

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO.

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS.

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía.



Astronomía del Alma : Cosmos simbólico

Interpretación aproximativa a la relación entre astros, causalidad, destino y adivinación como hermenéutica simbólica en la filosofía de Plotino y Jámblico.

José Manuel Redondo Ornelas.

TESIS que se presenta para obtener el grado de MAESTRO en Filosofía.

Asesor: Dr. Ernesto Priani Saizó.

México D. F., Junio del 2009.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

INDICE

Introducción	pag. 4
Capítulo 1. Antecedentes	
Los cielos: ámbito sagrado desde la más remota antigüedad	pag. 15
Babilonia y la adivinación celeste	pag. 16
Astronomía y mitología en la Grecia antigua	pag. 21
Platón: breves rasgos de una filosofía astronómica y una astronomía filosófica	pag. 25
Capítulo 2. Los cielos, espejo de la Inteligencia	pag. 35
Capítulo 3. El Destino que desciende de la Providencia	pag. 45
Capítulo 4. El alma y los astros	pag. 52
Capítulo 5. Letras celestes, presagios y adivinación	pag. 62
Capítulo 6. La mántica que revela simbólicamente el pensamiento del dios	pag. 68
Capítulo 7. Narrativa astral: causas y mitos, causalidad mítica y mitología de la causalidad	pag. 78
¿Astrología?	pag. 78
El filósofo y el sabio	pag. 80
Sabiduría y causalidad	pag. 88
Apéndice I. Fragmento de una entrevista a André Bretón	pag. 96
Apéndice II. <i>Las travesuras de Hermes: ¿conocimiento más allá del lenguaje?</i> El <i>Crátilo</i> platónico y los <i>Comentarios al Crátilo</i> de Proclo: un acercamiento inicial al problema del pensamiento no-discursivo en el neoplatonismo.....	pag. 97
BIBLIOGRAFIA	pag. 109

INTRODUCCION

En el diálogo platónico del *Timeo*, el interlocutor del mismo nombre, tras la descripción del funcionamiento del mecanismo de la vista, nos señala que inadvertidamente en la narración se ha pasado de la actividad de una causa teleológica a una causa mecánica, siendo ésta un tipo de causa segunda o *concausa*, auxiliar de las causas primeras y careciente de la racionalidad e inteligencia propia de las causas primeras.

Sin embargo la mayor parte de los hombres opina que no son concausas sino causas de todo que operan enfriando y calentando, contrayendo y dilatando, y producen todos los efectos de esa índole. Pero tales cosas carecen por completo de razón e intelecto; en efecto, entre las cosas existentes, la única a la que le corresponde poseer intelecto –hay que decirlo- es el alma. Y esta es invisible...Ahora bien, el amante del intelecto y de la ciencia debe ir en busca de causas de naturaleza inteligente, como primeras; y, como segundas, de todas aquellas que son movidas por otras y que por necesidad mueven a su vez a otras. (46e,d)¹

No hay que olvidar, nos advierte Timeo, a qué fin sirve el mecanismo de la vista. Como observa R. J. Hankinson, la hipótesis teleológica se convierte así en un principio regulativo de adecuación explicativa. En el caso de los ojos hemos de poder explicar no solamente cómo funcionan, esto es, la explicación/descripción material que comúnmente se supone que es la única respuesta o explicación de la ciencia moderna frente a un fenómeno (no importa cuán compleja sea), sino también explicar porqué es algo bueno lo que los ojos hacen, en términos de los beneficios que nos trae la vista:

Plato's answer is that without them, we should never have been able to observe the eternal motions of the heavenly bodies and from them derive the notions of number, time and ultimately, philosophy, *the greatest of goods that has or will*

¹ Platón; *Timeo*. Traducción, introducción y notas de Conrado Eggers Lan. Ediciones Colihue. Buenos Aires, 1999.

*come from gods to mortals (Timaeus 47a-b)...material explanations are not so much false as inadequate.*²

Por lo que concluye Timeo el pitagórico:

el dios inventó y nos obsequió la visión, a fin de que, tras mirar las revoluciones del intelecto en el cielo, nos sirviéramos de ella para las circunvoluciones de nuestro pensamiento que son afines a aquéllas...y a fin de que, tras aprender a conocerlas y participar de la rectitud natural de los razonamientos pudiéramos poner en orden nuestras errantes revoluciones imitando las de la divinidad.
(47b,c)³

Las explicaciones materiales por sí solas son inadecuadas en tanto que no nos remiten a un ámbito de propósito y sentido que además nos involucre directamente al centro del cuestionamiento. Al referir a causas externas, diríamos objetivas, olvidamos al sujeto, lo interno, o invisible, como dice Timeo (preguntas sin -que no toman en cuenta al- alma); olvidamos a quien pregunta no sólo dada una necesidad práctica-externa de eficacia en el mundo sino con una necesidad interna de búsqueda de sentido; el sujeto para quien la pregunta puede ser significativa. No causas segundas, que la mayoría opina que no son *concausas* sino causas de todo –como nos dice Timeo-, acaso causas que corresponden al alma. Y he de establecer de una vez que *alma*, y su ámbito de realidad, así como *propósito* o *sentido*, en el pensamiento platónico, no son algo objetivo –en la acepción común del término-: un objeto, una cosa. Pensar el alma implica una terapia, nos advertirá Plotino (terapia que transforme y revierta nuestros modos usuales de pensar tan literalmente); una hermenéutica, la cual no es un mero método sino una forma de vida.

Para Plotino, siguiendo a Platón, quedarse en las causas más inmediatas y obvias, negándose “a seguir más arriba, es propio quizás del indolente y de quien no da oídos a los que se remontan hasta las causas primeras y trascendentes” (II,1,2) Mas, de acuerdo con la idea platónica de que lo semejante se conoce por lo semejante, entonces aquello

² Pag. 1114, J. Hankinson, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*. Clarendon Press, Oxford. 1998.

³ Op. Cit.

primero y trascendente, no visible ni inmediato a los sentidos, ha de ser conocido por la correspondiente cualidad facultativa en el ser humano. Como veremos más adelante, y es preciso mantener en cuenta esta idea como contexto de la presente investigación, todas las complejas dinámicas entre los diferentes ámbitos ontológicos, la estructura inteligible entera de la realidad, si cabe decirlo así, en la metafísica neoplatónica es una referencia directa a una experiencia del filósofo; o a una forma de conocimiento que es experiencia. Las hipóstasis están en nosotros, afirma Plotino (V,1); las hipóstasis son propuestas como experiencias, como formas o tipos de conciencia, no como meras justificaciones o construcciones teóricas. Con todo esto apuntaremos, hacia el final de la investigación, a la propuesta neoplatónica de filosofía como ejercicio espiritual y forma de vida. La tradición neoplatónica es una tradición muy crítica de la discursividad y de la textualidad (del texto como tal, de la palabra escrita); de los límites del lenguaje: este puede ser un medio eficaz pero también un medio engañoso que extravía (un medio a final de cuentas); es necesario tener la disposición vital correcta y para ello se apunta a esfuerzos y metodologías extra-textuales y/o meta-discursivas. La crítica del neoplatonismo al razonamiento discursivo, a la limitación que este supone frente al conocimiento directo o *nóesis*, está circunscrita por dicha propuesta.

Cabe aclarar que este trabajo no es un análisis comparativo entre Plotino y Jámblico, sino una interpretación, aproximativa, a la relación entre astros, causalidad, destino y adivinación como hermenéutica simbólica, a partir de la filosofía de ambos autores. Jámblico dialoga con Plotino a partir de sus polémicas contra Porfirio respecto a algunas interpretaciones plotinianas acerca de la psique. Para el sirio, la llamada parte no descendida del alma en Plotino no es tal sino que el alma desciende por completo. No podré detallar dicha polémica, la cual será mencionada solo de pasada; mas sí es muy importante resaltar que, a pesar de la divergencia en la exposición, hay mayor coincidencia de fondo de la que se aparenta. A ambos les interesa, si entiendo correctamente, apuntar hacia lo mismo, aun que para ello emplean diferentes estrategias discursivas. Jámblico difiere de sus predecesores platónicos en que, para él, el dualismo experimentado por el alma es causado por su función mediadora, vinculando las oposiciones de lo mismo y lo otro, unificado y dividido, inmortal e inmortal, etc; lo que supondrá, así lo entiendo, la atractiva idea de que el dualismo es una experiencia psíquica, no una realidad metafísica.

La visión del Cosmos, tanto para Plotino como para Jámblico, es de un todo unitario donde reina una sola armonía o coordinación de conjunto. Para estos autores todas las cosas se originan en virtud de una causa. Pero el modelo de causalidad de ambos es mucho más rico y complejo que el modelo al cual la tradición científica moderna nos ha acostumbrado a pensar tan literalmente. Plotino criticará los modelos causalistas que tomados al pie de la letra ven en lo inteligible la causa de lo sensible, como secuencia temporal causa-efecto (VI.7.33). Para el egipcio la causación ha de entenderse como inter-dependencia, y esto no es una doctrina, sino una herramienta dialéctica que nos ayude a pensar y comprender, en contra de nuestros hábitos, esta relación. Este modelo lo llama Sara Rappe como “simultaneous arising” (elevación o manifestación simultánea) o también como “co-rising” (co-elevación o co-manifestación)⁴. Así indica que aún habiendo una secuencia de eventos estos no son secuencias causales –en el sentido común del término–, sino que la causa y el efecto tienen un origen recíproco. Lo sensible, entonces, aparece como expresión inmediata y necesaria de lo inteligible. Podemos decir que lo sensible es co-presencia de lo inteligible (veremos que Plotino hablará de “coordinación simultánea”). Idea de causalidad que nos remite más a una noción de resonancia y simpatía. La relación entre lo sensible y lo inteligible es central en el pensamiento de ambos autores, quienes se ven a sí mismos como expositores de la filosofía de Platón. En la primera línea del tratado *Sobre el destino* (III,1) Plotino distingue entre “Las cosas que devienen y las que son” para iniciar el cuestionamiento respecto a la relación causal entre ambas. “Las cosas que devienen”, o sensibles, para la tradición neoplatónica –así lo interpreto–, pueden ser simbólicamente asimiladas a *lo terrestre*, y “las que son”, o inteligibles, asimiladas a *lo celeste*. La dicotomía entre la tierra y el cielo es un motivo fundamental en los mitos de la gran mayoría de las culturas (si no es que de todas); en este caso, interpretado filosóficamente. Esta imagen primordial que fundamenta, como veremos, el pensamiento babilónico, reincidirá siglos después en el pensamiento platónico, precisamente comprendida la relación entre ambos ámbitos como una co-presencia; la tierra refleja a los cielos, y viceversa. Incluso tan tardíamente como en los principios del siglo veinte inesperadamente reaparecerá esta idea de co-incidencia, o *sincronicidad*, en el pensamiento del psicólogo suizo Carl Jung, quien, al igual que los babilonios –guardando las debidas distancias–, vería en la coincidencia significativa un diálogo o encuentro entre un ámbito invisible de propósito

⁴ Pags. 37-40. Rappe, Sara. *READING NEOPLATONISM*. Non-discursive Thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius. Cambridge University Press. USA, 2000.

y el ámbito visible y ordinario. Haré una breve referencia a esto que me parece una sugerente reincidencia de un antiguo motivo –y quizás no más que eso- que tal vez permita, en retrospectiva, repensar la idea de causalidad que propone el neoplatonismo, más amplia que la mecanizada idea moderna de la misma.

Ahora, al ir más allá de lo sensible, en donde la causalidad no puede ser entendida exclusivamente de acuerdo a categorías espacio-temporales, o bien éstas adquieren un sentido diferente, metafórico (no-literal) y no por ello menos riguroso, debemos aplicar una hermenéutica simbólica, nos dirán Plotino y Jámblico. Hago de una vez la acaloración de que por la unión de estos términos -hermenéutica simbólica- no me refiero a la propuesta, si bien interesante, del español A. Ortiz-Osés. Interpreto, a partir de estos autotres, que la adivinación es una hermenéutica simbólica, en algunos aspectos análoga, en otros idéntica, al discurso metafísico. Cuando refiera a términos como símbolo, imagen o analogía, será en los propios términos que ambos autores utilizan estos precisos vocablos en sus textos. Para ambos el cosmos es un lenguaje simbólico, expresión de la Inteligencia⁵, así pues utilizar este lenguaje –que está en nosotros como parte que somos del cosmos⁶- nos permite la comunicación-comprensión del mismo: un diálogo que es auto-conocimiento. El discurso y la argumentación han de caminar tomados de la mano de la imaginación. Nombrar a este trabajo *Astronomía del alma*, tiene el propósito de indicar cómo para nuestros autores la meta científica, filosófica y la místico-religiosa, son una y la misma; no se trata de términos opuestos, sino complementarios, dos caras de la misma moneda⁷. Me parece que podemos hablar de una *racionalidad simbólica* en ambos autores; por ello: *Cosmos Simbólico*. Cabe aclarar

⁵ Que en principio –si bien habría que hacer muchas acotaciones- podemos entender como *logos* o pensamiento (mas no raciocinio, sino intuición o *nóesis*) del Uno (Plotino) o bien de los dioses (Jámblico), entendiendo por “dioses” aspectos del Uno, en el caso del filósofo sirio. Para Jámblico diferentes órdenes de dioses se corresponden con diferentes órdenes de la realidad.

⁶ La imaginación tiene para estos autores un papel fundamental y que además tiene su correspondiente en el macro-cosmos: el Alma del Mundo imagina, crea a partir de imágenes. Hay una comprensión de la imaginación muy sofisticada y compleja, la cual distingue la fantasía o imaginación inferior, ligada a lo sensible, de la imaginación superior o creadora, influida por lo inteligible.

⁷ Observa María Isabel Santa Cruz: “Importa señalar –y quiero insistir en ello- que la mística no aparece en Plotino como una suerte de excrecencia que marque alguna ruptura respecto de la tradición anterior. Por el contrario, la mística está pensada como la realización más completa y plena de la actividad de la inteligencia. No se trata de una experiencia de naturaleza totalmente diferente y mucho menos opuesta a la de la actividad racional, sino que constituye su continuación y remate natural. No es, pues, una aniquilación, supresión ni negación de la inteligencia, sino su más pleno desarrollo como inteligencia. Si puede hablarse de una mística plotiniana, ella es una mística racionalista, en tanto apertura de la razón hacia lo que la excede, pero como resultado del ejercicio extremo de la racionalidad. Pero eso que excede a la razón está no fuera de ella, sino en su mismo fondo”; en, *PLOTINO Y EL NEOPLATONISMO*. María Isabel Santa Cruz, en *Historia de la Filosofía Antigua*. TROTTA, Madrid. 1997. Pag. 357.

también que, más que revisar cada una de las nociones (causalidad, destino, etc.) y dar una definición de las mismas en la obra de ambos filósofos, la orientación de este trabajo es de campo, un campo o medio ambiente de relaciones; el énfasis no lo haré tanto en los objetos individuales de investigación sino en la relación misma entre estos. Habremos de recurrir a la analogía y a la imagen (ámbito de la psique), dejar que nos guíen –no que nosotros instrumentalmente las utilicemos-; habré de apuntar a la exégesis-experiencia o experiencia de comprensión (o conocimiento – *nóesis*) y sentido extra-textual, que no exégesis textual. En última instancia el substrato simbólico del discurso filosófico, sub-texto o sub-discurso simbólico, como discurso límite y fronterizo de la metafísica, apunta a la resolución de las paradojas y aporías en un tipo de experiencia privilegiada por encima de la solución teórica o discursiva; experiencia catalizada por los ejercicios, contemplativos e incluso rituales, que realiza sobre sí el filósofo, lo que pueda producir la auto-transformación o conversión interna. Como señala George Wald, la posibilidad y realidad del ascenso del alma (*askésis*) a los inteligibles o lugar de las Formas en la *nóesis*, es central a la filosofía Neoplatónica. Mas dicha ascensión no es literalmente un ascenso, pero tampoco un mero tropo literario. Podemos interpretar el ascenso como una conversión interna⁸. La Sabiduría, atributo divino, se localiza -insistirán estos filósofos- fuera de todos los textos y más allá de las argumentaciones⁹; más allá de la discursividad, y por ello es necesario el recurso a tácticas extra-textuales.

⁸*Self-intellection and Identity in the Philosophy of Plotinus*; George Wald. Peter Lang; Frankfurt, 1990. Pags. 17-19.

⁹ Lo cual no significa, en lo absoluto, desechar a éstas, ni al rigor, ni la lógica, ni nada por el estilo. La expresa crítica y falta de confianza en el argumento discursivo *como fuente primaria del conocimiento*, dio forma a estrategias textuales que permitieran al lector ir más allá de la textualidad. Se trata de textos auto-concientes de sus metodologías, las cuales emplearán como recursos primarios la metáfora y el símbolo, el relato de mitos y la interpretación de estos, así como la sugerencia expresa de diversos métodos de contemplación. Para Plotino la escritura temporaliza el espacio de la conciencia y traslada dentro de una extensión en el tiempo contenidos de la conciencia simultáneamente presentes. Demasiado fácilmente y con mucha falta de seriedad, se le despachan a la filosofía de Plotino y Jámblico como un “misticismo”; pero ambos, para describir las experiencias y entidades relacionadas con la *nóesis* o conocimiento (intuición-pensamiento no-proposicional, experiencia primaria del conocer) frecuentemente recurren a adjetivos relacionados con nociones como visible, en persona, real, verdadero; brillante, radiante; claro, evidente, manifiesto. Todo lo contrario a remitir a la irracionalidad, la idea de intuición que en Plotino y Jámblico, de manera muy enfática refiere a una perfección de racionalidad, conocimiento y claridad; de hecho, -e incluso- a la verdadera racionalidad, o racionalidad esencial y perfecta; al conocimiento en grado sumo. Philip Merlan (ver bibliografía), igual que en la nota anterior, sugerirá que si vamos a hablar de misticismo en el caso de autores Neoplatónicos, hay que hablar de un misticismo de la razón (o propiamente del *nous* o la Inteligencia) o un misticismo racionalista.

El que todas las cosas se originan en virtud de una causa no quiere decir que se excluya al azar. Más bien el azar es comprendido, siguiendo a Aristóteles (*Física*, II), como otra forma peculiar de causalidad, normalmente desconocida o inaparente, pero en tanto que reconocemos algo como azar, a esto le corresponde un aspecto formal; si decimos que algo sucedió por azar, le estamos atribuyendo una causalidad.¹⁰ El tema del azar, si bien muy ligado al tema del que se ocupa este ensayo, dada su complejidad, y por razones de espacio, de momento lo excluyo; pero baste lo dicho en relación a Aristóteles para delimitarlo respecto a esta investigación de acuerdo con el modo en que nuestros autores lo entendieron. Por ello se expresará Plotino tan enfáticamente al inicio de su tratado *Sobre la Providencia* (III,2):

“Que no es razonable y que es propio de un hombre desprovisto de inteligencia y de percepción el atribuir a la espontaneidad y al azar la esencia y la constitución de este universo, es obvio aún antes de discutirlo”

O bien Jámblico:

“Si alguno, introduciendo lo espontáneo y la suerte, cree eliminar el orden, aprenda que nada en el universo es desordenado ni episódico ni sin causa ni indeterminado ni al azar, ni sucedido por nada ni por accidente. Ciertamente no elimina ni el orden ni la continuidad de las causas ni la unificación de los principios ni el dominio de los seres primeros que se extiende a través de todas las cosas. Por tanto es mejor delimitar: la suerte...es causa vigilante y cohesionante”¹¹

La posible dificultad –nuestra- para entender esta visión sobre el azar, quizás pueda deberse más a que –nuevamente, para nosotros, modernos- su supuesto contrario, el orden causal de un todo unitario donde reina una sola armonía o coordinación de conjunto, nos remite a una gran cuadrícula hipostasiada, a una causalidad mecánica y

¹⁰ Creo que podemos inicialmente decir que lo azaroso, en otras ocasiones, también se referirá a algunos aspectos del destino no dispuestos o generados por la Providencia, más sí comprendidos o contemplados por ésta. Lo azaroso se deberá a la deficiencia o dificultad de la materia para reproducir o reflejar el plan ideal creador de la Providencia. Lo azaroso, así, es un nivel del destino que operando desde la parte inferior del Alma, ya muy próximo a lo sensible, y por lo tanto menos conciente que la Providencia, refiere a probabilidades o tendencias hasta cierto punto acotadas e indiferentes de los medios últimos.

¹¹ Fr. 4, Epístola a Macedonio (traducción de José Molina), pag. 189, en *Jámblico, Epístola a Macedonio acerca del destino*. José Molina. Nova Tellus, 23-2, 2005. UNAM. México.

determinista (veremos como Plotino combate al fatalismo determinista) y no a la visión magnífica y bella de un todo organizado orgánicamente, un conjunto coordinado conciente, inteligente y bueno; creado y creándose a sí mismo constantemente, no como a una máquina, sino como a una obra de arte. Es muy importante señalar que, también como contexto respecto a la discusión entera en este trabajo, para nuestros autores, acerca de la causalidad, la cuestión de fondo es cómo o porqué del primer principio, el Uno-Bien, se deriva todo lo demás (y en qué sentido)¹²: el viejo problema, que tanto inquietaba a los griegos, de la relación entre la unidad y la multiplicidad. En última instancia, respecto porqué del Uno-Bien surge todo lo demás, es que no hay razón última, crea porque sí (¿o por qué no?), de manera espontánea, sin coartar su voluntad e inteligencia (atributos que sólo en cierto sentido se pueden predicar de lo Uno), pero también de manera necesaria, y sin limitar su libertad, en tanto que el Bien, por su mismo ser Bien necesariamente da de sí. Se trata de un acto lúdico, creativo; de un juego, de un grandioso juego de proporciones inconcebibles: incomprensible e inefable.

Pero las citas del *Timeo* platónico además nos introdujeron brevemente al tema de la gran importancia que el estudio y la contemplación de los cielos tendrá para la tradición platónica; tema que aparece en otros lugares importantes del *corpus* platónico, como es la *República* (522c-528e), las *Leyes* (especialmente el libro X) o bien el *Epínomis*, diálogo muy desatendido, dada su supuesta o posible espureidad. Así, al comentar Jámblico algunas sentencias pitagóricas en su *Protréptico*, declara la importancia de “la invitación al estudio de la naturaleza y a toda la contemplación del cielo, porque la naturaleza de éste es siempre semejante, al girar igualmente con una misma revolución, y si uno se apercibe de ella, jamás puede esperar lo inesperado ni ignorar lo que puede acontecerle fatalmente”(3,4)¹³. El estudio de la astronomía y el empleo de una amplia imaginería celeste formará parte de las ya mencionadas tácticas extra-textuales.

En el currículum jambliqueano de estudio de la filosofía platónica, rectificado por el giro pitagórico dado a ésta (que busca, de acuerdo al sirio, volver al origen de la misma), el estudio de las Matemáticas es fundamental (algo ya en sí visto de este modo por el propio Platón). La idea jambliqueana de Matemáticas misma es muy compleja,

¹² Cf. *Plotinus's metaphysics of the One*; John Bussanich, en *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge University Press. 2005.

