoz Moya. 3 tomos.

Hermetica Ed. Solos Press. Gran Bretaña s/n. Edición y traducción al inglés de Walter Scott.

Cicerón.

De la Adivinación Ed. UNAM, México 1988. Trad. Julio Pimentel Alvarez (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum mexicana).

Sobre la naturaleza de los dioses Ed. UNAM, México 1986. Trad. Julio Pimentel Alvarez (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum mexicana).

Evangelios Apócrifos

Evangelios Apócrifos. Ed. Hypsánica Ediciones Argentina 1985. Trad. Edmundo González-Blanco. (Col. José Luis Broges, Biblioteca Personal No. 2 y 3)

Eunapio.

Vida de Filósofos y Sofistas. Ed. Aguilar, Buenos Aires 1985. Trad. Francisco de P. Samaranch (Biblioteca de iniciación

filosófica No. 107)

Hipócrates

De la Medicina Antigua Ed. UNAM, México 1987. Trad. Conrado Eggers Lan. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana)

Jámblico

On the mysteries Ed. Chthonios Books, Gran Bretaña 1989. Edición de Stephen Ronan y traducción de Thomas Taylor y Alexander Wilder.

Juliano.

Discursos Ed. Gredos, Madrid 1979. Trad. José García Blanco. (3 tomos)

Luciano de Samosata.

Novelas cortas y cuentos dialogados Ed. Jus, México 1966. Trad. Rafael Ramírez Torres. (2 tomos)

Lucrecio, Tito.

Sobre la naturaleza de las cosas. Ed. UNAM, México 1984. Trad. Rubén Bonifaz Nuño. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana)

Lactancio.

Instituciones divinas. Ed. Credos, Madrid 1986. Trad. José García Blanco. (2 tomos)

Ovidio, Plubio.

Las Metamorfosis Ed. UNAM, México 1979. Trad. Rubén Bonifaz Nuño. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum mexicana)

El arte de amar y los remedios del amor Ed. UNAM, 2ª ed. México 1986. Trad. Rubén Bonifaz Nuño. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum mexicana)

Oráculos Caldeos.

Oráculos Caldeos. Ed. Gredos, Madrid 1991. Trad. Francisco García Bazán.

Platón

Obras Completas Ed. Aguilar 2ª ed, Madrid 1986. Trad. F. de P. Samaranch et. al.

La República. Ed. UNAM México 1983. Introducción de Adolfo García Díaz. (Col. Nuestros Clásicos)

Diálogos III (Fedón, Banquete, Fedro) Ed. Gredos, Madrid 1988. Trad C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo.

Textos Mágicos en Papiros Griegos.

textos Mágicos en Papiros Griegos Ed. Gredos, Madrid 1987. Trad. José Luis Calvo Martínez y Mª Dolores Sánchez Romero.

B) Bibliografía Indirecta, platonismo y primeros siglos

Colli, Giorgio.

El Nacimiento de la filosofía Ed. Tusquets, 3ª ed. Barcelona 1983. Trad. Carlos Manzano.

Dodds, E.R.

Los griegos y lo irracional Ed. Alianza, 4ª ed., Madrid 1985. Trad. María Araujo. (Col. Alianza Universidad No. 286)

Escotado, Antonio.

De physis a polis Ed. Anagrama, Barcelona 1982.

Filosofía y Metodología de las ciencias Ed. Universidad

Nacional de Educación a Distancia, Madrid 1988.

González Juliana.

Ética y Libertad. Ed. UNAM, México 1989.

Pagels, Elaine.

Los Evangelios Gnósticos. Ed. Crítica, México 1982. Trad. Jordi Beltran.

Nietzsche, Frederick.

El nacimiento de la tragedia Ed. Alianza, 4ª ed, Madrid 1979. Trad. Andrés Sánchez Pascual.

La genealogía de la moral Ed. Alianza, 4ª ed, Madrid 1979.

Trad. Andrés Sánchez Pascual.

Momigliano, Arnaldo Et. Al.

El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV. Ed. Alianza, Madrid 1989. Trad. Marta Hernández Iñiguez. (Col. Alianza Universidad 614)

Puech, H.C.

En torno a la gnosis. Ed. Taurus, Madrid 1982, Trad. Francisco Pérez Gutiérrez.

Puech, H.C. Director

Historia de las religiones, Las Religiones en el Mundo Mediterráneo y en el Oriente Próximo I y II. Ed. Siglo XXI, 4ª ed. México 1979. Trad. Lorea Barruti y Alberto Cardini.

Thondike, Lyn.

A History of Magic and Experimental Science. Ed. Columbia University Press, 5ª ed. New York 1958.

Veyne, Paul et all.

Historia de la Vida Privada.

C) Bibliografía complementaria, renacimiento y magia.

Agrippa, Cornelio

La Magia de Arabatel. Ed. Obelisco, Barcelona 1987. Trad. Juli Peradejordi (Colección Tradición Hermética)

La filosofía oculta o la magia. Edizioni Mediteranee, Roma 1993. Trad. al italiano Alberto Fidi. 2 tomos.

Cardini, Franco.

Magia, brujería y superstición en el occidente medieval. Ed. Península, Barcelona 1982. Trad. Antonio-Prometeo Moya.

Ficino, Marsilio.

Teología Platónica. Ed. Zanichelli, Bologna 1965. Edición de Michele Schiavone.

Letters. *

Three boks on life Ed. Center for medieval and early Renaissance Studies, New York 1989. Edición crítica y traducción al inglés de Carol V. Kaske y John R. Clark.

Garin, Eugenio.

Ermetismo del Rinascimento Ed. Riuniti, Roma 1988.

El zodiaco de la vida. Ed. península, Barcelona 1981. Trad. Antonio-Prometeo Moya.

Giordano Bruno

Los heroicos Furoros. Ed. Tecnos, Madrid, 1987. Trad. M.ª Rosario González Prada.

La expulsión de la bestia triunfante. Ed. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México 1991. Trad. Ernesto Schettino y Martha Lilia Rojas. (Col. Cien del Mundo)

Mundo, Magia y Memoria. Ed. Taurus, Madrid 1973. Edición de Ignacio Gómez de Liaño.

Kristeller, Paul, Oscar.

El pensamiento renacentista y sus fuentes Ed. FCE, México 1982. Trad. Michael Mooney.

Mirandola della, Giovanni Pico.

Discurso sobre de la Dignidad del hombre. Ed. Nacional, Madrid 1984. Ed. Luis Martínez Gómez.

Conclusiones Mágicas y Cabalísticas. Ed. Obelisco, Barcelona 1982. Trad. Eduardo Sierra. (Col. Biblioteca Hermética)

Rossi, Paolo.

Francesco Bacone, della magia alla scienza. Ed. Enaudi Torino 1957.

Yates, F.A.

Giordano Bruno y la Tradición Hermética. Ed. Ariel, Barcelona
1983. Trad. Domènec Bergadà.

Fin.