¹³ Pag. 196; Jámblico. *Vida Pitagórica. Protréptico*. Gredos. Madrid, 2003. Ver también J. Molina, pag. 171 y subsiguientes, Op. Cit.

dado que se concibe el número como esencialmente perteneciendo al ámbito ontológico del Alma (o bien se entiende a ésta como número), si bien el número como entidad metafísica –la cual tiene no sólo un carácter cuantitativo sino también cualitativo– encuentra lugar a todo lo largo de la serie o gradación ontológica, habiendo números divinos, números inteligibles, números psíquicos y números físicos, entendidos estos últimos como *logoi* o razones seminales sembrados en la materia por el Alma, e identificados con las formas aristotélicas. El estudio de las Matemáticas, pues, incluía la Aritmética, la Geometría, la Armonía (Música) y la Astronomía¹⁴; disciplinas las cuales revelan diversos aspectos de la Inteligencia y su proceder en el ordenamiento y regulación en el mundo como Providencia por medio del Alma superior o Alma cósmica. Respecto a la Astronomía, la sola alusión de Timeo me parece que es muy significativa.

De acuerdo con el personaje de Sócrates en el diálogo platónico *Crátilo* (397c,d): “me parece que los primeros hombres que rondaron la Hélade tuvieron sólo por dioses, precisamente, a los mismos que la mayoría de los bárbaros tienen todavía hoy: al sol y la luna, a la tierra, a los astros y al cielo”. Una idea similar expresaría Aristóteles (fr. 12A1) afirmando que la noción de los dioses surge a partir de tanto las experiencias del alma (inspiración y sueños proféticos) como de los fenómenos celestes: “pues al observar durante el día la circunvolución del sol y, al llegar la noche, el movimiento bien ordenado de los demás astros, pensaron que algún dios era la causa de un movimiento y un orden de tal naturaleza”. La Historia de la Religiones, y más específicamente, la Astronomía Cultural¹⁵, pareciera dar razón –al menos en cierto modo– a ambos filósofos. Desde la más remota antigüedad, en la formación de las primeras imágenes míticas, hasta las narraciones científicas de la Cosmología contemporánea (no exenta de un vivaz lenguaje mítico; puede uno pensar, por ejemplo, en las descripciones de los llamados Hoyos Negros), los motivos astronómicos, las imágenes cósmicas, han formado el asombroso gran marco y majestuoso límite del

¹⁴ Respecto al Pitagorismo y Neo-pitagorismo y su relación con la filosofía Neoplatónica, ver: O’Meara, Dominic J. *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Clarendon Press. Oxford, 1990., y, García Bazán, Francisco; *LA CONCEPCIÓN PITAGÓRICA DEL NÚMERO Y SUS PROYECCIONES*. Editorial Biblos. Buenos Aires, 2005.

¹⁵ Estudio de la astronomía como parte y conformadora de un imaginario cultural, así como estudio del contexto cultural en el que se desarrolla, de acuerdo con sus interacciones con la filosofía, la religión, las demás disciplinas científicas, etc. Cf. *The Universe in a Cultural Context: An Essay*. Gumerman, G. y Warburton, M. En *CURRENT STUDIES IN ARCHAESTRONOMY*. John Fountain and Rolf Sinclair. 2005, USA. CAROLINA ACADEMIC PRESS.

pensamiento del ser humano¹⁶. Límite fronterizo con la imaginación; o quizás haya que decir más enfáticamente: límite que es la imaginación. Y precisamente para autores como Plotino y Jámblico, la imaginación humana es de origen celeste. Como veremos, el llamado vehículo del alma, también órgano de la percepción sensorial e imaginación, está conformado por la misma sustancia que los astros. Hay una analogía entre alma e imaginación, dados sus caracteres mediadores, lo que permitirá concebir el lenguaje astronómico y adivinatorio de la psique como un lenguaje cósmico (de lo) imaginario y simbólico: de la imagen y del símbolo. Recordemos, también, que originalmente el vocablo griego antiguo *aitía*, causa, significa explicación y podía referir también al mito como narración explicativa (*aitíon*).

Si podemos decir, como mencionamos más arriba, que lo sensible es co-presencia de lo inteligible, esto posibilitará, para nuestros autores, el hecho de la adivinación, entendida, no vulgarmente (cosa que nuestros filósofos criticarán), sino como una interpretación simbólica del lenguaje poético y plástico del alma (individual y cósmica), el lenguaje que se expresa por medio de los astros. El cielo es un espejo del ordenamiento inteligible de la psique. La creación, mediada por los astros, es contemplación; se da por una especie de resonancia asimilativa, o de semejanzas. La Naturaleza universal se imagina a sí misma, e imaginación creativa, contemplación, significa configuración ontológica de los diversos sustratos del ser. El cosmos es un gran templo, un receptáculo de las firmas y símbolos que revelan la voluntad divina; el cosmos visible es un símbolo del cosmos invisible e inteligible; es una teofanía. Los dioses astrales son los hierofantes o sacerdotes del cosmos. El firmamento es un templo donde habitan los astros, altares celestes y divinos; creaciones artísticas de la divinidad artesana o Demiurgo –interpretarán Plotino y Jámblico el *Timeo* platónico–, imágenes estelares, lenguaje plástico y simbólico del que se participa en el arte filosófico (y teúrgico) de la asimilación con el orden celeste. La distinción por parte de Jámblico, por ejemplo, entre la adivinación popular y la teúrgica, y más específicamente, entre una astrología *technikê* y una *theourgikê* divinamente inspirada es parte de su crítica de los

¹⁶ Cf. *Cosmology and Culture*. Primack, Joel R. Professor of Physics, University of California, Santa Cruz. En el sitio web SANTA CRUZ THEORETICAL COSMOLOGY GROUP del Physics Department; University of California. <http://physics.ucsc.edu/cosmo/primackabrams.html> También a este respecto son interesantes los desarrollos del llamado Principio Antrópico. Cf. Barrow, John and Tipler Frank, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford: Oxford University Press 1996. O también: *Anthropic Reasoning in Cosmology*. McMullin, E. En: International Symposium on Astrophysics Research and on the Dialogue between Science and Religion. Chris Impey and Catherine Petry. Vatican Press, 2003.

métodos discursivos de los filósofos griegos. Habremos de ver que hay una relación de analogía en donde la causalidad inteligible, como causalidad primaria, es al pensamiento no-discursivo, intuitivo, como la causalidad secundaria es al pensamiento discursivo. Me parece que hay una estrecha intimidad entre ambos polos de la analogía y será parte de la propuesta de esta tesis, si bien, por falta de espacio, la referencia al pensamiento no-discursivo o nóesis será un tanto indirecta y breve. La adivinación será entendida como un diálogo sagrado que es auto-conocimiento del y en el cosmos y del y en el hombre. Diálogo, hermenéutica, interpretación, adivinación. Mi interés es resaltar la importancia que las concepciones astronómicas ha tenido en el desarrollo de la filosofía del egipcio y el sirio, así como el preocuparse de manera crítica por fenómenos como la adivinación, y cómo ésta se relaciona con la comprensión de ambos de la causalidad y el destino; o dicho de otro modo, cómo la comprensión de la causalidad les permite profundizar, de manera crítica, en el fenómeno de la adivinación y el destino.

Por último, deseo observar, respecto a la metodología expositiva, que, del mismo modo que se hace una *segunda toma* en la filmación de una película, voy a hacer una *segunda toma*, o segundo acercamiento y reflexión, marcada como apartado II, en todos los capítulos, respecto a algunas de las nociones expuestas en el apartado I, pero desde perspectivas diferentes, más acotadas pero que también permitan profundizar y ampliar lo anterior en algunos puntos. Lo que además, en cierto modo, imita la forma expositiva (en las *Enéadas*) de Plotino.

En lo concerniente a los términos en griego y la transliteración de los mismos: la transliteración de términos presenta un problema insoluble, por lo que acudiré a una de las convenciones posibles, que es acentuar tal como en el español y usar acento circunflejo para marcar vocal larga en la ortografía original. Tras esta introducción el término griego aparecerá una sola vez en el texto, las siguientes referencias siendo una transliteración del mismo.

1. Antecedentes.

Los cielos: ámbito sagrado desde la más remota antigüedad.

No ha habido cultura antigua, desde tiempos prehistóricos, que, al menos desde sus primeras expresiones, no recurrieran a la vasta imaginería celeste como expresión de lo sagrado. De acuerdo con Nicholas Campion¹, tan pronto como encontramos herramientas con la suficiente sofisticación técnica para llevar a cabo diversas labores cotidianas, podemos esperar que sus usuarios encontrarán en el cielo una fuente de propósito y significado; y los intérpretes de esta experiencia sagrada que se expresa en los cielos habrían sido los primeros elaboradores y narradores de mitos. Evidencia de esta experiencia de un mundo vivo, caracterizado por un orden rítmico fundamental del cual el hombre es parte, serían los enterramientos ceremoniales orientados astronómicamente así como los huesos de animales con marcas talladas que se corresponden con observaciones del ciclo lunar, incluidas las llamadas ‘Venus de Laussel’, también exhibiendo marcas talladas, las cuales figuras podrían representar a alguna diosa celeste o bien a ambas luminarias, el Sol y la Luna. Igualmente en la cuevas de Lascaux se encuentran representaciones de las Pléiades, imagen que, sugiere Campion, puede interpretarse como el documento más antiguo que expresa una necesidad ritual de comunicación con, o viaje a, las estrellas. Las Pléiades, junto con la constelación de la Osa Mayor, formaban parte del conocimiento astronómico del Paleolítico, el cual sería la base del desarrollo de los grandes monumentos de piedra o megalitos que presenciaría la Edad del Neolítico, todos ellos conformados de acuerdo con diferentes alineamientos astronómicos.

Este legado, a su vez, desembocaría en la Edad de Bronce en una preocupación cada vez mayor por calendarios más detallados y exactos y sistemas de adivinación más precisos que permitan la comunicación con las entidades divinas que se expresan en los fenómenos estelares. Los calendarios cumplían dos funciones, una secular y la otra sagrada, ambas íntimamente ligadas: el ordenamiento de la vida pública y civil (mercado, agricultura, la guerra, etc.) y la celebración de los rituales religiosos (diarios,

¹ Campion, Nicholas. *THE DAWN OF ASTROLOGY*. A Cultural History of Western Astrology. Continuum Books. UK, 2008. Pag. 2. Para una posición más moderada y cautelosa, o poco comprometida y proactiva: Hoskin, Michael. *ASTRONOMÍA PREGRIEGA*; en *Astronomía y Astrología. De los orígenes al Renacimiento*. Editado por Aurelio Perez. Ediciones Clásicas. Madrid, 1994.

mensuales o anuales). La observación del calendario era necesaria para la realización de la voluntad divina; había una obsesión por mantener el tiempo en orden, de propiciar éste (lo que a su vez aseguraría el orden y bienestar político y social), responsabilidad encargada al hombre por las divinidades. La continua devoción de cristianos, judíos, musulmanes, budistas e hinduistas –entre otros- para con los calendarios sagrados basados en la estricta observación del sol y la luna, observa Campion, sugiere que el elemento astral en las grandes religiones modernas es profundo, si bien, generalmente olvidado.

Los grandes desarrollos religiosos de la Edad de Bronce en adelante son la consecuencia de lo que Campion llama una *teología del medio ambiente* (“environmental theology”²), enraizada, podríamos decir, en los cielos, los cuales, a manera de espejo, proveen el correlato del drama social y político:

If we extend this notion of the absolute unity of physical and metaphysical into cosmology and politics then we have a cosmic state, to describe societies in which the earthly system is thought to be inseparable from the celestial. When political power is vested in the sky deities, or in a sky goddess or god, then we have a republic of heaven.³

Babilonia, Puerta de los Dioses, representaría, como ninguna otra cultura (más aún que Egipto), la civilización estelar, el matrimonio de los cielos y la tierra.

Babilonia y la adivinación celeste.

La tradición mesopotámica de adivinación celeste, donde la ecuación astros = dioses ocurre desde sus orígenes, fue desarrollada y practicada desde la fase histórica llamada Babilonia antigua (refiriendo al primer imperio) hasta el tiempo de los Seléucidas (tras la conquista de Alejandro), comprendiendo un período de tiempo muy amplio (que en última instancia se extiende hasta los primeros siglos de nuestra era). Hay registros de observaciones astronómicas desde el tercer milenio a.c., si bien colecciones más formales de augurios y tablas astronómicas preservadas datan la mayoría del primer

² Cf. cap. 2, op. cit. pag. 15.

³ Ibid. pag. 34.

milenio, principalmente del siglo séptimo. La relación entre lo divino y lo humano es muy compleja en el pensamiento mesopotámico, para quienes la adivinación es el producto de la beneficencia y cuidado de los dioses por su creación. La necesidad, por parte de los hombres, de la protección y el amor de los dioses, tal como se expresa en los himnos de alabanza, rezos e invocaciones, se complementaba con la necesidad que tienen los dioses de los hombres como siervos, para la construcción y custodia de sus templos, su alimentación y el vestido de sus estatuas.

La abundante correspondencia preservada del llamado imperio Neo-Asirio, atestigua la importancia de los adivinos en las cortes reales quienes aconsejaban al rey respecto a los portentos expresados por los fenómenos celestes⁴; igualmente el colegio de adivinos era el experto encargado de realizar los exorcismos correspondientes para así evitar, por medio de rituales preventivos, aquello advertido por los dioses, principalmente para el reino o la persona del rey, u otro miembro importante de la corte; con el paso del tiempo estas prácticas se extenderían hasta el ciudadano común. Cabe señalar que las prácticas de estos adivinos-exorcistas no eran exclusivamente –las llamaríamos ahora- mágicas, sino también –continuando con el lugar común que examinaremos más adelante- religiosas; es decir, la celebración de festivales y servicios de culto. Como señala Rochberg⁵, si bien la “tradición escolástica cuneiforme” produce textos de diversa forma, intención y tema, por ejemplo, textos mágicos, textos adivinatorios, mitológicos, religiosos, etc., estas designaciones de género responden a una conveniencia moderna, no a designaciones encontradas en los textos mismos. El rey Sargón de Akkad, por ejemplo, reporta que mientras se hallaba en camino a Urartu hubo un eclipse lunar; el auríspice, quien, como era costumbre acompañaba al rey en su campaña, fue llamado para interpretar el evento y el rey no continuó hasta asegurarse que el fenómeno celeste auguraba victoria para él⁶.

⁴ También se practicaba, en conjunto con la adivinación celeste, muchas otras formas de adivinación, a las cuales no me referiré dado que parte del interés de este trabajo es la adivinación celeste.

⁵ Rochberg, Francesca; *HEAVEN AND EARTH. Divine – human relations in mesopotamian celestial divination*. En *PRAYER, MAGIC AND THE STARS IN THE ANCIENT AND LATE ANTIQUE WORLD*. Edited by Scott Noegel, Joel Walker and Brannon Wheeler. Pennsylvania State University Press; USA, 2003, pag. 172.

⁶ Uno de los varios ejemplos que da Erica Reiner en *BABYLONIAN CELESTIAL DIVINATION*; en *Ancient Astronomy and Celestial Divination*. Edited by N.M. Swerdlow. MIT Press, Massachusetts, 1999; pag. 24. Respecto a la adivinación celeste, ver también: Erica Reiner. *The Uses of Astrology*. Journal of the American Oriental Society, Vol. 105, No. 4 (Oct. - Dec., 1985), pp. 589- 595, y Francesca Rochberg. *THE HEAVENLY WRITING*. Divination, horoscopy, and astronomy in mesopotamian culture. Cambridge University Press; USA, 2004.

Comúnmente los pronunciamientos adivinatorios que encontramos en el manual oficial titulado *Enuma Anu Enlil*, son formulados textualmente en términos de oraciones condicionales de la forma: “si *x* ocurre en los cielos, entonces *y* ocurrirá en la sociedad humana”⁷. Respecto a estas proposiciones observa J. Botero que están “todas uniformemente construidas sobre el mismo modelo gramatical, de una *prótasis* (condicional), que contiene un *presagio*, seguida de una *apódosis* (respuesta a la *prótasis*), donde se señala el *oráculo* consiguiente”⁸. Y precisa Rochberg: “omen texts set the ominous phenomena and the events indicated by them in relation to one another in the manner of conditional probabilities, where the occurrence of an event is expected if it is established that another event has occurred (or will occur)”⁹. Los presagios celestes –continúo con Rochberg- son una instanciación de la idea de correspondencia entre dos dominios cosmológicos, el cielo y la tierra. La *prótasis* y la *apódosis* son una expresión de las relaciones recíprocas, para la cultura mesopotámica, entre el cosmos y la sociedad, la cual no es independiente de la agencia divina. La relación entre hombres y dioses es dialógica y dinámica: de comunicación, participación e interdependencia, no de un determinismo cerrado; es decir, el destino es negociable, si bien de acuerdo con ciertas reglas. Por ello, como sugieren la mayoría de los especialistas: “Perhaps a better formulation of a Babilonian omen statement, then, would be *if x, then y, if and only if not z*”¹⁰.

Los “siete dioses de los destinos” que determinan la “naturaleza de las cosas” y establecen los “designios cósmicos”, son vistos como aquellos que tienen el poder de tomar decisiones y dar órdenes, de manera similar, ya lo había observado Campion, al rey, quien legisla la vida. Estas metáforas políticas se hallan ya en la mitología sumeria que representa la asamblea de dioses, tomando decisiones, presididos por un rey; los nombres de las divinidades van compuestos por las palabras “señor” o “regente de”. El paralelo entre las listas de presagios y las colecciones de precedentes legales con sus juicios y veredictos, señala Rochberg, es muy sugestivo a la luz de los rezos y encantamientos que se refieren a los dioses como los que “toman las decisiones” dando así signos a la tierra; diversas regiones de ésta serán regidas por deidades designadas. La

⁷ Aquí sigo a Rochberg; op. cit., pag. 172.

⁸ Botero, Jean. *La religión más antigua: Mesopotamia*. Editorial Trotta. Madrid, 2001. Pag. 204.

⁹ Op. cit., pags. 1771, 178.

¹⁰ Ibid. Pag. 183.

misma palabra akkadia para presagio es *purussu*, que significaría “decisión legal” o “veredicto”. Hago estas observaciones pues, como veremos más adelante, el origen etimológico de la palabra y noción de causa, para los griegos, será precisamente jurídico. Además, las metáforas políticas con que se piensa a los fenómenos celestes, no exclusivas de la cultura mesopotámica (piénsese en Egipto) hallarán eco en el pensamiento filosófico griego, por ejemplo, *Las Leyes* de Platón.

La comunicación entre lo humano y lo divino en la forma de la adivinación es vista como parte original de la estructura del mundo; los presagios celestes son coextensivos con la creación de éste: cuando los grandes dioses crearon la tierra y los cielos, hicieron manifiestos los signos celestes, fijaron las estaciones, establecieron las posiciones de los cuerpos celestiales, dividieron los cursos de las estrellas a sus semejanzas y establecieron las constelaciones, de acuerdo con la tabla 22 del *Enuma Anu Enlil*. Pero la tierra y los cielos no son ámbitos separados, sino unidos. Hay una preeminencia del motivo de la ligadura o vínculo que les acopla; motivo cosmológico llamado *durmahu*, una cuerda robusta hecha de cáñamo. Este vínculo cósmico simbolizado como una cuerda es a su vez un símbolo de poder, de control y autoridad de la deidad en cuyas manos descansan estas cuerdas. Dada entonces esta simetría entre los cielos y la tierra, los textos hablan de “elementos correspondientes de partes celestiales y terrestres del universo”, vínculo que posibilita y asegura la adivinación, y noción que prevalecerá en la ideas griegas de correspondencia (cf. Plotino y Proclo). Botero llama a la adivinación celeste “deductiva”, como aquella que se deduce a partir de signos y en la que interviene también un elemento técnico, a diferencia de la adivinación “inspirada” directamente por una divinidad; esta categorización predomina en los estudios sobre la adivinación en la antigüedad pero sería ya conceptualizada y discutida de modo similar, como veremos más adelante, desde filósofos como Jámblico¹¹. Para Botero, esta “imaginación” que es la adivinación, les habría sido facilitada a los mesopotámicos por su propio tipo de escritura, la cual, junto con la palabra, es caracterizada por Botero como “realista”, pues coincide, interpreta el francés, “con una antigua convicción propia de la cultura local, a saber, la identidad real de las cosas y su expresión. Según esto, dibujar un pez o articular su nombre, es “realizar” o darle la existencia:

¹¹ Si bien estas ideas acerca de la adivinación ya se encuentran (al menos en cierto sentido), con anterioridad, en Platón. Botero, op. cit. pags. 204, 205. Cf. Bloch, Raymond. *LA ADIVINACION EN LA ANTIGÜEDAD*. FCE, México; 2002. Y Flaceliér, Robert. *Adivinos y oráculos griegos*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Argentina, 1993.

esa identidad fundamental de la “producción” y la escritura. A su manera, el escriba *hacía = producía* lo que escribía. Admitimos y comprendemos así mucho mejor el nacimiento y el uso obstinado de esta extraña adivinación deductiva por poco que la relacionemos con la escritura en su estado primero como *escritura de cosas*, pues no nació naturalmente *con*, sino *de ésta*.¹²

Hay, pues, una profunda analogía entre creación y escritura: al cielo estrellado manifestando los fenómenos estelares se le llamaba “escritura celeste”. Los dioses escriben en los cielos por medio de los astros, plasman mensajes acerca de las cosas, al tiempo que las hacen (recuérdese lo que se dijo más arriba respecto a que los presagios celestes son coextensivos, o simultáneos, con la creación del mundo). Esta idea de la “escritura celeste” reaparecerá en Plotino (si bien, desde luego, explicada de modo diferente; al igual que los otros ejemplos paralelos mencionados más arriba).

Sin embargo, las causas o razones de la regularidad astronómica de estos designios nunca fue expresada en términos de una ley natural (en la acepción moderna del término, me permito añadir; lo mismo aplica para la mención de “causas” o “razones”). No podemos suponer, asevera Rochberg, que los patrones observados en la naturaleza tuvieran para los mesopotámicos un comportamiento similar a una ley, a menos que por ley se entendiera la regencia y juicio de los dioses. Es decir, no se trata de un cosmos mecánico:

The instrumental role of the gods manifested in natural phenomena reflects the nonmechanistic character of the Mesopotamian cosmos. Even in the context of the mythological “designs of heaven and earth”, which suggests a fixed structure of the world, the designs were drawn by gods who were never conceived as simply setting things in motion only to step away and leave the machinery running, but as active participants in the world. Within such a cosmology, signs in nature, produced by gods, cannot be viewed as occurring out of deterministic necessity. But the most compelling evidence against determinism in Babylonian divination and cosmology was the viability of apotropaic ritual action for

¹² Op. cit. pags. 205-207.

dispelling bad omens. This further dimension of Mesopotamian divination, the human response to an omen's meaning, is entirely what one would expect of a system conceived fundamentally as communication between divine and human.¹³

Tales rituales apotropáicos, llamados –en una traducción aproximada- “para deshacer” (*namburbu*), podían ser realizados por los sacerdotes o bien hasta por los mismo dioses. Reportes de estas acciones rituales abundan también en los textos. Sin embargo, cuando estos no eran realizados, o bien no se obtenía la cancelación, las consecuencias predichas entonces eran vistas como inevitables; es decir, unas veces era posible evitar el desastre, ya sea por la acción ritual o por la misma voluntad de los dioses de intervenir a favor, y otras no, ya sea por que no se hizo el ritual apotropáico o bien este no fue bien realizado, o esto no fue suficiente. Queda resaltado así que en la adivinación celeste babilónica, la adivinación no es solamente un recepción pasiva de una información que me indica algo determinado de manera inmutable, sino que tiene un carácter participatorio que implica un diálogo con las divinidades. En esta forma de adivinación celeste o comunicación, el propósito, como observa Champion¹⁴, no es comunicarle al rey qué es lo que va a suceder, sino qué es lo que debe hacer, cómo actuar. Esta forma de adivinación ciertamente podía ser predictiva, pero fundamentalmente gerencial o directiva.

Astronomía y mitología en la Grecia antigua.

Tema de enorme desacuerdo académico, el origen y práctica de la astronomía griega es un tópico que ha suscitado las más diversas interpretaciones –en el mejor de los casos- y que ha sacado a relucir los más acendrados prejuicios –en el peor de los casos- sobre las relaciones y las delimitaciones entre ciencia, religión, magia y filosofía; sobre todo concerniente a un punto tan sensible como la relación entre astronomía y astrología, los cuales términos, en realidad, para los griegos, igual que para los babilonios, generalmente son intercambiables (y tan “tardíamente” como en el caso de Ptolomeo¹⁵),

¹³ Op. cit. pag. 182.

¹⁴ Op. cit. pag. 48. Respecto a la adivinación celeste o astrología babilónica, ver caps. 3 y 4.

¹⁵ y de hecho, hasta el Renacimiento. Ptolomeo, al inicio del *Tetrabiblos*, define dos aspectos de la ciencia de los astros concebidos como complementarios, además de haber numerosos entrecruces donde no es posible distinguir nítidamente tales: la astronomía, o comprensión de las formas matemáticas que realizan

ambos refiriendo al conocimiento acerca de los astros. Aristóteles, a quien apenas mencionaremos en este trabajo, se referiría al estudio matemático de los cielos, en su *Física* (193b26), directamente con el término *αστρολογία* – astrología. Si bien ya los poetas más antiguos de Grecia habían designado con nombres mitológicos a algunas estrellas y constelaciones, para algunos especialistas, antes de Platón no había entre los griegos una conciencia tan clara acerca de la divinidad de los cuerpos celestes como la que tenían babilonios y egipcios. Aseveraciones que, me parece, convendría contrapesar con las ideas expuestas más arriba respecto a la astronomía prehistórica (y con lo que los siglos inmediatamente posteriores, mejor documentados, han referido) y que me pregunto cuánto dependerán de la ecuación “conciencia de” con el incontestable testimonio escrito de ello¹⁶, o simplemente, con aquello más obvio. Por ejemplo, algunos especialistas aducen que, dado que no hay evidencia de que los griegos rindieran culto al Sol o a la Luna, la divinización de los astros es consecuencia de una influencia externa, y se cita la afirmación en este sentido de Aristófanes¹⁷. Sin embargo, desde tiempos arcaicos se hace una relación mítica entre las luminarias y divinidades (Helios y Selene).

No obstante, parece haber cierto consenso de que antes del primer milenio a.c. las actitudes de los griegos respecto a los cielos y cuerpos celestes es harto desconocida; si bien hay evidencia de relación con culturas orientales, con avanzado conocimiento astronómico, en el período Micénico hacia el final del segundo milenio. Existen algunas evidencias también importantes respecto a las orientaciones de los templos y otras construcciones para con el sol, la luna y quizás algunas estrellas, lo que pudiera referir a una tradición anterior común con los constructores megalíticos. Tanto las doce labores

las revoluciones de los astros, y la astrología que observa los cambios que dichos movimientos producen en las cosas de acuerdo a las características esenciales de los astros. Cf. Cap. 4, *ASTROLOGY*. En *GREEK SCIENCE OF THE HELLENISTIC ERA*. A Sourcebook. Irby-Massie, Georgia L. y Kreysler, Paul T. Routledge. NY, 2002. Los autores explican al final de la introducción que los griegos usaban la misma palabra –astrología- para designar tanto a la astronomía como a la astrología y exponen en capítulos separados los textos seleccionados como muestras de ambas disciplinas en el período presentado.

¹⁶ Perez, Aurelio. *MITO Y ASTROLOGIA EN GRECIA: UN VIAJE CON RETORNO*; en *Religión, Magia y Mitología en la Antigüedad Clásica*. José Luis Calvo Martínez (ed.). Universidad de Granada. Granada, 1998. Pag. 139. Una posición más conservadora y en la línea de pensamiento que relaciona la divinización de los cielos por parte de los griegos como una influencia, o una (indeseable) intromisión, de “Oriente”: Nilsson, Martin P. *The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies*. The Harvard Theological Review, Vol. 33, No. 1 (Jan., 1940), pp. 1-8 Published by: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School. Igualmente (si bien más conservador aún y lleno de desprecio para con las *supersticiones bárbaras*): Cumont, Franz. *ASTROLOGÍA Y RELIGIÓN EN EL MUNDO GRECOROMANO*. Edicomunicación. España, 1989.

¹⁷ Cf. nota 36.

de Hércules como la alusión reiterada en los mitos a los doce dioses Olímpicos pueden tener su origen en el ciclo solar anual y en un calendario sagrado respectivamente, lo que además en este contexto histórico es una redundancia: el calendario, desde sus orígenes remotos, es, o tiene una función sagrada. Homero, por ejemplo, reconoce por sus distintos nombres a la Osa de las culturas noreuropeas que es llamada por los babilonios la Carroza. La descripción de estrellas representadas en el escudo de Aquiles que se hace en la *Iliada* parece haber sido tomada directamente del babilonio *Himno a los dioses de la noche*. Del mismo modo Hesíodo parece haber estado familiarizado con el *Enuma Elish*, así como es posible hacer una comparación estrecha entre *Los Trabajos y los Días* y los llamados diarios babilonios (los cuales correlacionan fenómenos meteorológicos con las estrellas) y el *Mul Apin*. *Los Trabajos y los Días* combina una teoría acerca de los ciclos históricos con reglas específicas para alinear u ordenar la vida propia con los ciclos celestes; considerarlo como un mero calendario agrícola, señala Champion, sería reducir su significado y desplazarlo de su contexto: “a numinous context in which the good citizen’s overwhelming duty was respect for the immortal gods”. Apunta también que frente al decline moral que las sucesivas razas de hombres ha supuesto (y este será el amplio contexto político respecto al cual pensarán los griegos interesados en ello la necesidad de imitar el orden de los cielos para asegurar el orden político), dado el excesivo orgullo humano, de alienación con el cosmos, se puede recurrir a la guía del mismo para restaurar la armonía:

Following the introduction to the history of the world, and how it came to its current sorry state, the greater part of *Works and Days* is given over to ordinances on correct behaviour for individuals, a guide to cosmic etiquette.

Correct timing was rooted in the religious observance that time and space were intimately integrated in a single organic whole. Above all it was considered vital to show due respect to the gods and avoid the offence, which would be committed if the natural order, which they had created for humanity’s benefit, was ignored or abused.¹⁸

¹⁸ Op. cit. pags. 135 y 136.

“Feliz y dichoso”, nos dice Hesíodo, “el que conociendo todas estas propiedades de los días trabaja sin ofender a los Inmortales, consultando las aves y evitando transgresiones”(826)¹⁹. Las propiedades particulares de cada uno estos días las deriva Hesíodo de su posición en el calendario lunar, estableciendo días propicios para numerosas actividades²⁰.

Es muy poco lo que sabemos con certeza acerca del conocimiento y práctica astronómica de los pitagóricos²¹, si bien me parece que hay un amplio consenso en que esta disciplina de alguna manera tenía un lugar central entre los intereses de los mismos. Respecto a los pensadores presocráticos, en términos generales, los motivos celestes y cósmicos (y las nociones asociadas de orden, regularidad, inteligencia y racionalidad de éstos) son suficientemente conocidos, así como en específico el papel también central que los intereses astronómicos tuvieron entre varios de ellos, estableciendo un contexto de pensamiento que, aunado a la profunda y considerable influencia que el sofisticado conocimiento astronómico mesopotámico (de “los caldeos²²”) tuvo entre los griegos²³ (a la que habría que sumar la de los egipcios; e incluso de los persas), conjugado con el innegable genio helénico, desbordaría en las grandes concepciones cosmológico-astronómicas de Platón, Eudoxo, Aristóteles e Hiparco a partir de siglo quinto. Durante ya poco más de un siglo de estudio sobre la astronomía/astrología antigua, se ha vuelto

¹⁹ Hesíodo. *OBRAS Y FRAGMENTOS*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid, 1997.

²⁰ Aurelio Perez, a diferencia de Campion, se muestra un tanto cauto respecto a derivación del calendario lunar de los días de Hesíodo. *La doctrina de las estrellas: tradición histórica de una ciencia*; en *Astronomía y Astrología. De los orígenes al Renacimiento*. Editado por Aurelio Perez. Ediciones Clásicas. Madrid, 1994. Pag. 6.

²¹ De acuerdo con Robin Waterfield, Filolao, ya alrededor del 430 b.c. conocía la división en doce partes del Zodíaco. Waterfield, Robin. *The evidence for astrology in classical greece*. En *CULTURE AND COSMOS. A Journal for the History of Astrology and Cultural Astronomy*. Vol. 3, No. 2. Autumn/Winter 1999. Bristol, UK; pags. 4, 8 y 9.

²² Término que genéricamente durante varios siglos se usará para designar a los astrónomos en la cultura grecoromana.

²³ Un tema de enconada controversia, sobre todo respecto a -podríamos decir- *qué tanto y cuándo*. Ver: Albright, William F. *Neglected Factors in the Greek Intellectual Revolution*. Proceedings of the American Philosophical Society, Vol. 116, No. 3 (Jun. 9, 1972), pp. 225-242. American Philosophical Society; Clarke, Leonard W. *Greek Astronomy and Its Debt to the Babylonians*. The British Journal for the History of Science, Vol. 1, No. 1 (Jun., 1962), pp. 65-77. Cambridge University Press on behalf of The British Society for the History of Science; Rochberg-Halton, F. *ELEMENTS OF THE BABYLONIAN CONTRIBUTION TO HELLENISTIC ASTROLOGY*. Journal of the American Oriental Society, Vol. 108, No. 1 (Jan. - Mar., 1988), pp. 51- 62; Rochberg-Halton, F. *New Evidence for the History of Astrology*. Journal of Near Eastern Studies, Vol. 43, No. 2 (Apr., 1984), pp. 115-140. The University of Chicago Press. También: Beck, Roger; Capítulo 2 - Origins and Types of Astrology. *The Transfer of Astrology from Babylon. The Pseudo-History of Astrology*; en *A Brief History of Ancient Astrology*, en BLACKWELL PUBLISHING. BLACKWELL PUBLISHING. USA, 2007. Para una interesante discusión al respecto en un contexto más amplio: *Alien Wisdom. THE LIMITS OF HELLENIZATION*. Arnaldo Momigliano. Cambridge University Press. Bristol, 1975.

una opinión consensual, profundamente cuestionada con sugerentes señalamientos en la última década o dos, que la astrología aparece o inicia en Grecia con la apertura de una escuela dedicada a esta disciplina en Cos en el 280 a.c. por Beroso el “caldeo”. Esta idea supone una noción moderna que distingue tajante y maniqueamente la astronomía de la astrología y rechaza, o aminora, la influencia de la tradición babilónica (la cual, para tiempos de Platón, tenía una antigüedad de más de quince siglos). Cabe contrastar la figura de Beroso con la de Metón, otro famoso astrónomo griego, en honor a quien se nombró el ciclo de 19 años, o ciclo metónico, en el que se armonizan los ciclos solares y lunares, aún utilizado para la predicción de la ocurrencia de eclipses. Sabemos que de hecho este cálculo era conocido con mucha anterioridad por los babilonios y la evidencia sugiere fuertemente que ésta es la fuente de Metón. Por otro lado, Metón aparece como personaje en la comedia de *Las Aves* de Aristófanes (escrita en el 414), lo que indica que era una figura bien conocida en Atenas. Plutarco, en su *Vida de Alcibiades* (17) y *Vida de Nicias* (13), nos narra que, poco antes de la partida de la expedición ateniense contra Sicilia (la cual resulta en un desastre para los atenienses y contribuye como factor en la derrota de la Guerra del Peloponeso) Metón simula locura, incendiando su casa, consiguiendo así que él y su hijo, quien tendría que quedarse a cuidar a su padre, eviten participar en la expedición. Plutarco nos dice que fue por su conocimiento astronómico que pudo prever la catástrofe²⁴.

Será también a partir de siglo quinto la época en la que se desarrollará la medicina hipocrática, que en una versión muy diferente a la del cosmos babilónico, verá en la enfermedad un desbalance entre el cuerpo y el medio ambiente cuya causa es el movimiento de los astros. El modelo estacional de la relación hombre-cosmos será el mismo en el que se basarán los tratamientos y remedios; modelo que pervivirá en la medicina medieval y renacentista y sus teorías de los humores y los temperamentos.

Platón: breves rasgos de una filosofía astronómica y una astronomía filosófica.

Comentaristas antiguos nos refieren que Platón fomentaba activamente entre los astrónomos de su tiempo la formulación de teorías o modelos astronómicos que pudieran dar una explicación de los movimientos de los planetas²⁵. La enorme

²⁴ Referencia en Waterfield, op. cit. pag. 10.

²⁵ Referencias en Lisi (infra.) y Waterfield, op. cit.

importancia que tiene para Platón la astronomía es atestiguada por el lugar que ocupa en el currículum de preparación del filósofo en la *República* (VII, 528e); mas no se trata exclusiva ni primariamente de un interés teórico, sino fundamentalmente acerca de las implicaciones políticas y éticas supuestas en la astronomía por Platón. Francisco Lisi subraya:

La doctrina astronómica del ateniense aparece a la manera de relatos míticos y se tiende a considerarla aparte de la ontología, la ética y la política. En el mismo Platón, sin embargo, son abundantísimos los textos que ponen en conexión los fenómenos astronómicos con la ética y la política, desde una perspectiva que actualmente consideraríamos astrológica.²⁶

Lo que Lisi llama, provocadoramente, astrología en Platón, refiere a la identidad ya señalada y que deseo nuevamente subrayar, entre astronomía y astrología en la antigüedad (Lisi hace referencia también a las definiciones de Ptolomeo – Cf. nota 29); si bien, con la connotación, como observé más arriba en la Introducción, de una astronomía que remite a causas que corresponden al alma permitiéndole al filósofo conocer fines últimos revelados en las revoluciones del intelecto en el cielo, pues las circunvoluciones de su pensamiento y alma son afines a éstas, y así, “tras aprender a conocerlas y participar de la rectitud natural de los razonamientos pudiéramos poner en orden nuestras errantes revoluciones imitando las de la divinidad” (*Timeo*47c).

De los tres diálogos más importantes, en lo que a la concepción astronómica del ateniense se refiere (la *República*, el *Timeo* y las *Leyes*), dos de ellos -*República* y *Timeo*- hacen una descripción astronómica extensa y específica (y en cuyos detalles no abundaré salvo algunas breves observaciones generales). En *República*, en la narración mítica conocida como *el mito de Er*, al final del diálogo, se describe un “viaje” post-mortem del alma a través de las esferas planetarias, presentándose un panorama cosmológico general (616b,c). Se describe el orden y la estructura compuesta de las esferas, el armazón cósmico entero unido por una luz recta que atraviesa de arriba abajo el cielo y la tierra, como un pilar; en el centro se encuentran los extremos de sus hilos,

²⁶ Lisi, Francisco. *ASTROLOGÍA, ASTRONOMÍA Y FILOSOFÍA DE LOS PRINCIPIOS DE PLATÓN*; en *Astronomía y Astrología. De los orígenes al Renacimiento*. Editado por Aurelio Perez. Ediciones Clásicas. Madrid, 1994. Pag. 89. En este apartado seguiré en buena medida la concisa y clara exposición que hace Lisi sobre la concepción astronómica de Platón.

que extendiéndose del cielo a la tierra unen al universo (616c-617a). Es notable el parecido con la *durmahu* mesopotámica, la cuerda robusta, vínculo cósmico que une la tierra y los cielos. Este pilar de luz representa el alma del mundo que aparece en el *Timeo*. Es el movimiento de las esferas lo que ocasiona el tiempo –la música de las esferas celestes provenientes de las sirenas localizadas en cada esfera- el cual se corresponde con el destino cantado por las parcas en himnos al pasado, al presente y al futuro: los lotes que eligen las almas como vida durante su encarnación; destinos entonces que corresponden al orden del cosmos, revelándose una íntima relación entre el aspecto ético y el cosmológico en la filosofía platónica.

La relación de estos pasajes de la *República* con la compleja descripción cosmológica del *Timeo*, que narra la creación del cosmos, ha sido ya notada por numerosos comentaristas. En dicha narración, el cosmos, creado de forma esférica de acuerdo con proporciones geométricas, recibe el movimiento de rotación, el más apropiado para el *nous* y la *frónesis* que gobernarán providencialmente al cosmos (32c-39e) (motivo -la rotación- que comentarán Plotino y Jámblico). Al centro de la creación, mas también extendida por todas partes, es colocada el alma del mundo que se encargará de animar el cosmos. Siguiendo su modelo –las formas- el demiurgo o creador hace el tiempo como imagen eterna que avanza según el número, imagen de las ideas eternas; para esto son creados los planetas. El tiempo se conforma por las revoluciones de las esferas astrales. El demiurgo coloca el Sol para que iluminando todo el cielo los seres vivientes participen del número aprendiendo de las revoluciones; lo mismo con la Luna y los demás planetas: sus caminos errantes son números que también han de ser observados por medio de números. El alma, pues, conformada por los mismos principios ontológicos que el cosmos, da origen a las órbitas celestes y es principio del movimiento rotativo del universo. Toda esta imaginaria, como señala Lisi, no hace sino resaltar la estructura geométrico-musical del mundo; el orden celeste es una armonía musical, en donde el ordenamiento armónico del mundo sublunar es análogo al de la esfera de las estrellas fijas, la llamada revolución de “lo mismo”:

El movimiento de los planetas es una manifestación mediada del orden eterno del mundo ideal [representado por la esfera de las estrellas fijas]. La bóveda de las estrellas fijas actúa también como medio entre la esfera planetaria y el mundo noético. Ésta, a su vez, media entre el mundo sublunar y el de las estrellas fijas.

El texto ofrece un ejemplo concreto de cómo Platón se representaba su ontología derivativa.²⁷

Ontología derivativa, la cual, si entiendo correctamente, es plasmada por el hecho de que los planetas, como mediadores y creadores del tiempo (el cual tiene así un carácter de principio organizador), en su devenir, determinan el devenir concreto de lo que acontece en el mundo sensible o mundo sublunar. Además, esto ocurre de acuerdo con las leyes del destino, las cuales son explicadas por el demiurgo a las almas cuando les muestra la naturaleza del universo. Éstas determinan que para todas las almas hay un nacimiento; cada una de ellas relacionada con una estrella. La naturaleza humana, enseña el demiurgo, es doble. Tras la encarnación del alma surgen las sensaciones, los sentimientos, los deseos. Si el hombre los puede dominar, ha de vivir en justicia. El alma que viva su vida de manera virtuosa habrá de volver a su estrella correspondiente y tiene allí una vida feliz. Para el alma que no domine su vida instintiva, sus desgracias no habrán de terminar hasta que obedezca a la parte noética de su alma y domine la inferior por medio de la convicción y la voluntad de recuperar la forma del primer y mejor estado. Tras dictar esta ley y para que la responsabilidad del mal que acaezca a las almas una vez encarnadas sea única y exclusivamente propia, el demiurgo distribuye a las almas en los diferentes cuerpos celestes y éstas eligen los lotes o formas de vida a llevar en la tierra. Deseo observar, nuevamente con Lisi, que:

Es llamativo el vocabulario legislativo del pasaje [Recuérdense los señalamientos de Rochberg acerca del lenguaje legislativo de la adivinación celeste mesopotámica]. El demiurgo parece dictar las leyes como un nomoteta. Éstas son normativas y son concebidas como una norma jurídica social[...] Unen la existencia humana con el orden de la naturaleza construido sobre la justicia, lo más importante: la conducta humana determina este orden. [...]las leyes del destino designan más bien un código penal que alguna regularidad[...]

Platón trata más bien de dar base cósmica a la ley fundamental de su interpretación política, a saber, el dominio de lo noético.²⁸

²⁷ Op. cit. pag. 99.

²⁸ Op. cit. pags. 102 y 103.

Será en el diálogo de las *Leyes*, su última obra, donde el ateniense refleje de manera más enfática la relevancia que tiene en su pensamiento la astronomía para con la educación, la ética y la política. A diferencia de los diálogos ya mencionados, aquí Platón no ofrece si no apenas algunos detalles de carácter astronómico; podemos notar que persisten los esquemas del *Timeo* y la *República* aun que se puede entrever –sigo aquí con Lisi- que considera estar en posesión de una teoría superior a las existentes: aquella discusión que en el propio diálogo *Timeo* se dice que se dejaría para un momento posterior –los lugares y causas en que son colocados los planetas- si bien no tratado en un sentido muy específico o técnico (a menos que consideremos el *Epínomis* como complemento de *Leyes*, y entonces sí hay un tratamiento más pleno que complementa –e implementa- lo anterior²⁹), sí es completado y considerado, junto con todo el estudio astronómico, como de gran importancia pues el respeto debido a los dioses celestes, y en última instancia, la comprensión y piedad acerca de la existencia de lo divino derivada del correcto estudio de la astronomía surge cuando se contempla, junto con una explicación adecuada, el orden preciso de las esferas planetarias (821c-822d). El ordenamiento celeste, por su analogía con el ámbito noético, sirve para la formación del alma del hombre. Se trata de “un tema bello y verdadero, útil para la ciudad y muy querido al dios” (821a). Los astros, al ser la primera mediación sensible, se puede deducir de ellos la estructura del “más allá” noético. Ahora, esta estructura, mediada sensiblemente, no tiene en sí una realidad sensible; es decir, no la podemos pensar literalmente como cuerpos, como cosas, ni literalmente se haya “más allá”: del mismo modo que los cielos operan una analogía, nosotros, para pensar ese ámbito por medio –valga la redundancia- de la mediación sensible, tenemos que hacer una analogía de vuelta. En todo esto parece que consiste la dimensión ética del conocimiento astronómico, pues ocupándose de las correctas doctrinas astronómicas el alma es conducida a la justicia y el equilibrio necesarios. Señala Lisi:

²⁹ Confieso que los argumentos de algunos especialistas para no considerar el *Epínomis* como auténtico de Platón, resumidos por Guthrie, me parecen muy poco convincentes (aunque carezco de toda autoridad al respecto, salvo expresar mi opinión), sobre todo si se consideran los argumentos enteramente subjetivos que se utilizaban para declarar a *Leyes* como obra tampoco genuina. En todo caso, sea una adición tardía, o más probable aún, escrito por boca –o comisión- de Platón y mano de Filipo de Opunte, preserva un distintivo –así me lo parece- espíritu platónico, y creo que efectivamente supondría un complemento y coronación de la astronomía platónica, así como una descripción más precisa e instructiva del quehacer del Consejo Nocturno. Guthrie, W. K. C.; HISTORIA DE LA FILOSOFÍA GREGA; V, Platón. Gredos, Madrid, 1990. Pags. 336-337 y 402.

La dialéctica entre unidad y multiplicidad que caracteriza a la ontología platónica puede observarse también aquí: el concierto astronómico reúne la diversidad temporal y la multiplicidad de movimientos en una armonía superior, reflejo de la unidad. El mundo surge de la unidad, como de la cuerda única surge la multiplicidad variada y ordenada de la música.³⁰

También aquí en las *Leyes* recurre la noción de leyes del destino (904c-905c), cuando el personaje del ateniense sostiene que todo lo que participa del alma cambia porque lleva en sí mismo la causa del cambio, y esto sucede según el orden y la ley del destino. En las *Leyes* Platón se preocupa de exponer que hay una inteligencia providente que ordena y legisla el cosmos: el devenir cósmico ocurre de acuerdo con una ley jurídica, y por ello lo más conveniente tanto para la comunidad como para el individuo es vivir de acuerdo con dicha ley; para conseguir esto, primero es necesario reconocerla, o en cierto modo integrarse a ella, asimilarse a ésta, y para ello un requisito indispensable es consentir y cultivar la creencia verdadera en las divinidades que se encargan de mantener el orden mencionado. La astronomía, pues, sirve tanto para desterrar la incredulidad del impío como para asimilarnos a ese orden:

que nuestros ciudadanos y también los jóvenes deben aprender de todos esos dioses celestes hasta no proferir blasfemias contra de ellos y evitar las malas premoniciones cuando con piedad les hacen sacrificios y les elevan ruegos en forma de plegaria (821c,d)

Por esto la astronomía, junto con la aritmética y la medición, serían enseñadas a todos los ciudadanos, aún cuando a un nivel no muy avanzado y con fines fundamentalmente prácticos; en el caso de la astronomía para comprender la agrupación de los días en meses y años en vistas a los festivales religiosos y otras honras a los dioses para asegurar sus favores (809c-819c) (además de la importancia relacionada con la cohesión social –amistad, recreo y placer- que producen los festivales). Habría, de hecho, un festival por cada día del año. Del mismo modo Platón subraya la importancia de tener en cuenta a los oráculos, con sus respectivas normas y regulaciones:

³⁰ Op. cit. pag. 101.

Cuando se hace una nueva ciudad desde el comienzo o cuando se reconstruye una antigua destruida, en lo que hace a los templos que deben levantar en la ciudad y a los dioses o espíritus según las cuales deben nombrarlos, nadie con inteligencia intentará cambiar lo que proviene de Delfos, de Dodona o de Amón. (738b,c)

Incluso se señala enseguida que es importante que el ciudadano esté bien informado sobre esto (aunque habría especialistas a cargo de los particulares) tanto como para que no le engañen pero para que tampoco él pase por fraudulento, pues todos, en menor o mayor medida participarían en las festividades religiosas. Respecto a los especialistas, sacerdotes y adivinos, entre otras muchas regulaciones:

En el caso de los sacerdotes, se debe proceder al sorteo, encomendando al dios que haga suceder lo que le sea grato y entregando así la decisión a la fortuna divina. Se debe someter a una prueba al que al azar haya designado en cada caso, consistente[...] ³¹Tras proveerse en Delfos de leyes acerca de todo lo sagrado e instituir intérpretes para ellas, deben practicarlas.” (759b,c)

Ahora bien, lo que viene a continuación es la prescripción y legislación de las festividades religiosas con la ayuda de los oráculos de Delfos, qué sacrificios sería mejor y preferible que la ciudad realizara y a qué dioses[...] Los intérpretes, sacerdotes, sacerdotisas y adivinos deben reunirse con los guardianes de la ley y ordenar lo que necesariamente ha de dejar inconcluso el legislador. Además es menester que lleguen a ser ellos mismos los que juzguen lo que ha quedado imperfectamente acabado. (828a-c)

Pero los argumentos astronómicos contra la impiedad, afirmando la existencia de los dioses, es más elaborado en el libro décimo. Tener las ideas adecuadas sobre los dioses nos permite vivir bien. La creencia contraria a que el cosmos está dirigido por un dios bueno y racional, para el ateniense alienta la perversidad. Es decir, básicamente, entiendo, saber que hay algo mayor, un orden y propósito mayor que el individuo, es aliento y guía para una vida virtuosa que necesariamente aporta bienestar a la comunidad; al contrario, la impiedad, al suponer que no hay nada mayor, exacerba el egoísmo en detrimento de la *polis*. La regularidad dominante de los cuerpos es prueba

³¹ Remito esta cita pues no sólo deja ver las preocupaciones platónicas respecto a la regulación del sacerdocio sino sus ideas del azar como “fortuna divina”, una designación de los dioses.

del alma que ordena el cosmos. No es el lugar de revisar el desarrollo de la argumentación platónica, la cual supera la antítesis naturaleza-ley (*nómos-phýsis*) estableciendo la preeminencia del sentido y propósito sobre el azar y lo creado, tomando por ejemplo el arte. Sigo aquí brevemente el análisis de Guthrie³²:

El arte, que incluye la ley, es el producto de la inteligencia y la inteligencia es la manifestación más elevada de la naturaleza. Se trata evidentemente de una metafísica, que, si puede probarse, tendrá efectos trascendentales también sobre la teoría ética. Nuestros jóvenes [los impíos] han tomado las causas de un modo completamente equivocado (891e), haciendo a la naturaleza inanimada anterior y al alma posterior. De aquí su error sobre la realidad de los dioses. El alma y su afín, la inteligencia y el arte, tienen que haber surgido primero y lo que ellos llaman erróneamente naturaleza es posterior y subordinado. El alma es lo verdaderamente natural, como será evidente sólo con tal de que podamos probar nuestra creencia en su prioridad. Al ser anterior, el alma es la causa de todo movimiento del cuerpo, es decir, el propósito inteligente, no el azar, es la causa primera.³³

Las demostraciones que hace Platón parten de un análisis del movimiento y llevan a los asertos, por parte del personaje del ateniense, de que el alma, al gobernar y vivir en todos los seres que se mueven en cualquier parte, gobierna también al cosmos; guía con sus movimientos todo lo que hay en el cielo, en la tierra y en el mar. Si la marcha y el curso total del cielo tiene una naturaleza semejante al movimiento, se dirá que la revolución y los razonamientos de la inteligencia, son igualmente de la misma naturaleza, por lo que hay que afirmar que un alma óptima cuida del cosmos entero y lo guía por un trayecto como ese (896-897). Respecto al alma óptima se invocará también el orden general, la regularidad y esfericidad de los movimientos celestes para mostrar que aquella es la responsable de ellos. Seguido se afirmará que cada uno de los cuerpos celestes posee su propia alma y estas almas son dioses. Es importante señalar que los dioses celestes suponen un patrimonio universal de los distintos pueblos, lo que permite superar también las objeciones de los ateos de que los dioses son un artificio humano que varía según convenciones locales. Se establece pues que la divinidad, las

³² Op. cit. pag. 377 y subsiguientes.

³³ Ibid. pags. 379-380.

divinidades rigen lo mejor posible el cosmos en beneficio de los hombres. Si bien no se alude directamente al creador, al Demiurgo (no se trata de una narración de la creación, como en el *Timeo*) sí se menciona al que cuida del universo, por el que todo ha sido dispuesto para la seguridad y bien de todo, “nuestro Rey”. La divinidad es la causa de la legislación, como se afirma desde las primeras líneas del diálogo. Y para esta divinidad es grato y le acompaña la actividad del hombre que:

Sólo aquella que refleja el dicho antiguo de que lo semejante ama a lo semejante[...] Quien, por tanto, ha de ser grato al dios debe hacer todo lo que esté a su alcance para parecerse a él y, en consecuencia, el hombre moderado es querido del dios, porque es semejante a él y el inmoderado e injusto es disemejante y diferente de él[...] La consecuencia es que [...]para el hombre bueno ofrecer sacrificios y acercarse a los dioses con súplicas y ofrendas y toda suerte de culto es, por encima de todo, decoroso y bueno, conduce a la felicidad y es especialmente adecuado, pero para los malvados es lo contrario, porque el alma del malvado es impura, mientras que la del bueno es pura y aceptar dones de manos contaminadas no conviene ni a un hombre bueno ni a la divinidad. Vano es, pues, todo el afán de los impíos por agradar a los dioses, mientras que para el piadoso siempre es oportuno. (716c-717a)

El *Epínomis* platónico (que no necesariamente de Platón, como ya se observó más arriba) apuntaría justamente los lineamientos, en términos más concretos, de las formas cúllicas, gratas al dios, de propiciar a las divinidades astrales, haciendo una referencia directa a las tradiciones mesopotámicas (“sirias”), específicamente, cabe suponer, astronómico-religiosas, como la adivinación celeste. El autor imita a los sirios, atribuyendo a cada astro una divinidad del panteón griego (987b-d). Los astros, pues, son reconocidos como seres vivos y divinos con los más bellos cuerpos y almas perfectas (981). Sus revoluciones participan de la inteligencia y el dios es la causa de esto (983b); nos participan los astros del número, proveniente del dios que salva (el *nous* que dirige el cosmos), causa de todos los bienes: la sabiduría, pues hace la virtud accesible en su totalidad al alma; la piedad, pues permite familiarizarnos con el sentimiento religioso, de acuerdo con lo expuesto, y el conocimiento pues por medio del número nos podemos familiarizar con el número en sí, además de que procura a todos los seres las estaciones y el alimento, y a los hombres procura la aplicación práctica de

los conocimientos. Los astros pueden ser considerados bien como los dioses mismos o como sus semejanzas, creadas como un medio por ellos; sus intérpretes: “And the heaven, filled full of live creatures, they interpret all men and all things both to one another and to the most exalted gods, because the middle creatures move both to earth and to the whole of heaven” (985b). Al parecer, recurre pues, en términos generales –y en un lenguaje, contexto y exposición diferente-, el motivo mesopotámico de la comunicación, de la íntima relación, entre la tierra y los cielos; relación -como enfatizará la tradición platónica posterior, tan tardía como también hermosamente en el caso de Ficino- relación, decíamos, concebida como erótica. El personaje de Erixímaco, en el diálogo platónico del *Simposio* (188b), describe a la astronomía, en su discurso, como un estudio de conexiones eróticas; una investigación sobre los movimientos de los astros y las estaciones que demuestra como los cuerpos celestes ejemplifican tanto al ordenado como indomeñable eros proveyendo la fertilidad así como las heladas, la salud y la enfermedad. El ritmo erótico todo lo permea, siendo escenificado en la bella danza de los astros.

2. Los cielos, espejo de la Inteligencia.

I

“- ¿Por qué el cielo se mueve circularmente? - Porque imita a la Inteligencia.” Así inicia Plotino el tratado *Sobre el movimiento del cielo* (II,2), donde profundiza y expande lo que Platón había expuesto en las *Leyes* (987a-899d): la rotación celeste es una imitación de la rotación metafórica de la Inteligencia¹, es decir, ésta es la causa ejemplar de la rotación celeste, y la causa eficiente de este movimiento es el Alma cósmica. El modo de este movimiento, Plotino resuelve, siguiendo en parte a Platón nuevamente (*Timeo* 36e-37a), es esférico; esto es, el Alma cósmica gira como una esfera “en sí misma” y “vuelta a sí misma”, de modo que la rotación celeste es la repercusión del movimiento psíquico del Alma. Tenemos entonces tres movimientos que en realidad conforman una continuidad y simultaneidad: la rotación celeste propiamente, la rotación metafórica de la Inteligencia, presentada así por Plotino para simbolizar ese “movimiento” de auto-conocimiento de la Inteligencia, *nous* dirigido a sí mismo como acto puro de intelección de las Formas (que se hallan en sí)²; y mediando entre estos el movimiento del Alma (cuya característica en Plotino es ser siempre mediadora). El egipcio define el movimiento del Alma que anima a la rotación celeste como “Un movimiento vuelto a sí mismo, autoconsciente, autointelectivo y vital, que en ninguna parte está fuera ni en otra parte, por razón de que debe abarcar todas las cosas. En efecto, es la parte principal del animal [el cosmos] la que lo abarca y unifica” (II,2,1,10). Este movimiento circular, “efecto de la Providencia”, se comunica al cielo por el Alma cósmica al modo de omnipresencia de que éste es capaz, imprimiendo la rotación celeste el movimiento ordenado sobre la Naturaleza (nombre que da Plotino al Alma inferior íntimamente ligada con la realidad sensible) la cual a su vez mueve a los cuerpos. Es decir, la rotación celeste es una continuidad del gran movimiento o circulación, vibración acústica musical, o proceso, de la gran danza de la realidad toda – en sus diversos grados-, desde la procesión creadora a partir del Uno y la reversión o

¹ Ver también III,2,3,25-35.

² Brevisísimamente explicado, la hipóstasis o principio de la Inteligencia (*Nous*) es identificada por Plotino como el lugar de las Formas platónicas y el Motor Inmóvil aristotélico que se intelige a sí mismo, siendo acto puro e inteligencia creadora.

vuelta hacia éste, movimiento imitado tanto como continuado a simultáneo en cada grado mencionado o nivel³.

La conformidad del cosmos con la Inteligencia es tarea de la Providencia, o es la Providencia misma.

La Inteligencia existe antes que el cosmos, no porque sea anterior en el tiempo, sino porque el cosmos procede de la Inteligencia y por que la Inteligencia es anterior a él por naturaleza y causa de él a guisa de prototipo y de modelo, siendo el cosmos una imagen de ella y existiendo y subsistiendo siempre gracias a ella. (III,2,1,20-27)

Plotino llama a la naturaleza de la Inteligencia y el Ser “el cosmos verdadero y primario”; unificado “pues no se distanció de sí mismo ni se distanció por fraccionamiento”. Toda su vida “es a la vez toda Inteligencia, pues es una vida que vive en unidad e intelige juntamente; y así, hace que la parte sea un todo y que toda parte sea amiga de ella... Y como es un Ser uno en todo punto y perfecto por doquier, se mantiene estable y no admite alteración” (III,2,1,28-35). De ese cosmos verdadero y uno viene a la existencia “este cosmos que no es verdaderamente uno”. El proceso de mediación o conformidad lo realiza, como observamos más arriba, la Providencia. El responsable último de la Providencia es el Uno-Bien, que la garantiza con su sola existencia (VI,7,39,26-27). Pero, estrictamente hablando, la Inteligencia está más allá de la Providencia (VI,8,17,5-12), la cual, propiamente, es tarea del Alma, pero del Alma entendida como *Logos*⁴ (en cierto sentido presencia o donación de la Inteligencia en el Alma). Dado que Plotino distingue dos niveles de Alma (un Alma superior o cósmica, y un Alma inferior, “introducida” en los cuerpos, o Naturaleza) y correspondientemente dos *Logoi*, hay también dos niveles de Providencia. La Providencia total o perfecta

³ Dado el carácter de proceso, de movimiento que permea vital todos los estratos de la realidad (movimiento divino, inteligible, anímico y corporal) hay que tener cuidado de no estatizar dichos estratos como una estructura cerrada y fija. “Thus what is absolutely prior by nature, the One, produces a posterior reality, intellect, in which the power of the One is expressed in structures of order and difference; intellect in turn produces, as posterior by nature to it, soul, in which the structure of intellect is expressed in a further articulation; and finally, soul produces, as posterior by nature to it, the material world, in which intelligible structures find expression in the succession of time and space”; Domenic J. O’Meara. *The hierarchical ordering of reality*; en *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge University Press. 2005. Pag. 78.

⁴ Aquí sigo a Jesús Igal en su exposición introductoria de su traducción de la *Enéadas* (ver referencia en la bibliografía), pag. lxxviii y subsiguientes.

consta de Providencia superior, o *Logos* enlazador del mundo inteligible con el sensible, y de Providencia inferior, que es un *Logos* enlazado con el anterior, ejecutor y preservador del orden cósmico⁵. Desde este punto de vista el cosmos se descompone en materia y razón, mezcla presidida por el Alma y razón que dimana perennemente de la Inteligencia, la cual razón, como Providencia, asegura el gobierno del universo por el Alma “facilísimamente por una especie de presencia”, pues el *Logos* “produce la armonía y hace una la coordinación del conjunto” (III,2,2,16-43).

En otro tratado (II,3) el egipcio retoma el tema de que el Alma gobierna providencialmente este universo de acuerdo con un plan racional (13,5-15), o *Logos*, que es el paradigma o programa siempre presente en el Alma intelectual del cosmos (Cf. IV,4,12,33-34), coordinando el conjunto. Y más adelante recalca:

expliquemos todavía qué quisimos decir con lo de que ‘el Alma gobierna el universo de acuerdo con un plan racional’...el Alma [superior] que contiene las razones generativas conoce los resultados de todas sus operaciones, porque concurrendo los mismos factores y las mismas circunstancias, deben producirse absolutamente los mismos resultados. Y el alma, tomando éstos a su cargo, o mejor, conociéndolos de antemano, a continuación de éstos ultima los siguientes y los eslabona completamente –como antecedentes, pues, y consecuentes- y de nuevo, a continuación de éstos, los antecedentes siguientes como a partir de los presentes. (II,3,16,5-30)

Es decir, el Alma cósmica, o superior, es tal pues dirige su ser, que es ser contemplación, dirige su contemplación hacia la Inteligencia, recibiendo así los *logoi*, o formas, de aquella. Esto lo escenifica, o expresa, el cosmos en la rotación de los astros, la cual naturaleza de su movimiento ha sido ya explicada. Se surte entonces el Alma y rebosa a continuación una imagen suya, el Alma generativa, o Naturaleza, la cual da forma a la realidad sensible generando los cuerpos.

⁵ Podemos decir que se trata de dos aspectos de un mismo *Logos*, del mismo modo que el Alma, en sus diversos aspectos y funciones, no deja de ser una; si bien Plotino distingue diferentes grados o sentidos en que se predica la unidad de las diferentes hipóstasis.

Para la dificultad del concepto de *Logos* en Plotino, ver Rist, J. M., *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge University Press. Londres, 1967. Cap. 7 – LOGOS.

Así pues, el Alma, presenciando este panorama de variaciones incesantes y siguiendo de cerca los quebrantos de sus propios productos, lleva una vida correspondiente y no se ve libre de velar por su propio producto como quien dio cima a su obra y se ingenió de una vez para que fuera perfecta por siempre, sino que se comporta como un agricultor que, tras sembrar o plantar está reparando constantemente todos los daños causados por temporales lluviosos, heladas prolongadas y vientos tempestuosos. (29-37)

Me interesa resaltar el papel de las esferas celestes. De hecho Plotino mismo sugiere que “se ha dado permiso” para ser realzados a los cielos estrellados “a fin de que, aun en la región del hombre, haya algo que resplandezca en ella como los astros en el cielo divino y surja de ahí la percepción de una especie de estatua grandiosa y bella”, estatua que mueva a asombro y reverencia (III,2,14,20-30). Expusimos que, digámoslo con el egipcio:

De las potencias del Alma, una, la ínfima, partió a la tierra, y, permeando el universo, está entrelazada con él. Otra, la que es sensitiva por naturaleza y susceptible de la opinión, se mantiene en lo alto, en las esferas, montada sobre la anterior y transmitiéndole de sí misma una potencia para hacerla más vital. (II,2,3,1-7)

El Alma superior, siendo identificada con las esferas celestes, o mejor aún, siendo así simbolizada, o plasmada maravillosamente, de acuerdo con el plan creador de la Inteligencia (es decir, las esferas celestes realizan una *mediación-simbolización eficiente*), hace que los astros tengan un carácter de mediadores; de *administradores*, como veremos a continuación.

Pues porque –como dice Platón- aquéllas [las esferas celestes] han nacido por obra del dios, mientras que los vivientes de acá han nacido por obra de los dioses nacidos por obra del dios... Y esto equivale a decir que el alma celeste está próxima al Demiurgo, como también lo están las nuestras, pero que una imagen de la celeste, procediendo de ella y como emanando de los seres de arriba, produce los vivientes que hay sobre la tierra. (II,1,5,1-15)

Plotino hace su interpretación del *Timeo* (41a-d) donde el Demiurgo delega en los dioses creados por él, los astros, la tarea de crear las especies vivientes restantes. Los astros generan el tiempo –de hecho, son tiempo-, que, valga la redundancia, es generación, devenir. Del Demiurgo, identificado por el egipcio con la Inteligencia, procede el Alma intelectual del cosmos, de la que participan el cielo, los astros y el hombre; a su vez, del Alma intelectual procede, como imagen suya, el alma inferior sensitivo-vegetativa (V,2,1,20-21), que es también el Alma modeladora (IV,9,3,15-16; V,9,6,19-24), y que en algunos pasajes Plotino la llama Naturaleza, como ya he señalado. Así pues, en lo que respecta al hombre, siguiendo al *Timeo*, el alma racional es creada por el Demiurgo mismo (41d-42a; 69c) y la parte inferior del alma así como la modelación de su cuerpo es encomendada a los astros, los dioses subalternos o administradores del cosmos (42d). Recuérdese la cita del *Timeo* donde se dice que las circunvoluciones de nuestra alma son afines a las revoluciones del intelecto en el cielo.

II

Para Plotino y Jámblico el cosmos entero, la realidad toda, ocurre de acuerdo con dos movimientos que son complementarios y simultáneos (en cierto sentido cíclicos); es decir, son “movimientos” que refieren a una realidad metafísica, por lo que la multiplicidad de movimientos sensibles será una imagen o expresión física de éstos: la generación, a partir de la unidad, de una cada vez mayor multiplicidad compleja y el retorno a la unidad por medio de la unificación, el mayor bien atenable para todos los seres. La existencia de la multiplicidad supone la necesidad metafísica y lógica de la existencia anterior –y por ello independiente- de la unidad, origen y fin de todo. Plotino distinguirá dos “momentos” en esta generación eterna que “comienza” cuando a partir de la unidad absoluta del Uno (Primera hipóstasis o principio) la Inteligencia es radiada como una potencialidad informe en un primer momento o procesión, para a continuación, en un segundo momento o reversión, volver la mirada en contemplación de su origen siendo informada y llenada de contenido –ser, vida e intelecto- convirtiéndose en la totalidad de la existencia. Esta segunda hipóstasis, el “conocedor conocido” (V,3,5,26-29), los “conocedores conocidos” (pues contiene en sí todas las formas en una unidad) (V,9,8,1-7; VI,7,8,27-29), es el uno-muchos (V1,8,23-27). El Uno se halla más allá del ser; la Inteligencia o *Nous* se identifica con éste y a partir de sí genera el alma, la cual, como intermediaria (V1,3,4-10), genera el cosmos visible (III,2,2,1-2; V,9,9,3-14). Si bien el Uno y la Inteligencia no se dispersan ellos mismos en las almas individuales y cosas naturales, éstas no se hallan separadas de sus causas. Hay un proceso continuo desde el primero hasta los últimos donde opera la misma ley. Cada causa productiva permanece entera en su propio lugar, mientras aquello que es producido ocupa un lugar inferior (V,2,2). Este gran orden, tanto para las causas inteligibles como para el cosmos visible, es un orden lógico de causación, no un orden en el tiempo, como señalé al inicio de este apartado. Todas las causas productivas, o generadoras, y sus efectos, en cada grado, siempre han existido y siempre existirán para Plotino. Y del mismo modo que en la naturaleza de la realidad toda existen tres principios, igualmente –necesariamente- en existen en nosotros. De hecho, si comprendemos por cosmos no solamente el aspecto sensible de éste sino también el invisible, o imperceptible para los sentidos, todo lo que está “allá” está “aquí” (V,9,13).

Como señala John Deck, el *nous* es la super-realidad del alma, siendo ambas distintas hipóstasis pero no distintos existentes⁶. La Inteligencia es el garante del alma, la cual es entonces su imagen (*eikôn*; *eidôlon*), su luz, como su trazo (V,1,3; V,1,7,39), pero, remarcando nuevamente, que el que sea su imagen no es que sea algo separado como independiente sino que son dos aspectos diferentes de la existencia; la cual es para Plotino el mundo de la experiencia común pero experimentado por diversas facultades. El ámbito de las formas o ideas (y en tanto ámbito con características propias se le puede llamar “mundo de las formas”, sin perder de vista las observaciones hechas) es una comunidad orgánica viva de seres interpenetrados, inteligibles e inteligentes donde la intelección de cada parte es el todo; es decir, se halla en auto-comprensión plena (o conocimiento en acto puro) de sí mismo, unidad en diversidad que es la más perfecta posible imagen de la unidad absoluta. Esta Inteligencia, o *Conocedor* (traducción de *nous* que privilegia Deck⁷), es el ámbito de lo plenamente real, ser paradigmático de lo sensible, ámbito de lo auto-idéntico. Siguiendo a Deck con un iluminador ejemplo –así me lo parece-, el árbol sensible, “imagen” del árbol inteligible, no es auto-idéntico. Ciertamente el árbol sensible es un árbol, pero en tanto que árbol, que es un árbol, lo reconocemos ya no sólo con los sentidos sino con la inteligencia como que es el verdadero ser árbol, el árbol verdadero que pertenece al ámbito del ser verdadero. El aserto “El árbol sensible es árbol”, nos dice lo que el árbol sensible verdaderamente es y que sin embargo no es verdadero del árbol sensible precisamente en tanto que sensible. Dicho de otro modo, el árbol sensible como sensible no es idéntico con su propio ser (pues se haya compuesto de variados materiales que se hallan sometidos al cambio y así como en un momento devino árbol, en otro dejará de ser tal):

But if the sensible tree, as known by the intellect, by the power which can know what the things are, is the tree that has true being, this indicates that Plotinus does not have two worlds, but only one. His world of true being is not, except metaphorically, a world above everyday world. It is the everyday world, not as experienced by sense, by opinion, or by discursive reasoning, but as known by the intellect, the *Noûs*, the Knower.⁸

⁶ Deck, John N. *Nature, Contemplation and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus*. Larson Publications. Usa, 1991. Pag. 49.

⁷ *Ibid.* pag. 106.

⁸ *Ibid.* pag. 110.

Por estas razones el *Nous*, ámbito del ser verdadero, e identificado por Plotino con el Demiurgo platónico del *Timeo*, es el ámbito creador, causa esencial pero presente “aquí”. Como ya se ha observado, dicha creación, o total manifestación sensible de lo auto-idéntico, es mediada por el alma. Este todo, pues, con la totalidad de lo que incluye, aparece para Plotino como ordenado providencialmente por la Inteligencia creadora. Y dado que es sin principio ni final, la Providencia que gobierna este todo consiste en su acuerdo con dicha Inteligencia, que le es anterior, no en el tiempo, sino como su causa y modelo. La ya subrayada presencia en el cosmos del ser verdadero como racionalidad es lo que el egipcio denominará *Logos* (en clara deuda con los estoicos), inteligibilidad presente en todo del *Nous* en adelante (o para abajo); es decir, será un aspectos del *Nous*, del alma y de la naturaleza⁹. El *Nous*, ser verdadero, es *logos* y contiene muchos *logoi*, seres verdaderos (VI,4); pero aquello que fluye del *Nous* es *logos*: “logos is the vehicle of something of Noûs, bringing about a presence of Noûs in its inferiors”, recalca Deck. Viniendo de la Inteligencia al alma, el *logos*, en tanto que inteligibilidad, le otorga comprensión. *Nous* suple y llena al alma de *logoi* (III,5,8,30) adecuándola para la producción del todo sensible. El alma gobierna así lo sensible de acuerdo a la racionalidad de la Inteligencia. Sin embargo el *logos*, expresión de la dualidad primera del *Nous* (uno-muchos; unidad de sujeto y objeto del conocimiento) es diferente en relación a sí mismo y produce el máximo de contrariedad, otredad: “la Razón unitaria del cosmos es una Razón unitaria constituida por contrarios, toda vez que semejante contraposición es la que constituye su estructura y, por así decirlo, su esencia” (III,2,16,50-58). Esta contrariedad es armónica, o está resuelta pacíficamente en el *Nous* y en el alma pero en el todo sensible se expresa como una guerra u oposición de contrarios que chocan y se impiden mutuamente en su desarrollo. Pero nótese que la contrariedad del *logos* es orden. El *logos* del todo opera como el gobierno de una ciudad, como un drama armónico en el que almas individuales y *logoi* son los actores. El gobierno del *logos* en el cosmos visible, gobierno garantizado por el hecho de que el alma, emisaria del *Nous* y vehículo del *logos* del *Nous*, actúa así como ser del cosmos visible, es equiparado por Plotino con la Providencia. Esta será pues, la inteligibilidad del cosmos, la presencia del *logos* en éste y su gobierno por el *logos* como representante del *Nous*¹⁰. En otro pasaje Plotino expondrá que la entidad del alma es ser la potencia de

⁹ Sigo aquí, respecto a la noción de Logos en Plotino, la clara y concisa exposición de Deck. Op. cit. Cap. 5 – LOGOS.

¹⁰ Providencia o *pronoia*.

logoi, y que cuando actúa, de acuerdo con su entidad, para con el todo sensible, actúa o actualiza sus *logoi*; es decir, al actuar sobre lo sensible produciéndolo, dicha producción es la formación racional del cosmos sensible. Para el egipcio el alma, como potencia de *logoi*, está preñada con las razones seminales del todo sensible (VI,2,5).

Considerada como el logos universal, el Alma del todo es el paradigma (V,7,1,15) y prefiguración del orden sensible; una iluminación inteligible sobre la materia (IV,3,10). Lo que el alma cósmica prefigura, el alma individual realiza de acuerdo con dicha prefiguración, como participando en una grandiosa representación teatral. El *Logos* domina así dirigiendo a la materia hacia el orden y la bondad. Para Plotino, al igual que para Jámblico, el cosmos visible es lo más bueno y bello posible. El alma, conteniendo los *logoi* de todas las cosas en el universo visible, da estos *lógoi* a todos los cuerpos del universo visible. Esta donación de *logoi* es la producción de los cuerpos, pues éstos, con su tamaño y extensión, devienen tales al allegarse los *logoi* sobre la materia trayendo consigo unidad, forma, belleza y vida (IV,7,2,22). El trazo de unidad será la impronta del *Nous* unificado y en última instancia del Uno; el trazo de la forma y la belleza será el trazo del ser inteligible y nuevamente del *Nous*; el trazo del alma, o animación, será la impronta o imitación de la vida noética (IV,3,1038-52). El Logos, pues, insiste Deck,

is reason as co-ordinated intellectual interplay, it is intellectuality in its successive involvements with multiplicity as it descends to the ultimate multiplicity of the visible cosmos. Logos is an articulation of logoi, and ordered intellectuality which appears in successive stages.

La inteligibilidad, observamos para finalizar este apartado con Deck, debe descender del *Nous*, y puede hacerlo sólo por diversificación. No puede diversificarse más allá de la unidad relativa de sí mismo como *Nous*, pero puede permanecer inteligible en la ordenación de la diversificación posterior:

Logos is the diversifying aspect of intellectuality; it is intellectuality in the devolving process of diversification[...]The progression of things from the Noûs is an irradiation of intellectuality. The soul, its higher part in the Noûs, its lower

part bringing about a reflection of intellectuality in matter, is a vehicle for the diversifying intellectuality, the logos, that descends from Noûs.¹¹

¹¹ Op. cit. pags 79-80.

3. El Destino que desciende de la Providencia.

I

Para Jámblico, de modo muy similar a Plotino, los dioses celestiales (los astros), “estatuas visibles de los dioses”¹, son imagen de los dioses inteligibles (las Formas inteligibles).

respondamos también a la siguiente cuestión: ‘qué es lo que une a los dioses incorpóreos con los que tienen cuerpo en el cielo’...En efecto, si ellos están sobre las esferas celestes como incorpóreos, inteligibles y unidos, tienen sus principios en lo inteligible, y, pensando en sus propias formas divinas, dirigen todo el cielo según un único acto infinito; y si, estando presentes separadamente en el cielo, guían con su sola voluntad la revoluciones eternas, ellos no se mezclan con lo sensible y coexisten con los dioses inteligibles.²

Los dioses celestiales, pues, ejercen su dominio sobre la creación visible: los elementos del mundo son movidos por las rotaciones celestes por mor de una “simpatía de emanaciones”³ (y cabe aclarar que –como veremos– “emanaciones” no hay que entenderlo literalmente, en un sentido físico, sino psíquico, es decir, del alma: imaginario, *imaginal*⁴). Los movimientos de los astros, en sinfonía con la voluntad de los dioses, se conducen de acuerdo con lo que éstos dispusieron originariamente. Simultáneamente al tiempo que los dioses hacen la señal, el ordenamiento de los dioses del cielo se expresa en el movimiento de los astros: hay una procesión de signos que descienden de los dioses a los hombres, dada la simpatía del mundo, dado el movimiento simultáneo como en un solo viviente, de las partes más lejanas como si fueran cercanas⁵.

¹ Referencia a *Timeo 39e* y *Epínomis 984a1*.

² Pags. 75 y 76, Libro I, parágrafo 19. Jámblico. *Sobre los misterios egipcios*. Gredos. Madrid, 1997.

³ Pags. 146 y 148 Op. Cit.

⁴ Término tomado de H. Corbin, para referirse al mundo intermediario del alma, mundo con existencia propia, el lugar de las visiones (espirituales y artísticas) y los procesos psicológicos; el ámbito onírico.

⁵ Pag. 126, Op. Cit.

Como aclaramos en la Introducción, la causalidad celeste sobre la terrestre no hay que reducirla a la comprensión común del modelo físico-mecanicista del tipo causa-efecto; la visión que nos presentan nuestros autores incluye dicha comprensión pero integrada a un modelo mucho más amplio y polivalente en tanto que se da una valoración plural a partir de diversas facultades coordinadas: la sensación, la imaginación, el razonamiento discursivo y la intuición (*nóesis*). El dominio que ejercen dioses celestiales sobre la creación visible no supone una anterioridad temporal, sino una simultaneidad entre ambos ámbitos. Movimientos de los astros en sintonía con la voluntad de los dioses; conducción de acuerdo con lo que éstos dispusieron originariamente, esto es “originariamente” no como anterioridad temporal, sino preeminencia ontológica. La “simpatía de emanaciones” podemos entenderla como una resonancia, o utilizando un término de Plotino, “conspiración unitaria” (II,3,7,10-20). Dirá el egipcio: “Efectivamente las cosas terrestres están implicadas en las celestes y las celestes en las terrestres, pues ambas contribuyen de consuno a la constitución y perpetuidad del cosmos y las unas son presagadoras de las otras, para el observador, por analogía” (III,3,6,15-27). En esta y otras ideas relacionadas descansará la posibilidad de la adivinación para nuestros filósofos; si bien, precisamente, dada la simultaneidad ya señalada más arriba (y que será recalcada a continuación), Plotino reprocha a los astrólogos por expresarse o creer que los astros “causan”, cuando en realidad “significan”, son “signos”, (“simbolizan”, dirá también Jámblico); a lo mucho se podrá decir que “cooperan”, y hasta cierto punto, pero no que causen y menos aún que “determinen”. Dicho esto, la ya mencionada implicación de las cosas celestes en las terrestres y viceversa, piénsese a la luz de lo mencionado respecto al modelo como herramienta dialéctica llamado por S. Rappe “simultaneous arising” (elevación o manifestación simultánea) o también como “co-rising” (co-elevación o co-manifestación). En relación a esto expuse en la Introducción que lo sensible, entonces, aparece como la expresión inmediata y necesaria de lo inteligible. Podemos decir que lo sensible es co-presencia de lo inteligible: esto posibilita el hecho de la adivinación, entendida, no vulgarmente (cosa que nuestros filósofos criticarán), sino como una interpretación simbólica del lenguaje poético y plástico del alma (individual y cósmica), el lenguaje que se expresa por medio de los astros.

Dicha co-presencia es la simultaneidad en la que al tiempo que los dioses hacen la señal, el ordenamiento de los dioses del cielo se expresa en el movimiento de los astros, la

procesión de signos que descienden de los dioses a los hombres: el Destino desciende de la Providencia, como afirma Jámblico en otro lado.

Los movimientos del destino que se refieren al cosmos se asemejan a las actividades y revoluciones inmateriales e intelectuales, y su orden puede compararse con el buen orden inteligible e incorruptible: las causas posteriores se cohesionan con las causas anteriores, y como la multitud en la generación se anuda a la esencia indivisible, así también todo lo propio del destino, con la providencia anterior. El destino pues, de acuerdo con la esencia misma, se entrelaza con la providencia, y por el hecho de que existe la providencia, el destino desciende de ella y subsiste en torno a ella. (fr. 3) ⁶

De ahí que para el sirio el Destino es “la naturaleza del universo”, el orden único que al mismo tiempo comprende todos los órdenes⁷. En la epístola a Sopatro dirá:

La esencia del destino está en toda la naturaleza. Y digo naturaleza a la causa inseparable del cosmos y que inseparablemente rodea las causas enteras de la generación; todo cuanto, separadamente, las esencias y disposiciones superiores comprenden en sí mismas. Por tanto, es vida corporiforme y razón que incide en la generación, las formas implicadas en la materia y la materia misma, la generación compuesta a partir de estos factores, y el movimiento que cambia todo, y la naturaleza que administra ordenadamente lo que se genera, y los principios y los fines y las producciones de la naturaleza, y las vinculaciones de éstos entre ellos, y sus travesías desde el principio hasta el final, cumplen el destino.⁸

⁶ En J. Molina; Op. Cit.

⁷ Ibid.

⁸ (Stob., I, 81) Pag. 209 ibid.

II

Para Plotino, del mismo modo que lo que piensa no puede ser cuerpo, la causa de lo corporal no puede ser cuerpo (IV,2). El cosmos inteligible, como ya hemos visto, siendo el arquetipo del cosmos sensible (arquetipo que de alguna manera está presente, o se hace manifiesto en aquel) produce por posibilidad. Esto es, dada la inteligibilidad y plenitud de la Inteligencia (su poder, nada la impide u obstaculiza estando en contacto homogéneo consigo misma, es acto puro –en lenguaje aristotélico- contemplándose a sí; la perfección es necesariamente creativa) nada impide la creación del cosmos, en el cual, las ideas se presentarán divididas en el espacio y el tiempo, a diferencia del arquetipo que guarda en sí ese todo en unidad sin división alguna. Como apunta Whittaker: “while supramundane intellect contains all real being, it has also the productive power by which the essential forms of things are made manifest in apparent separation from itself and from one another”⁹. La sabiduría que habita el ámbito creador de la Inteligencia es un todo unificado, un orden ideal de causas que coexiste como una corriente de seres vivientes que surge de un mismo origen. Si bien es eterno, del cosmos visible se dice que es generado en tanto que depende de la presencia creadora del ámbito inteligible. La creación, como también ya hemos expuesto, es contemplación; se da por una especie de resonancia asimilativa, o de semejanzas. Esta asimilación de lo inteligible en lo sensible la realiza el alma, término medio entre ambos ámbitos de la existencia, expresándose como principio de vida o movimiento. A diferencia de la Inteligencia, al expresar mayor diversificación, no posee el ser como un todo, sino sólo una parte a la vez, moviéndose constantemente de uno a otro ser (III,7,11). Esta tendencia del alma cósmica a ocuparse como en partes de lo sensible, así lo interpreto, puede ser el motivo, para las almas particulares, de volverse sobre sí mismas y sus necesidades en relación con los sensibles particulares, perdiendo de vista la contemplación interconectiva noética (es decir, disgregándose, por sus mismos deseos o audacia, perdiendo la unificación). Pero el hecho de entrelazarse con lo sensible no significa necesariamente olvido, o aprisionamiento en los cuerpos. El alma cósmica no se ve en modo alguno obstruida por el cuerpo del cosmos, al cual contiene y administra. Los cuerpos celestes de los dioses astrales de ninguna manera interfieren con su vida

⁹ Whittaker, T. *THE NEOPLATONISTS*. Georg Olms Verlagsbuchhandlung. Germany, 1961. Pag.61.

espiritual o noética (II,9,8). Como asevera Armstrong en la introducción de su traducción de la *Enéadas*, Plotino tiene una visión sacramental del universo visible, al que considera como el signo o sacramento del cosmos invisible, o inteligible¹⁰.

Jámblico discutirá de manera más detallada la relación entre los dioses invisibles y los visibles, siendo los principales entre éstos los astros (I,19). Para el sirio, los dioses visibles tienen sus principios en el ámbito noético existiendo en conjunción con los dioses invisibles dado que de éstos derivan sus paradigmas y unidad (me permito la siguiente larga cita pues me parece muy ilustrativa):

En efecto, si ellos [los dioses incorpóreos] están sobre las esferas celestes como incorpóreos, inteligibles y unidos, tiene sus principios en lo inteligible, y, pensando en sus propias formas divinas, dirigen todo el cielo según un único acto infinito; y si, estando presentes separadamente en el cielo, guían con su sola voluntad las revoluciones eternas, ellos no se mezclan con lo sensible y coexisten con los dioses inteligibles.

Digo, pues, que a partir de los modelos inteligibles divinos y en torno a ellos son engendradas las estatuas visibles de los dioses, y, una vez engendradas, se instalan por completo en ellos y poseen la copia que, producto de ellos a ellos remonta; idénticas y diversas han sido creadas para conformar otro orden; las cosas de aquí abajo están en continuidad con ellas según una sola unidad, y las formas divinas intelectuales, presentes en los cuerpos visibles de los dioses, les preexisten separadamente, mientras que sus modelos inteligibles, sin mezcla y supracelestes, permanecen en sí mismos, todos con el Uno, según su eterna preeminencia.

Recordemos además, como lo hacen nuestros autores, que lo superior no se halla contenido por lo inferior, sino al contrario (el cuerpo está en el alma, por ejemplo); los dioses celestes no están contenidos por cuerpos sino que “contienen los cuerpos con su vida y actividades divinas” (de ahí la divinidad de los cuerpos celestes) (I,17). De los dioses visibles dependerán las demás clases de seres subordinadas, las cuales, como los daimones y héroes son el vínculo entre dioses y almas, conformando así una sola

¹⁰ Armstrong, pag. xxvi.

continuidad desde los más alto a lo más bajo en la metafísica expresada muchas veces con imágenes religiosas por Jámblico¹¹.

Para el sirio, siguiendo a Platón, la esencia característica del alma (incluida la humana) es su función como mediadora entre extremos aparentemente irreconciliables (*Tim.*34c-36e); a través de la mediación matemática del alma es que lo indivisible aparece como la división ordenada del cosmos. De acuerdo con el diálogo platónico (41d) cada alma humana está constituida por las mismas proporciones racionales que el alma del mundo, participando así, en cierto modo, del cosmos entero. Como señala Gregory Shaw en su iluminador y sugerente estudio sobre Jámblico, en consecuencia con lo anterior, no hay nada esencialmente perverso en relación a lo sensible o la experiencia corpórea. Sin embargo –sigo con Shaw (y ya lo observé en el primer apartado de este capítulo)- explica el sirio en la epístola sobre el destino, si el alma dirige una excesiva atención al cuerpo se sujeta así a las leyes que gobiernan los acontecimientos corporales:

In theurgic terms¹² this demanded that the soul be reconciled with the daimon who ruled the realm of nature governing this activity. Being tied to generated life, the soul was bound to laws administered by daimonic intermediaries, and until the soul achieved a proper relation with them it remained subject to the punishments of their administration.¹³

Jámblico reconoce también en la *Epístola a Macedonio* cuán poderosa es la fuerza del destino (*εφμαρμῆνη* - *heimarméne*), la cual es de hecho el poder del mundo sensible, de la naturaleza (*φύσις* - *phýsis*), sobre el alma humana (Cf. VIII7 y X5 en *Sobre los misterios*). Sin embargo establece que la *heimarméne* sólo tiene poder sobre el alma inferior o segunda (*ὄχημα* – *óchema*), el vehículo; pues reconoce que el alma pura puede liberarse ella misma (con la ayuda de los dioses) de los lazos del destino por

¹¹ Ambos géneros, daimones y héroes, llevan a cabo la procesión de los dioses a las almas y el retorno o ascenso de las almas a los dioses manteniendo la armonía y correspondencia de todas las cosas entre sí al recibir las causas del todo de los dioses.

¹² La Teurgia representa un cuerpo de disciplinas rituales y contemplativas que el Neoplatonismo concibe como parte del ejercicio filosófico (más relevante o menos para diversos autores). Literalmente –en una de las posibles interpretaciones- “trabajo divino”, la teurgia es una especie de *metafísica aplicada* por medio de actos rituales. J. Dillon la llama “teología de la acción” o “teología sacramental”. Shaw comprende la teurgia –jambliquenamente- como una demiurgia cooperativa que busca la imitación y posterior asimilación con los dioses. Ver más adelante cap.7.

¹³ Shaw, Gregory. *Theurgy and the Soul*. The Neoplatonism of Iamblichus. Pennsylvania State University Press. USA, 1995. Pag. 47.

medio de la práctica filosófica de la teúrgia. De manera más alabada que en la epístolas, Jámblico relacionará el destino con el acontecer ordenado del tiempo en sus comentarios al *Timeo* (aquellos fragmentos que sobreviven). El tiempo es descrito, siguiendo a Platón, como una imagen (εἰκὼν – *eikôn*), que acontece en el mundo sensible, de *Aion* (deidad que representa la eternidad; si bien se trata de una figura más compleja que esto). En un fragmento preservado por Simplicio, Jámblico refiere esta relación entre tiempo y eternidad con el acontecer del mundo sensible (ordenado por las revoluciones celestes que producen, o son, el tiempo):

‘For the Paradigm exists presently throughout all Eternity, while the copy has come to be throughout all time, so that it also is and will be’. So what exists as Paradigm in the noetic sphere, exists as Image in the generated world. And what is there according to eternity, here exists according to Time. And what is now already present in the noetic sphere according to the category of Being, comes to be in this realm throughout all time by continuity. And the Being which is ‘in the same state in the same way’ manifests itself in this realm as coming to be in the past, present and future. And what is without extension there is beheld as extended here. And at this point the median, double nature of Time becomes apparent, being median as between Eternity and Heaven, and double insofar as it comes into existence together with the Cosmos, but is ranked with Eternity, and it leads the former, while it likens itself to the latter. (fr. 68)

4. El alma y los astros.

I

En la *Epístola a Macedonio* acerca del destino (fr.1) Jámblico plantea que la esencia del alma, siendo en sí misma inmaterial e increada, es ser principio del crecimiento y de todos los movimientos, abarcando en sí misma tanto a la vida autónoma como a la absoluta, pero en la medida en que se da a sí misma a los seres que han de existir y se subordina a sí misma bajo la revolución del todo, en esa medida también es llevada por el destino sirviendo a las necesidades de la naturaleza. Pero llevar una vida según el intelecto, devuelve la independencia al alma y la libera de los vínculos de la necesidad (fr. 2). Las revoluciones de los astros son al orden inteligible, lo que las revoluciones o movimientos psíquicos del hombre son a su *nous* (su *intelecto espiritual*, quizá cabría aquí decir –o simplemente, su *espíritu*-¹), principio liberado de los movimientos del universo (fr. 3)².

¹ La elección de acuerdo con las posibilidades de traducir –e interpretar- $\nu\omicron\acute{\alpha}\nu$ por parte de diferentes comentaristas modernos de Plotino (y que igualmente aplican a Jámblico) son variadas. Ya vimos que Deck privilegia *conocedor*, una traducción interesante. Merlan traduce como *inteligencia*, término que le parece hace más justicia a la continuidad de terminología filosófica desde los presocráticos; más que *intelecto*, *mente*, *espíritu*, etc. Por ello también traduce $\nu\omicron\epsilon\upsilon\gamma$ como *intelección* (“to intelligize”) [Op. cit. pag. 6]. Quien sí traduce $\nu\omicron\acute{\alpha}\nu$ como *espíritu* es Pierre Hadot, así como $\nu\omicron\acute{\alpha}\tau\omicron\iota$ por *espiritual* (siguiendo a Merlan sería *inteligible*; o si tradujéramos $\nu\omicron\acute{\alpha}\nu$ como *intelecto*, entonces *intelectual*). El francés lo hace así “in order to express, as far as possible, the mystical and intuitive character of Plotinian Intelligence” y observa que los traductores alemanes hacen comúnmente lo mismo, traduciendo $\nu\omicron\acute{\alpha}\nu$ y $\nu\omicron\acute{\alpha}\tau\omicron\iota$ como “Geist” y “geistig” respectivamente. Sin embargo otro francés, Emile Bréhier coincide con Merlan y opta por “*inteligencia*”. Observa sucintamente que el alma, fuente de todas las fuerzas que animan y organizan el mundo sensible, puede recogerse sobre sí misma y remontar hasta su principio, la *Inteligencia*. Ahora, “La *Inteligencia* en Plotino corresponde a las Ideas de Platón, concentra la substancia de la teoría aristotélica de la forma, tiene algo del Dios supremo de los estoicos, de la *Inteligencia* que gobierna el universo...la *Inteligencia* en tanto causa y explicación del mundo sensible”, así como grado en la vida espiritual. Esta diversidad de aspectos hace difícil la elección de término en la traducción pero se decanta por “*inteligencia*” siguiendo a Bouillet, pues cuenta tras de sí con una larga tradición. “En la Escolástica del siglo XIII la palabra *intelligentia* designa casi siempre, la *inteligencia* separada e hipostasiada, como era frecuente en la filosofía de los árabes, derivada de Aristóteles y Plotino”. Observa también que “*inteligencia*” tiene el inconveniente de sugerir el sentido de pensamiento discursivo, “cuando la *Inteligencia* en Plotino, es esencialmente intuitiva”. Dicha intuición es entendida por el francés como “la actitud espiritual más elevada, es decir, el recogimiento sobre sí mismo; nos entrega el ser en toda su variedad y riqueza”. Para Bréhier, en Plotino “explicar una forma de realidad es determinar el punto exacto en que se inserta en la corriente espiritual” [LA FILOSOFIA DE PLOTINO; Emile Bréhier. Editorial Sudamericana; Argentina, 1953. Pags. 109-111 y 73 respectivamente.]. O’Meara se referirá al $\nu\omicron\acute{\alpha}\nu$ como “*intelecto divino*” para indicar que Plotino piensa principalmente no en el intelecto humano sino en un intelecto independiente del mundo y presupuesto por el alma que produce al mundo: “The notion that we must postulate a divine intellect in order to explain the world as a rational structure is common enough in greek philosophy”.

Recordemos las alusiones de Plotino al *Timeo*, donde el alma racional es creada por el Demiurgo mismo (41d-42a; 69c) y la parte inferior del alma así como la modelación del cuerpo asociado a esta es encomendada a los astros, los dioses subalternos o administradores del cosmos (42d) (afinidad de las circunvoluciones de nuestra alma a las revoluciones celestes). Hay dos principios; ambos autores llegaron a hablar de dos almas. Por ejemplo el sirio, corroborando lo expuesto –a modo de paráfrasis- en los fragmentos anteriores:

El hombre, según afirman estos escritos [de los egipcios], tiene dos almas: una derivada del primer inteligible, que participa también del poder del Demiurgo, la otra en cambio, engendrada a partir del movimiento de los cuerpos celestes, en la cual penetra el alma que contempla a la divinidad...la que desciende de los mundos a nosotros acompaña los movimientos de estos mundos, mientras que el alma derivada de lo inteligible, inteligiblemente presente en nosotros, es superior al ciclo del devenir, y por ella tiene lugar la liberación de la fatalidad y el ascenso hacia los dioses inteligibles. (VIII,6)³

Al respecto aclara pertinentemente José Molina:

Es importante destacar que el status ontológico del alma, es decir, su pertenencia al mundo inteligible, separado del destino, es condición necesaria para su liberación, pero no razón suficiente. En efecto, la causa eficiente de su liberación, son los dioses, pues son ellos los que la liberan del destino, no las propias facultades del alma.

También hay que hacer notar que son los dioses quienes llevan acabo el destino, y pueden disolver los males ocasionados por él. Este aspecto se conoce como providencia.⁴

² Pags. 185-187. Molina Op. Cit.

Para las *Epístolas* así como el *Protréptico* de Jámblico, ver también: IAMBlichus: THE EXHORTATION TO PHILOSOPHY. Trad. T. M. Johnson; Edit. S. Neuville. Phanes Press, USA. 1988.

³ Pag. 209, *Sobre los misterios*...Op. Cit.

La “la liberación de la fatalidad y el ascenso hacia los dioses inteligibles” se da por la teúrgia, como dice a continuación Jámblico; práctica ritual y contemplativa acompañada de una forma de vida filosófica.

⁴ Pag. 175; Op. Cit.

Al hombre “solamente” le quedaría el ejercitar dicha alma inteligible por medio de una vida filosófica (con un riguroso entrenamiento del razonamiento así como de la realización de ejercicios espirituales⁵) y hacer las preparaciones rituales y contemplativas necesarias. Jámblico, pues, afirma la posibilidad del hombre de liberarse del destino recuperando el alma su unificación (X, 5) retornando junto a los dioses inteligibles, o en un lenguaje con el tenor religioso menos acentuado, unirse a las formas inteligibles en el conocimiento directo (*nóesis*): “la vida según el intelecto devuelve la independencia al alma y la libera de los vínculos de la necesidad”, nos había dicho más arriba.

Por su parte Plotino dedica un tratado entero a preguntarse sobre la influencia de los astros (II, 3), cuestión que apareja con el tema de la adivinación. El egipcio reconoce con el *Timeo* platónico que una parte de nuestra alma, la inferior, se corresponde, nos es dada por los astros: “fuimos moldeados por el alma dada por los dioses que hay en el cielo y por el cielo mismo, también por ella estamos unidos al cuerpo” (II,1,5,15-20), el cual fue moldeado por el Alma. Al igual que Jámblico, Plotino delimitará la influencia astral al compuesto psicossomático. Y esto no de un modo que lo determine totalmente, sino que así como los padres cooperan cediendo la parte principal, “cooperan los planetas a la formación del cuerpo con una cuantiosa aportación somática [psicossomática] de calores y frialdades y de los temperamentos somáticos correspondientes”, refiriéndose el egipcio a lo que ya era conocido como la teoría de los humores o temperamentos (el colérico, el melancólico, el sanguíneo y el flemático). A pesar de que uno sea muy colérico, muy violento, podría decir Plotino, se trata de una inclinación, no de una determinación, pues: “Y la maldad de carácter, ¿cómo puede venirnos dada por quienes son dioses?” (III,1,6,1-15). La responsabilidad es nuestra. Es interesante que algo muy similar opina Plotino respecto a la influencia de los padres, donde si bien podemos recibir de ellos diversas tendencias y proclividades, similitudes físicas y “en algunas pasiones irracionales del alma”, en el verdadero carácter y modo de pensar se aprecia una grandísima diferencia: “Es que esas cualidades provienen de un principio distinto” (III,1,5,25-35). Como también afirmara Jámblico, nos dice Plotino:

⁵ Cf. P. Hadot; *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela, Madrid, 2006. Y *PLOTINUS or The Simplicity of Vision*; University of Chicago Press; USA, 1998. También *Theurgy and the Soul*. G. Shaw. Pennsylvania State University Press; USA, 1995.

En el Timeo, el dios hacedor es quien provee el “principio de alma”, mientras que los dioses móviles son los que deparan las “pasiones temibles y necesarias”, iras, apetitos, placeres y penas y “otra especie de alma” de la que resultan las pasiones de acá. En efecto esta doctrina nos vincula a los astros, puesto que de ellos tomamos un alma y nos someten a la Fatalidad cuando venimos acá. Y, por tanto, también hay caracteres morales que tomamos de ellos y, en conformidad con dichos caracteres, acciones y pasiones originarias de una disposición que es pasional. (II,3,9,5-15)

Y continúa:

Propia, en cambio, de la otra alma, de la exterior al cuerpo, es la marcha a lo alto, a lo bello y a lo divino, que son algo en lo que nadie manda, pero o se vale uno de ello para ser ello, y, retirado, vive uno en conformidad con ello, o si no, desamparado de esta alma, vive sumido en la fatalidad, en cuyo caso, no sólo los astros le envían presagios, sino que uno mismo se hace a modo de parte y va en seguimiento del todo del que forma parte.

Efectivamente, cada hombre es doble: uno, el compuesto dual particular [compuesto psicosomático], y otro, él mismo. Pero además, todo el cosmos es doble: uno, el compuesto del cuerpo y de cierta alma ligada a un cuerpo, y otro, el Alma del universo que no está en el cuerpo, pero que ilumina con sus destellos a la que está en el cuerpo. (II,3,9,24-35)

Cabe hacer notar brevemente, para finalizar este apartado, que esa alma que nos dice Plotino, tomamos de los astros y que de modo prácticamente idéntico afirma Jámblico, refiere a una idea común a tradiciones filosóficas, médicas y místico-religiosas respecto a un *pneûma* o vehículo del alma (*Ôchma-pneàma*), posteriormente llamado el *to augoidés óchema*, el vehículo luminoso (del alma), o cuerpo astral; el cual sirve como vehículo al alma para descender a la encarnación y se conforma con la influencia o dinámica de cada uno de los planetas, en donde el alma, por ejemplo, de la esfera de Venus recibe la parte concupiscente, la lujuria, y de la esfera de Marte, la cólera y la agresividad, etc. Podemos pensar así en los astros como simbolizando diferentes estados psicológicos, o modos de conciencia, un espectro determinado de experiencias anímicas. Este tipo de doctrinas alentarían el interés, mayor o menor en diferentes casos,

que los filósofos platónicos tuvieron por la Astrología, si bien manteniendo siempre una actitud muy crítica, especialmente para con las escuelas y practicantes de filiación estoica cuya visión es fatalista y determinista. Las referencias de Plotino al *pneûma* que gira como los astros, o vehículo astral, son muy limitadas –a diferencia de Jámblico- (por ejemplo, 2,2,2,-20), mas sí reconoce que “Hay que admitir, en fin, que la misma rotación celeste influye cooperando y completando de su parte lo que el universo debe realizar, asumiendo cada uno de los astros que hay en ella categoría de parte”. Lo que me parece es un reconocimiento acerca del alma compuesta por cada una de las partes con la que cada planeta contribuye.⁶

Valga decir que la abundantísima imaginería astrológica-astronómica tuvieron un empleo, llamémoslo “culto” –además de muy sofisticado-, por diversas escuelas platónicas y herméticas con fines contemplativos y rituales, parte de las disciplinas y técnicas extra-textuales ya mencionadas, si bien un tanto de pasada. Estos ejercicios serían la base del desarrollo de sistemas como el Arte de la Memoria (Lulio, Bruno, etc.) y otros sistemas contemplativos y artísticos (Ficino, Boticelli, etc.)⁷

⁶ Para el tema del cuerpo astral en relación con la Filosofía Neoplatónica, ver el conciso estudio de Francisco García Bazán; *EL CUERPO ASTRAL*. Ediciones Obelisco. Barcelona, 1993. Igualmente el magnífico estudio de John Finamore, *IAMBlichus AND THE THEORY OF THE VEHICLE OF THE SOUL*. American Classical Studies 14. Scholar Press, California, 1985. Además de los clásicos apéndices de los estudios de Dodds y Coulianus (ver bibliografía) y el artículo de Kissling, Robert Christian. *The Oxhma-PNEUMA of the Neo-Platonists and the De Insomniis of Synesius of Cyrene*. The American Journal of Philology, Vol. 43, No. 4 (1922), pp. 318-330 Published by: The Johns Hopkins University Press

Para la relación entre la Filosofía Neoplatónica y la Astrología, ver el artículo de Lynn Thorndike, *Neoplatonism and its relations to Astrology and Theurgy*. Kessinger Publishing. USA, (sin año). Tamsyn Barton; *Ancient Astrology*. Routledge. London, 1998. Así como *The Egyptian Hermes*; Garth Fowden. Princeton University Press, 1993., y, más general Jim Tester, *HISTORIA de la ASTROLOGIA OCCIDENTAL*. Siglo XXI. México, 1990. Así como N. Campion, op. cit.

⁷ Cf. Rappe; Op. Cit. Cap. 6 – History of an Enigma: Mathematical Symbolism in the Neoplatonic Tradition. Así como la obra de F. Yates.

II

En el encuentro de lo inteligible con la materia el resultado es la difusión y, a decir de Whittaker⁸, separabilidad en la manifestación externa, corporal, que es lo sensible; no la diversidad interna (cohesión de lo auto-idéntico) pre-existente en el ámbito del ser. En contra del determinismo fatalista es éste el punto de vista que Plotino opone, dado que de otro modo la agencia del alma individual no contaría en la suma total de las cosas. Cada uno debe ser propio (tener y co-responder a su propio principio); a cada uno lo de cada uno, así las acciones y los pensamientos (III,4,6). Esta sería la verdad que el determinismo fisicalista y especialmente astrológico niega (en algunas de sus interpretaciones filosóficas y prácticas⁹). Para preservar el orden causal pero al mismo tiempo dar espacio a la acción ética humana, el alma es introducida en la contextura del todo; y no solo el alma de este todo sino el alma individual, que, precisamente perteneciendo a dicha contextura en su trato con lo sensible, y no exclusivamente a sí misma, reconoce la existencia real, externa, del destino o *heimarméne*. Así pues, todo ocurre de acuerdo con una causa; algunas por el alma y otras por causas secundarias. De lo que no pertenece a la actividad racional (τοῦ μὲν φρονήσις), otras cosas serán sus causas (externas). Dicha *frónesis* tendrá en sí su causa, por lo tanto no pudiendo ser afectada externamente (III,1,10).

El ejercicio de la virtud, por lo tanto, será un ejercicio de libertad; y tanto mayor libertad cuanto más purificada se halle el alma de su vínculo (excesivo, recargado o desequilibrado) con lo sensible. Como habíamos observado en el primer apartado, al igual que Jámblico, Plotino delimitará precisamente la influencia astral al compuesto psicossomático, o vínculo. Pero además, justamente aquello que nos ata puede ser el *medio* para liberarnos de la contextura de la *heimarméne*, es decir, al dirigir el alma, a lo superior, lo celeste, purificándola, mediante la asimilación de ésta con los astros. Al afrontar las circunstancias de la vida, agradables o desagradables, con equanimidad o equilibrio (no sobre-identificándonos con éstas; especialmente asumiéndolas como algo

⁸ Ibid. pag. 76.

⁹ Esto es, la astrología no implica necesariamente y por sí un fatalismo determinante, a diferencia de lo que muchos intérpretes de Plotino y otros autores antiguos sí implican de inmediato. Como se desarrollará a lo largo de este trabajo, la “astrología” de Plotino o Jámblico, diferirá críticamente en esto; y se acercará mucho más a las posturas del *Corpus Hermeticum* o a visiones mucho más tardías como las de M. Ficino en la época renacentista.

externo que nos pueda afectar o dañar) es posible entonces asemejar nuestra alma con el alma cósmica (II,3,6):

it is therefore in our power, while not finding fault with our temporary dwelling-place, not to be too fond of the body, and to become pure, and to despise death, and to know the better and follow it, and to regard without envy those higher mundane souls that can do and do pursue the same intelligible objects, and pursue them eternally.¹⁰

Análoga al alma misma es la función psíquica de la imaginación (fantas...a; τὸ fantastikὸν - *phantasia*), órgano de la memoria y la auto-conciencia, donde los poderes superiores e inferiores del alma se encuentran (IV,3,28-30). La imaginación plotiniana es como una espejo de dos caras, una vuelta a lo inferior elaborando sus contenidos a partir de los datos que recibe de los sentidos, la otra cara vuelta a lo superior o noético, dándole un ropaje haciendo de aquel representación (y en este sentido es coextensiva, me parece, con la *diánoia* o pensamiento discursivo, imagen de *nóesis*); Plotino distingue, por ejemplo, entre pensamiento (νόησις - *nóesis*) y aprensión del pensamiento: aquello que aprende tanto al pensamiento como a la percepción es la *phantasia*. Idealmente este espejo habría de ser entonces translúcido asegurando así la continuidad epistemológica de la sensación o *aisthesis* a la *nóesis* (Cf. cómo utiliza términos sensuales para referirse a la *nóesis*, al grado que indica que: “las sensaciones de acá son intelecciones oscuras (ὀμυδρῆς νόησις), mientras que las intelecciones de allá son sensaciones claras (ἠσαφῆς νόησις)” – VI.7.7.30). La analogía señalada entre alma e imaginación, dados sus caracteres mediadores, abre la puerta, me parece, a concebir el lenguaje astronómico y adivinatorio de la psique como un lenguaje cósmico (de lo) imaginario y simbólico: de la imagen (*eikôn*) y del símbolo (*symbôla*).

Por razón de esta naturaleza de la imaginación, quien hace el mal, esto es, esclavo de su imaginación excitada por los afectos corporales, no es posible asignarle un poder ni voluntad propia: en cierto modo tiene *phrónesis* –como mencionamos más arriba- sólo quien la ejercita. La justicia en la pena al castigo para quien hace mal está en la obra misma, pues la naturaleza compuesta (compuesto psicossomático), que es la que “peca”,

¹⁰ Ibid. pag. 87.

esto es, falla o distorsiona, es también aquella que sufre las consecuencias. Plotino observa que algunos hombres viven como literalmente hechizados por las cosas externas, siendo poco o nada para sí o de sí mismos (aplicación ética, digamos, del principio de auto-identidad de lo noético, *aquello real de la realidad*); otros hombres, sin embargo, logran preservar la naturaleza original de la esencia de su alma, del mismo modo que el alma cósmica la preserva, aun que ella sin esfuerzo alguno. La virtud y la libertad residirán entonces en preservar o recobrar dicha esencia, por medio de la asimilación al alma cósmica.

Si bien para Plotino hay en el alma un elemento divino como escondido, o inconciente, el cual es nuestra tarea descubrir por medio del ejercicio del mismo asimilándonos a los elementos trascendentes, Jámblico polemizará contra Porfirio esta noción plotiniana. Para él, la llamada parte no descendida del alma en Plotino no es tal sino que el alma desciende por completo. No me es posible detallar dicha polémica (un elemento de crítica muy importante por parte del sirio para con el egipcio), mas sí es, me parece, muy importante resaltar que, a pesar de la divergencia en la exposición (y las importantes repercusiones en sus respectivas metafísicas y los acentos que se hacen en sus formas de practicar la filosofía como ejercicio espiritual), hay mayor coincidencia de fondo de la que se aparenta. Creo que Shaw coincide también con esto cuando reconoce que Jámblico, al hablar de dos almas (Cf. lo expuesto en la pag. 49; VIII,6) hace del alma inteligible el *equivalente funcional* del alma no-descendida de Plotino, si bien, muy enfáticamente, declara que dicha alma inteligible no queda sin descender, lo cual no logro comprender (ni Shaw, al parecer, elucidar más ampliamente), cuando para el sirio, el alma “derivada del primer inteligible, que participa también del poder del Demiurgo”, “inteligiblemente presente en nosotros”, superior así al ciclo del devenir, “contempla a la divinidad” aunque es desconocida para el pensamiento discursivo – como el mismo Shaw admite- y por ello se *insinúa* (intuitivamente) en nuestra existencia¹¹. ¿En verdad es esto muy distinto al elemento divino escondido o inconciente, de Plotino?¹²

¹¹ Shaw, G. *ASTROLOGY AS DIVINATION: IAMBLICHEAN THEORY AND ITS CONTEMPORARY PRACTICE*. Pag. 5, aunque dicha paginación no coincidirá con la publicación original (el texto me fue proporcionado por su autor) en *METAPHYSICAL PATTERNS IN PLATONISM*, editado por University Press of the South.

¹² Cabe señalar que en su innovador estudio sobre la filosofía de Jámblico, con el que tengo una gran deuda en este trabajo, Shaw reconoce que esta es una imagen distorsionada de la visión plotiniana, y nos advierte que no olvidemos que la presentación de Plotino por parte del sirio es polémica. Cf. pag. 68 op.

Jámblico difiere de sus predecesores platónicos –sigo con Shaw- porque para él, el dualismo experimentado por el alma es causado por su función mediadora, vinculando las oposiciones de lo mismo y lo otro, unificado y dividido, inmortal e inmortal, etc; y esta es una idea muy interesante: el dualismo es una experiencia psíquica, no una supuesta “realidad metafísica objetiva”. El sirio llega a hablar de las dos vidas del alma, dos poderes, dos actividades e incluso, haciendo referencia a enseñanzas herméticas, dos almas, como ya vimos. Una de estas almas, o actividades (me parece que se pueden tomar ambas posturas), la inferior o no inteligible es el vehículo u *óchema*, también órgano de la percepción sensorial e imaginación para el sirio, y respecto al cual abundará mucho más que Plotino¹³.

La imaginación superior, irradiada desde lo inteligible, como ya habíamos señalado (no la que elabora representaciones a partir de los datos de los sentidos, si bien éste es el material con lo que lo inteligible es revestido), se vuelve operativa, cuando, tras la purificación del vehículo, es iluminada, elevada por la luz divina (III, 14). Los dioses iluminan el vehículo pneumático que rodea al alma; imágenes divinas tomando así posesión del poder imaginativo, siendo este el mecanismo de la revelación, o visiones divinas¹⁴. A partir de estas ideas, deseo brevemente hacer una interpretación del pasaje del *Timeo* platónico en que se hace mención del vehículo (41e1-2). El narrador describe que cada alma fue distribuida en una estrella por el Demiurgo, y habiéndolas montado, a las almas, en una especie de vehículo o carruaje, les mostró la naturaleza del cosmos proclamándoles las leyes del destino. ¿No podríamos pensar entonces que el alma, una vez en su vehículo, u órgano imaginativo, recibe entonces del *Nous* o *Conocedor* (equiparado por nuestros autores con el Demiurgo), un discurso imaginario acerca de la naturaleza del cosmos, proclamación simbólica de las leyes del destino?

cit. Shaw refiere más adelante (pags. 94 y 95) a la opinión de Smith de que la diferencia entre ambos filósofos es semántica, no substantiva, lo que, junto con otros estudios, corregiría la fácil, y alguna vez de moda, distinción entre Plotino visto como el último representante del racionalismo helénico frente al irracional de Jámblico que introduce ritos orientales corrompiendo a la escuela platónica.

¹³ Para un resumen de las tres funciones principales del vehículo (de descenso, de percepción y de ascenso) en la tradición neoplatónica, ver Finamore, op. cit. pag. 167.

¹⁴ Para un recuento detallado: ibid. especialmente pags. 145-147.

5. Letras celestes, presagios y adivinación.

I

Plotino admite que los astros presagian; son signos, pero no son causas. Contra los astrólogos dirige críticas muy similares a las de Platón contra los poetas ya que los primeros atribuyen a los astros toda suerte de cambios de humor, pasiones, y demás figuras míticas que suponen para el egipcio un lenguaje ignorante e impropio (lo que no quita que ya el mismo Platón, y a partir de ahí la tradición platónica posterior, hable de, por ejemplo, el planeta que nosotros llamamos Mercurio como “la estrella sagrada a Hermes”¹). Contra los astrólogos que creen que los astros son causas (y no sólo esto, sino que creen que son causa de todo lo que ocurre aquí abajo) esgrime un sencillo y elegante argumento:

Pero si, porque ellos anuncian los sucesos que atañen a los individuos, fijándose en la posición de los astros, toman esto como prueba de que dichos sucesos son causados por los astros, entonces también las aves y todos los seres que los adivinos observan cuando hacen predicciones, serán causantes, por la misma razón, de los sucesos que presagian. (III,1,5,30-40)

¿Pero cómo presagian los astros?, se pregunta. “Por que no habría presagios si no fuera por que cada cosa sucede ordenadamente”, lo cual, hemos visto que para nuestros filósofos efectivamente es así.

- Admitamos, pues, que los astros son como letras que se escriben constantemente, o mejor, que están escritas en el cielo, y que se mueven realizando alguna otra operación. Concedamos por otra parte, que los presagios que de ellos recibimos sean consecuencia de esa operación...Adivinamos, pues, unas por otras [por analogía, dirá más adelante]. Y todas las cosas están llenas de signos, y es un sabio quien de una deduce otra. (II,3,7,1-15)

¹ Cf. *Timeo* y *Epínomis*.

A este principio lo llamaré sÚmpnoia (*sumpnoia* - conspiración unitaria):

si la hay, será razonable la adivinación...es preciso que todas las cosas estén bien conjuntadas unas con otras...-eso que se ha llamado hermosamente ‘conspiración unitaria’-...con mucha mayor razón y anterioridad en el universo; y que haya un principio uno que sea causa de un animal uno y múltiple [el cosmos], un uno resultante de todas las cosas. (II,3,7,10-20).

Todas estas afirmaciones hay que entenderlas en el contexto de lo que se dijo anteriormente. De cualquier modo el egipcio es muy claro: los astros se mueven en pro de la preservación del cosmos y además nos prestan otro servicio, el de que “mirándolos como si fueran letras, los que entiendan tal escritura, puedan leer el futuro en las figuras astrales, rastreando su significado por el método de la analogía” (III, 1, 6, 20).²

Una y otra vez Plotino reitera su visión del cosmos como unitario y armónico, en donde los astros son como las partes que reflejan los movimientos del todo; las cuerdas de la siringa cósmica (III,2 y III,3) que armonizan la danza del cosmos viviente. Pues las cosas son “no independientes las unas de las otras, sino semejantes las unas a las otras de algún modo. Tal puede ser quizás el sentido de la frase de que la analogía mantiene la cohesión de todas las cosas”. La analogía reina en el universo, nos insiste el egipcio;

² Plotino no explicita que sería ese leer el futuro; sólo explica lo que no sería (en un sentido más técnico y práctico, los textos astrológicos contemporáneos a la obra plotiniana pueden ilustrar esto, aunque el egipcio, al igual que Jámblico, está más interesado en una adivinación filosófica (y teúrgica para el sirio), no técnica – para la visión y textos de los astrólogos ver cap. 7). Me parece que podemos colegir de sus exposiciones, que futuro no implicaría una lectura determinista de lo que va a suceder a uno, sino en todo caso (y quizás esto valga más aún para Jámblico que para Plotino), más bien algo así como una interpretación destinada al auto-conocimiento, una lectura simbólica del alma (o arquetípica, haciendo un guiño a la psicología analítica jungiana), que permita conocer en todo caso las inclinaciones y patrones somáticos y psicológicos individuales expresados en términos poéticos y míticos: quizás una especie de tipología planetaria; conocer los estado anímicos con los que resonamos más fuertemente, si bien estos no tiene una realidad objetiva-científica (en el sentido moderno del término), sino que implica una interpretación o creación –estética- de sentido para la experiencia humana. La práctica de la Astrología en la antigüedad es muy compleja, pues no solo se practicaba la llamada astrología judiciaria o natal (cartas astrales de los individuos), sino otras formas que no involucraban a los individuos y que por lo que Plotino y Jámblico declaran respecto a otras formas de adivinación, probablemente no se les condenaría. Para ver cómo un filósofo concibe la práctica astrológica: (Olimpiodoro) *Late Classical Astrology: Paulus Alexandrinus and Olympiodorus*. Arhat. USA, 2001. y Luck, Georg. *Arcana Mundi, Magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*. Gredos, 1995. También: *Matheseos Libri VIII*; Firmicus Maternus. Translated by Jean Rhys Bram. Astrology Classics. USA, 2005.

es decir, tiene un carácter ontológico: “las cosas terrestres están implicadas en las celestes y las celestes en las terrestres, pues ambas contribuyen de consuno a la constitución y perpetuidad del cosmos y las unas son presagiadoras de las otras, para el observador, por analogía”³ (III, 3, 6). Los astros son “letras naturales que patentizan orden” en el *firmamento* y el hombre es parte de ese orden que se auto-revela o contempla en sí mismo: el cielo es un espejo del ordenamiento inteligible de su psique. Dicha revelación o comprensión-intuición (*nóesis*) es posibilitada gracias a esa parte del alma no caída, o inteligencia no descendida, que es el *nous*. Este es *apathés*, no padece, y por lo mismo se encuentra más allá de las *influencias simbólico-anímicas* provenientes del cosmos, convirtiéndose en garante de nuestra verdadera libertad, cuya naturaleza es (conocimiento) inteligible-espiritual. Por ello, la responsabilidad es nuestra, no de los astros; “no es del dios”, parafraseando a Platón *Rep. VI*, pasaje al que Plotino alude. La razón de ser de esta simultaneidad o co-presencia de lo terrestre y lo celeste es que todo surge de una raíz única, “aquello en lo que todas las cosas se aúnan”, el Uno-Bien. El egipcio contrasta esta afirmación con la impresión que tienen aquellos que piensan que los influjos o causas vienen sólo de las partes próximas –remitiéndonos a las amonestaciones de Timeo citadas al inicio de este ensayo- cuando de hecho, pese a la gran lejanía, inicialmente todas las causas así como todas las cosas provienen de un mismo principio (III,3,7,5-25).

Presagio, evidencia Plotino en sus tratados, significa correspondencia simbólica; un remitir contemplativo: todos los niveles o gradaciones de realidad son contemplación para el egipcio. Ésta, en toda su complejidad de niveles ontológicos, es un juego de reflejos, un intrincado, bello, bueno y ordenado holograma orgánico e inteligente; la Naturaleza universal se imagina a sí misma –*ensueña, se inspira*-, e imaginación creativa, contemplación, significa configuración ontológica de los diversos sustratos del ser. El girasol contempla o reconoce en el Sol su forma o principio superior – parafraseando un ejemplo que más adelante dará Proclo⁴ -, lo mismo que el oro, o el león y el gallo como encarnaciones, configuraciones o símbolos - en el reino mineral y

³ comenta Octavio Paz en *Los hijos del limo*: “Si la analogía hace del universo un poema, un texto hecho de consonancias, también hace del poema un doble del universo, doble consecuencia: podemos *leer* el universo, podemos *vivir* el poema. Por lo primero la poesía es conocimiento; por lo segundo acto”. Pag. 84, ed. Seix Barral, 1974.

⁴ Ejemplo que luego Marsilio Ficino amplificará. Cf. *PrÒklou per` tÁj kaq' •Ellhnaj fratiktÁj tšchj*. Texto original en griego en B. Copenhaver, en *Hermeticism and the Renaissance*. Folger Books, USA, 1988. Pags. 109-110. También: Proclus, *On the sacred art*. Chthonios books; UK, 1989. Muy brevemente hago alusión a Proclo, continuador de la obra de Plotino y Jámblico.

animal, respectivamente- del mismo principio que anima al Sol, el corazón en el hombre así como la actividad de su *nous*, y así remontando las grandes cadenas del ser hacia los daimones y semi-dioses solares, las deidades como Apolo y Helios, la estrella Sirio, etc. Diversos autores neoplatónicos afirmarán la simpatía de unas cosas con otras y con los poderes invisibles: “Οὐτὼ μὲστὶ πᾶντα θεῶν τὴ γῆ ἡ γῆ ἰστένη ὅλη ὁὐρανὸς... ὡς τὴ γῆ ἰστένη ὁὐρανὸς τῆς οὐρανῶν ὁὐρανῶν” (“Todo está lleno de dioses; las cosas en la tierra están llenas de las divinidades celestes, las de los cielos llenas de las hiper-celestes”).

Todas las cosas se encuentran en todas las cosas; además de una existencia física, las cosas tienen también una vida inteligible-espiritual: hay un rezo o adoración y contemplación del Todo, cada creatura es una teofanía, y es el quehacer de la *ciencia hierática* (τῆς ἱερατικῆς ἐπιστήμης - calificada como *epistème* y como *tecné*; es decir, como ciencia y como arte y técnica) inteligir, establecer estos órdenes metafísicos que serán reflejados en la meditación, contemplación y el ritual que busca, no imitar, sino integrar dichos órdenes. Este ordenamiento se basa en la realidad de los *synthêmata* (signaturas) y *symbola* (símbolos) que permean el universo entero: los signos y símbolos sagrados imitan y se corresponden con los que compone el Alma del Mundo, que son a su vez reflejo de los *symbola* inteligibles de la Inteligencia, los cuales, al ser pensamiento puro (intuición de sí que implica la unidad de sujeto y objeto de contemplación; auto-presencia) carecen de forma visible y es precisamente en el Alma del Mundo donde toman forma; parafraseando a los neoplatónicos árabes estudiados por Corbin, el Mundo Imaginal –ese mundo psicológico y onírico, mundo intermedio y mediador, reino con realidad propia, fluido y prolífico en imágenes- es donde los cuerpos se espiritualizan y los espíritus o intelectos se corporealizan. Para estos autores el símbolo no es, en última instancia, un constructo humano, aunque obviamente evidencie determinaciones culturales (geográficas, sociales, etc.); éste se revela en la psique humana por medio de imágenes, *lingua de los dioses* (y por ello, en tanto imaginario, no han de ser interpretadas literalmente, incluida la imagen misma de “dioses”), imágenes originadas por el Alma del Mundo. Plotino y Jámblico, junto con Proclo, repetirán como tantos filósofos griegos antes que ellos: “todo está lleno de dioses”.

II

El primer principio de la filosofía platónica que exponen Plotino y Jámblico, además de ser el Bien, es también Belleza (Bien en su aspecto creador descendente; Belleza para las creaturas que desean ascender a éste). La Inteligencia es lo Bello en sí y el Alma es bella por su participación en la anterior. Todas las demás cosas son bellas por participar de lo Bello por mediación del alma. Plotino, al reflexionar sobre la belleza inteligible (V,8) observa que la belleza de una estatua es tal no por el material que la compone, la piedra, sino por la forma que le es conferida por el arte. Para el egipcio, el arte no es una imitación de la naturaleza, sino que la naturaleza, al igual que el arte, imitan o recrean al ser ideal, el cual, como hemos visto, pertenece al ámbito creador. Así, las artes mismas, que como ideas creadoras habitan el alma del artista, poseen una belleza superior a la de las obras que proceden de ellas. Para Plotino, entonces, para reconocer la verdadera belleza, sea en las artes o en la naturaleza, hay que ver “dentro”, a aquello “anterior” (e “interior”), pues la belleza pertenece propiamente al ser inteligible el cual puede ser contemplado por (o en) el alma por la mirada interior (“el alma que contempla a la divinidad” de Jámblico). El cielo, sublime morada de belleza, es digno del mayor asombro y reverencia para la tradición platónica, para la cual, es una obra de arte de la divinidad creadora artesana (El Demiurgo, identificado con la hipóstasis de la Inteligencia). El firmamento es un templo donde habitan los astros, altares celestes y divinos, “estatuas visibles de los dioses” (εἰκόνματα - *agalma* puede traducirse como estatua o altar⁵); creaciones artísticas de la divinidad artesana, que como ideas creadoras –dijimos más arriba- habitan el alma del artista; imágenes estelares (*eikôn*), lenguaje plástico y simbólico del que se participa en el arte filosófico (y teúrgico) de la asimilación con el orden celeste.

Para el egipcio, el cosmos visible es así incesantemente formado, producido (*póiesis*), por medio de una visión luminosa y creadora o contemplación: “The world Soul produces and governs the visible universe by a vision, a contemplation”, resalta Deck (en referencia a III,9,2,12-18)⁶. Recordemos que Plotino mismo señala que “se ha dado

⁵ Cf. nota 61

⁶ Op. cit. pag. 62-63

permiso” para ser realzados a los cielos estrellados “a fin de que, aun en la región del hombre, haya algo que resplandezca en ella como los astros en el cielo divino y surja de ahí la percepción de una especie de estatua grandiosa y bella” (III,2,14,20-30). El Alma superior, identificada con las esferas celestes, siendo así simbolizada, o plasmada maravillosamente, de acuerdo con el plan creador de la Inteligencia, hace que los astros tengan un carácter de mediadores, de *administradores* (como apuntamos en el primer capítulo⁷): es decir, las esferas celestes realizan una *mediación-simbolización eficiente*.

Los dioses son entonces los hierofantes o sacerdotes del cosmos quienes operan los diseños sacrificiales, o sacros, del Demiurgo (sumo sacerdote, entonces, del Uno). El cosmos es un gran templo, un receptáculo de las signaturas y símbolos que revelan la voluntad divina; el cosmos visible es un símbolo del cosmos invisible e inteligible; es una teofanía. Para Jámblico, las signaturas –las hay de los más diversos tipos- permean el cosmos en todos sus estratos formando series, órdenes y encadenamientos (τῆσιν y σεῖρῖν refiere Proclo⁸), y divinizan en su expresión; llevan, o son, la impronta del dios: tienen la capacidad de despertar en las almas la presencia divina que simbolizan (V,23). Cabe observar con Shaw que Jámblico hace una analogía entre las signaturas y símbolos y las formas platónicas:

Since Iamblichus asserts that questions may be discussed, in a philosophical, theological, or theurgical manner, it is possible to see the cosmological description of the Forms as proper to philosophical discourse while an anagogic description would stress the theurgic function of the Forms as *sunthêmata*. In other words, although every soul was created by the Demiurge with “harmonic ratios” (*logoi harmonikoi*) (*In Tim.* I,4,32), and “divine symbols” (*sumbôla theia*; *In Tim.* I,4,32-33) the former were active in all souls by virtue of cosmogenesis while the later remained inactive until awakened in theurgy. Thus, when the *logoi* that constitute the soul’s essence were ritually appropriated and

⁷ Repito aquí la cita hecha anteriormente: “Pues porque –como dice Platón- aquellas [las esferas celestes] han nacido por obra de del dios, mientras que los vivientes de acá han nacido por obra de los dioses nacidos por obra de del dios... Y esto equivale a decir que el alma celeste está próxima al Demiurgo, como también lo están las nuestras, pero que una imagen de la celeste, procediendo de ella y como emanando de los seres de arriba, produce los vivientes que hay sobre la tierra.” (II,1,5,1-15)

⁸ Op. cit. línea 9.

awakened in the life of the soul, these *logoi* could then be called *sumbôla* or *sunthêmata*.⁹

Estos intermediarios activos, decíamos, con vida y eficacia propia e independiente de nuestro razonamiento discursivo (VII,4) posibilitan el retorno a lo divino por medio de la actualización de un lenguaje mito-poético (lenguaje cósmico que se expresa mineralmente, vegetalmente, animalmente, etc. –cf. la referencia a Proclo más arriba-, cuyo alfabeto son los astros – cf. Plotino, astros y letras) poseedor de un poder anagógico y que recrea la génesis del cosmos¹⁰. El arte hierático filosófico, que emplea las correspondencias astrales, será una imitación, en tanto arte, del arte hierático de los dioses cósmicos, a su vez imitación del arte hierático de los dioses inteligibles o hipercósmicos, a su vez imitación...perpetuándose el ritual lúdico creativo cuyo fin es el inefable misterio del Uno.

⁹ Shaw, op. cit. pags. 164-165.

¹⁰ Cf. Ibid. pags. 110-111 para el empleo específico de los símbolos y signaturas en la teurgia jambliquena.

6. La mántica que revela simbólicamente el pensamiento del dios.

I

La discusión jambliqueana de la mántica, desarrollada fundamentalmente en el libro III de *Sobre los misterios egipcios*, se subordina a la preocupación central de dejar bien claro y establecido que todas las artes y prácticas sagradas dependen de los dioses. A ellos no se les coacciona ni influye por medio alguno en modo alguno. Los dioses no nos sirven sino utilizan a todos y a todo como servidores, siendo ellos los hierofantes cósmicos; la divinidad no desciende sino que nos guía, por ejemplo, por medio de la adivinación, y se da a quienes participan de ella (III, 17). El origen, pues, de la mántica, es divino.

Toda su autoridad soberana remonta a los dioses y es un don de los dioses, se lleva acabo con obras y signos divinos, contiene visiones divinas y principios científicos. Todo lo demás está subordinado, a modo de instrumentos, al don de la presencia enviado por los dioses, todo cuanto se refiere a nuestra alma, a nuestro cuerpo, a cuanto se encuentra en la naturaleza del Todo y en las naturalezas individuales; algunos componentes están preestablecidos como en el orden de la materia, cuantos tienen relación con los lugares y algunas otras cosas similares. (III, 1)

La presciencia no pertenece al ámbito del devenir ni actúa como un cambio físico, ni ocurre por artificio u obra humana: “se debe de combatir enérgicamente a quien diga que la mántica procede de nosotros” (III, 27). La presciencia es divina, enviada desde arriba, no engendrada, eterna; por naturaleza ocupa un lugar inminente. Para Jámblico, mántica y conocimiento filosófico superior, conforman una misma clase de conocimiento, y como tal, se identifican. Tenemos que cuidarnos de que el lenguaje utilizado por nuestro filósofo no nos engañe (o nos engañemos a nosotros mismos llevados por nuestros prejuicios y presupuestos).

Para Jámblico, cuando el alma se une a los dioses recibe una plenitud más verdadera de intelecciones, de donde procede la verdadera adivinación.

Si, por otro lado, eleva los discursos de los seres en devenir a los dioses, sus causas, de ellos extrae un poder y un conocimiento por analogía de cuanto fue o cuanto será, contempla el tiempo todo y observa las obras de lo que sucede en el tiempo, participa en el orden de los dioses, en su providencia, y en la buena dirección conveniente. (III, 3).

El sirio más adelante expondrá lo que le parece es la única y correcta definición de adivinación, y que depende de un solo principio:

en modo alguno extraer sin causa la adivinación del porvenir de lo que no posee en sí ninguna presciencia, sino, a partir de los dioses que contienen en sí los límites de toda la ciencia de los seres, a partir de ello considerar la mántica distribuida en el mundo entero y sobre todas las naturalezas que se encuentran repartidas en él. (III, 1)

A continuación expondrá y analizará las diversas formas de adivinación, entre ellas la Astrología, a la que califica como adivinación mediante arte humano (*techné*), la cual presenta un campo más amplio para la conjetura y opinión pues utiliza ciertos signos divinos llevados a cabo por los dioses de diferente modo. A partir de los signos divinos del arte, según la afinidad de los objetos con los signos mostrados, el adivino interpreta (se tratará de una hermenéutica simbólica, como hemos ido viendo) y conjetura el vaticinio infiriéndolo a partir de ciertas probabilidades. Por ello, junto con otras formas de mancia, la adivinación por medio de los astros es inferior a la adivinación superior que supone el conocimiento y contacto directo con los dioses (III, 15 y 16). Aún así, éstos, por medio de intermediarios, revelan simbólicamente su pensamiento. Indicando por medio de signos, “a través de esta predicción modelan el modo de la demiurgía. Lo mismo que ellos engendran todo por imágenes, así también significan todo por medio de símbolos; y quizás también excitan nuestra capacidad de síntesis hacia una agudeza mayor con el mismo impulso” (III, 15).

La adivinación trae verdad y sabiduría para el sirio; el modo de la adivinación, nos dice Jámblico, reina sobre el universo revelando signos (III, 17); “la analogía mantiene la cohesión de todas las cosas”, nos había dicho Plotino; es decir, tiene un estatuto ontológico como traductor o mediador dinámico, pero no quiere esto decir que –insisto nuevamente- tenga una existencia objetiva, “allá fuera”, como un hecho, pues es interpretación, pues no hay allá fuera. En la visión de estos autores afuera en realidad es adentro; el cuerpo está en el alma y no viceversa. El Cosmos, y en especial los cielos, es un espejo translúcido, y también un libro que se escribe mientras lo leemos: lo leemos-comprendemos con la parte de la psique, la inteligencia creadora cuyo correspondiente cósmico (si bien son idénticas) es la que escribe-crea-ordena los cielos. Es un lenguaje simbólico, reitero, expresión creativa de la Inteligencia (de la que participan el Cosmos y el hombre), y este lenguaje –que nos conforma (modos de conciencia o formas de experiencia de la realidad), está en nosotros como parte que somos del cosmos- nos permite la comunicación-comprensión del mismo: un diálogo que es auto-conocimiento del y en el cosmos y del y en el hombre. Diálogo, hermenéutica, interpretación, adivinación. La presciencia es el modo de comunicación de los dioses, comunicación que es interpretación o diálogo con el Cosmos. La adivinación, pues -en este sentido-, es o desarrolla una narración mítica explicativa (*aitía, aítion*), que opera de acuerdo a una causación simbólica (que no causalidad literal): conspiración, coordinación unitaria, co-presencia de lo inteligible y lo sensible que se revelan como continuidad. Jámblico concluye al final del libro III dedicado a la mántica: “A ella es preciso que tú¹, y cualquiera que ame verdaderamente a los dioses, te entregues por completo, pues de esta clase de adivinación provienen a la vez en los oráculos la verdad infalible y en las almas la virtud perfecta” (III, 31).

¹ se refiere a Porfirio, quien aparentemente fuera su maestro y a quien va dirigido todo el libro.

II

Los astros reciben nombres de los dioses al ser considerados dioses visibles. La astronomía emplea un lenguaje mítico intermediario de una concepción metafísica, siendo esto una característica de la filosofía platónica. Lenguaje mítico poblado de símbolos vivos, animados (lenguaje psíquico), tan vivos como los astros, las piedras, las hierbas; el cosmos entero pueda considerarse vivo (con-sidereo, con los astros – *sidus*, *sidereus*). Considerar el cosmos vivo y conciente, y más aún, como una teofanía, es precisamente una afirmación mítica en un lenguaje en que interviene la psique por medio de la fantasía (el vehículo astral), diálogo con el cosmos que se da en el alma y que por ello no puede ser entendido, reducido, a la literalidad sensible. Para Plotino, los mitos, con su lenguaje dinámico, separan en el tiempo aquello que no está separado en el tiempo y dividen entre uno y otro aquello que en realidad coexiste junto. De hecho, lo mismo sucede con el razonamiento discursivo, que, al igual que el mito, separa y divide en su discurrir de acuerdo con categorías espacio-temporales aquello que conforma una unidad que supera aquellas categorías (III,5,9). Para ambos autores los dioses son imágenes de principios inteligibles. Para Jámblico, según Proclo, los mitos en general tienden a revelar los principios de la realidad a través de símbolos. Los dioses pueden pensarse, en una primera instancia, como fuerzas inmateriales que operan a varios niveles sobre y dentro del universo (Dillon), o como los patrones no cambiantes de la naturaleza (Shaw). Pero la idea como tal de *dioses* y todas sus cohortes de símbolos, imágenes, mitos y alegorías, de hecho, demandará una hermenéutica, la cual en última instancia no será tanto una teoría sino una exégesis-experiencia. Observa Dillon: “It is possible...that the rules of Allegory cannot be stated precisely, but must simply be derived from experience –sitting at the feet of one’s master- and from personal inspiration”. Los métodos de interpretación presentados por los autores neoplatónicos una y otra vez parecen más bien pertenecer, como acusa Dillon, a la inspiración, que a un sistema estricto y cerrado. “All i would suggest is that the discerning of the correct analogies had to be learned by experience”².

² Dillon, John; *Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis*. En *The Significance of Neoplatonism*. Ed. R. Baine Harris. 1976, Norfolk, Virginia. Pags. 248, 249 y 256.

Para nuestros autores, la concepción, mediada por la experiencia, de la unidad del cosmos, será el marco explicativo de la adivinación. Específicamente, como observa Finamore, la doctrina de la siembra que hace el Demiurgo de almas en sus vehículos pneumáticos astrales, vínculos entre la psique y la naturaleza, será la base de la teoría neoplatónica de las influencias astrológicas en la vida humana (influencias como inclinaciones, no causalidad determinante), que se desarrolla de acuerdo al ordenamiento del cosmos regido por los dioses visibles como *cosmocrators*³. Si bien, es por medio del vehículo, en la práctica teúrgica, que también se puede alcanzar la liberación del destino, liberación de la ceguera a la que nos sometemos bajo sus inclinaciones, por medio del conocimiento de los dioses (tîn qeîn gnîsij- X,5), conocimiento concebido como unión con ellos y descrita como la mayor felicidad para los hombres. La *mantic*» (mántica) es un regalo divino presente en el cosmos. Ahora, si la adivinación emplea un lenguaje mito-poético, siendo éste la lengua nativa de la psique, entonces el marco explicativo, que puede ser expresado en el lenguaje de la metafísica, también pertenece –lo *interpreto* de este modo-, en última instancia, a la interpretación mítica. Los primeros principios, de acuerdo con Aristóteles, no son demostrables, sino que se intuyen. Las razones últimas entonces corresponden a una interpretación poética que es una creación de sentido (*póiesis* – creación contemplativa). Del mismo modo que no hay una razón o sentido último de la procesión de la existencia toda a partir del Uno, sino que es un acto lúdico y erótico, un acto creativo⁴, igualmente el filósofo que recrea el proceso creativo asimilándose al orden cósmico realiza un acto poético en el más profundo sentido de la palabra (metafísico, ético, religioso y estético). Así, la razón de ser de la existencia humana es poética, tanto como es poético decir que la razón de ser de la existencia humana es poética; es decir, lo poético no se puede juzgar por medio de la razón sino comprender, intuir, a través de la experiencia poética misma: ahí reside su libertad creadora...donde otros ven su irrealidad.

De acuerdo con lo que señalé en la Introducción, y también más arriba, *alma* supone una experiencia tanto poética como hermenéutica (como forma de vida), lo que puede incluir, también, una exégesis teórica, en la acepción usual del término. Jámblico estará de acuerdo con Porfirio que una comprensión teórica de los poderes invocados, los dioses, es incidentalmente necesaria para el teúrgo-filósofo, pero la unión vital no

³ Op. cit. pag. 68.

⁴ Cf. Intro. pag. 7

dependerá de esto sino de la experiencia correspondiente. La visión de la teurgia, incluida la adivinación, por parte de Porfirio como dependiente de las simpatías y correspondencias cósmicas es criticada por el sirio como sintomática del fracaso de Porfirio para distinguir causas auxiliares, o concausas, de las verdaderas causas de la eficacia de la teurgia: el poder divino otorgado por la gracia de los dioses a los rituales y objetos simbólicos usados (III, 26-27; V,7-10)⁵. Es necesario e importante tener presente la identificación, para Plotino y Jámblico, de la verdadera causalidad con la actividad del orden inteligible (operada por intermediarios) y la consecuente reducción de las causas mecánicas en el ámbito sensible a causas auxiliares o concausas. La distinción por parte de Jámblico entre la adivinación popular y la teúrgica, y más específicamente, entre una astrología *technikê* y una *theourgikê* divinamente inspirada es parte de su crítica de los métodos discursivos de los filósofos griegos⁶. Para la mentalidad griega (que podía incluir otras nacionalidades), amante de los discursos teóricos, el cielo, por medio de cálculos, se reduciría a cifras causales. De hecho, cuando Jámblico diferencia entre Filosofía y Teurgia es porque caracteriza a la primera como un mero ejercicio discursivo y teórico, que ha de ir acompañado por la práctica de la Filosofía como ejercicio espiritual y forma de vida: la Teurgia⁷. O dicho de otro modo, la Teurgia, a pesar de las apariencias (y semejanza externa con los ritos religiosos⁸) no consistirá en formas externas, ni dependerá de éstas, sino será una experiencia de auto-transformación, *que del mismo modo que el proceso cósmico*, despliega una fenomenología pero no depende esas expresiones; éstas son un reflejo natural e inmediato y simultáneo (idea de co-presencia y resonancia); igual que el cosmos, bello, bueno y digno de admiración, es un icono sacro.

El destino (*heimarméne*), entrelazamiento y contextura natural, de acuerdo con ambos filósofos, regirá sólo sobre aquellos cuya atención sea dada por completo a las cosas

⁵ Aquí y en el siguiente aserto sigo a Wallis, Richard T; *Neoplatonism*; Gloucester, Duckworth. 1995. Pags. 121 y 126.

⁶ Igualmente en el caso de Plotino. Cf. las observaciones de S. Rappe señaladas en la Introducción respecto a las críticas a la discursividad de parte de la tradición neoplatónica.

⁷ Para una discusión comprensiva y clara respecto a la Teurgia en la investigación académica reciente: *PHILOSOPHY, THEOLOGY AND MAGIC: GODS AND FORMS IN IAMBLUCHUS*. Bussanich, John. en *METAPHYSIC UND RELIGION*. K.G. SAUR MUNCHEN. LEIPZIG, 2001. Y también Dillon, J. *Iamblichus' Defence of Theurgy: Some Reflections. The International Journal of the Platonic Tradition 1 (2007) 30-41*

⁸ Proclo señalará el hecho hermenéutico de que para un observador externo, un rito teúrgico, de primera apariencia, no se diferenciará de un rito del culto popular; pero, en un simple rito de adoración o saludo al Sol, el teúrgo puede comprender-experimentar el Sol como imagen mediadora del Uno-Bien, mientras que el otro comprenderá lo que la *creencia* u *opinión* corriente le dicte.

generadas, no sobre aquellos que participan del principio rector de lo generado.

Puntualiza Shaw:

The “parts” given to each soul from the totality of the cosmos made up its astrological portrait, and it was this confluence of elements at a particular juncture in time and space that made up the soul’s localized self, the somatic testing ground that measured the soul’s ability to integrate corporeal existence into a divine pattern. Failure to fulfil the conditions of the body resulted in fixations, unfulfilled conditions, and the subsequent suffering of “fate”. The proper care of the body and somatic life, however, freed the soul from these bonds, and allowed it, as Iamblichus says, to see “the turnings of fate to be like the perfect revolutions of the stars” (Stob. II,173,36-28)”

Estar *en* el cuerpo de un modo divino es estar *fuera del cuerpo*, es decir, libre de las constricciones sensibles y corporales, observa también Shaw⁹. De manera análoga, y adoptando una perspectiva ligeramente diferente, en la adivinación, el cuerpo y la psique funcionan como causas auxiliares siendo los dioses la causa final¹⁰. Por ello será la adivinación inductiva, técnica, una forma inferior de adivinación, siendo su causa primaria la razón humana; depende de la habilidad, conjetura y suposición limitadas por la interpretación del adivino quien ya no es así el intérprete de los dioses salvo en un segundo grado y por ello el dato adivinatorio es sólo probable, cuando no directamente erróneo, al ser el dato en mayor o menor medida distorsionado o engañoso (Jámblico lo señala así entonces como perspectiva o estudio “técnico y humano” IX,5). Como Addey apunta, al modo inductivo le concierne el ámbito de la generación, y (en todo caso, matizo) puede sólo entonces ocuparse de eventos cotidianos; en contraste con la adivinación inspirada o teúrgica concernida con el conocimiento filosófico de las cosas divinas. Shaw interpreta que es, desde la perspectiva jambliqueana, “our titanic self-love into discursive abstractions, mind games, that gives us the illusion of control”, lo que distorsionaría aquel conocimiento que otorgaría a las almas plenitud de participación en lo divino. La teurgia, para el sirio –sigo con Shaw-, dirige al alma a una mayor

⁹ Op. cit. pag. 44 y 51.

¹⁰ Sigo aquí en parte las interesantes reflexiones sobre la adivinación y la causalidad de Addey, Crystal. CONSULTING THE ORACLE: THE MANTIC ART AND ITS CAUSATION IN IAMBLICHU’S *DE MYSTERIIS*. Proporcionado por la autora aunque originalmente publicado en *METAPHYSICAL PATTERNS IN PLATONISM*, editado por University Press of the South.

profundización en la voluntad del Demiurgo pudiendo descubrirse la liberación oculta en las ataduras (los mismos dioses que atan, son los que liberan, dependiendo de la perspectiva o relación que tengamos con ellos – VIII,8); del mismo modo que habíamos dicho (cap. 4, II) que en Plotino, justamente aquello que nos ata puede ser el *medio* para liberarnos de la contextura de la *heimarméne* al dirigir el alma a lo superior, mediante la asimilación de ésta con los astros. Para el sirio los procedimientos teúrgicos pueden ayudar al alma a moverse de la periferia de la conciencia encarnada a su centro divino. Este es en última instancia el fin más noble de la adivinación y práctica teúrgica: permitir a los dioses revelarse en forma humana a través de nuestras existencias mortales.

Me parece que resulta muy interesante, a este respecto, las observaciones de Plotino concernientes al modo productivo del *Nous*. La hipóstasis de la Inteligencia es creadora, productiva, y esta producción es inteligente si bien no crea por deliberación o raciocinio discursivo; igualmente el Alma del Cosmos crea de acuerdo con las ideas (II,3,17) pero sin deliberación alguna dependiente o impuesta por condiciones externas o sin necesidad de examen (IV,3,10,15), ni al igual que el *Nous*, empleando razonamientos (*logismos*) (IV,4,10,27). Gobierna el mundo sin el empleo de la razón discursiva (*diánoia*) ni tiene necesidad de hacer rectificaciones o corrección alguna (III,9,2,12). Crea de manera uniforme y consistente, no por azar o accidente, sino por que conoce el ser, lo que es, y ordena lo inferior a ella de acuerdo a aquello (IV,4,12,29). En la *póiesis* cósmica plotiniana no hay deliberación. La producción deliberativa, señala el egipcio, no es natural, sino que ocurre de acuerdo a un arte o técnica adventicia que produce débiles y oscuras imitaciones (IV,3,10,16). La guía, por ello, una vez más, es la *póiesis* que se revela en la contemplación y asimilación de las ordenaciones celestes. Cabe aclarar que respecto a la causalidad astral, Plotino precisamente utiliza el término *poiêi*, como cuando se pregunta sobre si los astros causan (*poie* - II, 3), esto es, producen; si bien, también recurre al vocablo *aitía* para referirse a la causalidad astral.

El Cosmos, y en especial los cielos, había ya afirmado más arriba interpretando al egipcio, es, pues, un espejo translúcido, y también un libro que se escribe mientras lo leemos (al actuar la psique sobre lo sensible produciéndolo): lo leemos-comprendemos con la parte de la psique, la inteligencia creadora cuyo correspondiente cósmico (si bien son idénticas) es la que escribe-crea-ordena los cielos. Es un lenguaje simbólico, reitero,

expresión creativa de la Inteligencia (de la que participan el Cosmos y el hombre), y este lenguaje –que nos conforma (modos de conciencia o formas de experiencia de la realidad; dioses), está en nosotros como parte que somos del cosmos- nos permite la comunicación-comprensión del mismo: un diálogo sagrado que es auto-conocimiento del y en el cosmos y del y en el hombre. Diálogo, hermenéutica, interpretación, adivinación.

7. Narrativa astral: causas y mitos, causalidad mítica y mitología de la causalidad.

A manera de desenlace haré algunas breves reflexiones –por apartados- sobre algunos de los puntos expuestos, las cuales, lejos de ser conclusiones definitivas, son el planteamiento de los cuestionamientos e interrogativas sugeridos por la investigación que conforma este trabajo y que me parecen más relevantes.

¿Astrología?

Las Astrología es un tema que, la más de las veces, con el sólo hecho de ser nombrada, suele precipitar encendidas respuestas irracionales de molestia, enojo, y, sobre todo, desprecio por parte de la comunidad académica¹¹. El trabajo expuesto aquí no supone en modo alguno ser una defensa de la astrología, especialmente si por esto se entienden los horóscopos populares de las revistas y entretenimientos semejantes (y no tengo nada en contra del puro y simple entretenimiento). Más sí es mi interés resaltar la riqueza que supone concebir la metafísica en un lenguaje astronómico e imágenes mito-poéticas, y a la experiencia psíquica, vital, en un lenguaje simbólico y también mítico cuyo origen es el cosmos. De igual modo, el papel fundamental, también, que puede tener la imaginación, como lenguaje simbólico compartido con el cosmos, para, nuevamente, vincular metafísica, psicología y ética¹² (Cf. Marsilio Ficino, quien siguiendo a Plotino, consideraba que la Astrología era una interpretación poética y metafórica de los cielos¹³). Igualmente, mi deseo ha sido exponer los señalamientos de Plotino y Jámblico a lo que ellos conciben como una astrología filosófica: un lenguaje intuitivo (noético), en tanto simbólico (contrástese con lo que se habló respecto a la crítica de la razón discursiva y los límites de ésta; igualmente con lo que llamamos tácticas extra-textuales) y como tal, vehículo de una experiencia de auto-transformación: la profundización en los niveles del conocimiento significa, para nuestros autores, necesariamente un cambio y profundización en los niveles de identidad; un correspondiente cambio de conciencia hacia el ámbito del ser verdadero, también ser del hombre, el *nous*.

¹¹ Un grato estimulante que sirve para confirmar la superioridad intelectual –y en algunos casos, incluso moral- de aquel ofendido en su pudor académico.

¹² Dados los límites que toda investigación conlleva, me quedo con la sensación de no haber hecho justicia al papel del eros, íntimamente ligado a todos estos temas (y que está presente en la tradición neoplatónica). La imaginación siendo erótica, y viceversa, eros es el vínculo –imaginal- entre cielos y tierra, pues por eros se crea el mundo y por eros se asciende al principio de todo.

¹³ por ejemplo, cartas a Poliziano, en *Meditations on the Soul*; Inner Traditions, 1997. Aunque, también hay que considerar que la verdadera poesía para Ficino está inspirada por la divinidad.

Pero en un sentido más sencillo y obvio mi interés ha sido resaltar la importancia que este tipo de concepciones astronómicas ha tenido en el desarrollo de la filosofía de Plotino y Jámblico, así como el preocuparse de manera crítica por fenómenos como la adivinación, y cómo ésta se relaciona con la comprensión de ambos de la causalidad y el destino; o dicho de otro modo, cómo la comprensión de la causalidad les permite profundizar, de manera crítica, en el fenómeno de la adivinación y el destino. Quisiera apuntar rápidamente las consideraciones de Steven Vanden Broecke, quien al investigar sobre la situación de la Astrología en la cultura renacentista, le valió esto el reclamo de algunos colegas de porqué ¿creía en la Astrología!: “[el reclamo de sus colegas] it does highlight the problematic position of astrology in virtually any grand narrative of the history of Western science. Cultural historians have established the omnipresence and flexibility of astrology in early modern Europe beyond any doubt.”¹⁴

Si bien, desde luego su estudio se refiere al período de la cultura renacentista (y aquí podríamos incluir una perspectiva muy similar en el caso de B. Copenhaver), son varios y muy notables investigadores quienes han hecho observaciones muy similares respecto al lugar de la astrología en la cultura occidental en muy diversos períodos históricos, incluido el que nos ocupa. Como señala Champion: “The significance of astrology to the histories of ideas, religion and science is no longer in question, the case having been made by Otto Neugebauer in 1951”¹⁵; anterior a aquel, menciona Champion con justicia el trabajo monumental de Lynn Thordike *History of Magic and Experimental Science*¹⁶ (y al que seguiría la también innovadora perspectiva de F. Yates). Aurelio Perez, por otro lado, respecto a la historia de la Astrología antigua, en su artículo “Cien años de investigación en astrología antigua” menciona también una larga lista de eminentes estudiosos como “A. Rehm, E. Riess, W. Kroll, F. Boll, y W. Gundel” así como a Franz Cumont, incluyendo Perez en su artículo una minuciosa y vastísima lista de

¹⁴ Vanden Broecke, Steven . *The limits of influence*. Pico, Louvain, and the Crisis of Renaissance Astrology. BRILL. Leiden-Boston, 2003. Cf. la Introducción.

¹⁵ en *Astrology and the Academy*. Edit. Nicholas Champion. Cinnabars Books. Bristol, 2004. Cf. la Introducción.

¹⁶ Cf. el artículo del mismo autor *The True Place of Astrology in the History of Science*. Isis, Vol. 46, No. 3 (Sep., 1955), pp. 273-278 Published by: The University of Chicago Press on behalf of The History of Science Society.

publicaciones y referencias de investigaciones sobre astrología antigua¹⁷. Me gustaría agregar (y debo decir que faltan muchos nombres), al mismo Nicholas Campion y su importante y larga labor como historiador de la astronomía cultural¹⁸.

Y es que además el tema de la astrología suscita entre la comunidad académica el debate sobre la “influencia de Oriente”, que en relación a la astrología y desde la perspectiva de la historia de la ciencia, comúnmente se ha visto fuertemente influenciado por lo que David Pingree -otro nombre distinguido ha añadirse a los anteriores- ha nombrado “helenofilia”¹⁹. Pero además suscita otra polémica interesante; aquella sobre las relaciones y las delimitaciones entre ciencia, religión, magia y filosofía²⁰: ¿a cuál de estas disciplinas pertenece la astrología? En el caso, por ejemplo, de la astrología babilónica, para Rochberg todas estas categorías resultan inadecuadas; categorías acuñadas por la investigación moderna, la cual suele imponerlas de acuerdo a su propia paradigma de racionalidad juzgando el material en consecuencia. La más reciente investigación ha supuesto, al parecer, un gran desafío para la definición de ciencia en la antigüedad, especialmente para los “helenófilos”²¹.

El filósofo y el sabio.

Para Pierre Hadot, la lección de la filosofía antigua consiste en invitar al hombre a transformarse a sí mismo. “La filosofía implica conversión, transformación del modo de ser y de vivir, búsqueda de la sabiduría”.²² Ya habíamos observado en la Introducción que para la tradición Neoplatónica la Sabiduría, atributo divino, está más allá de todos los textos, de la discursividad, y por ello es necesario el recurso a tácticas extra-

¹⁷ Perez Jiménez, Aurelio. *Cien años de investigación en astrología antigua*, en Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas. Universidades de Málaga y Granada. Charta Antiqua; Málaga, 2001.

¹⁸ Como referencia del contexto más amplio en que este tipo de temas se llavan a la discusión en diversos ámbitos académicos (especialmente el estudio de las religiones): Faivre, Antoine and Voss, Karen-Claire. *Western Esotericism and the Science of Religions*. Numen, Vol. 42, No. 1 (Jan., 1995), pp. 48-77

¹⁹ Cf. Pingree, D. *Hellenophilia versus the History of Science*. Isis, Vol. 83, No. 4 (Dec., 1992), pp. 554-563 Published by: The University of Chicago Press on behalf of The History of Science Society

²⁰ Una esclarecedora discusión de estas categorías desde la perspectiva de la Antropología y la Filosofía: Jeyaraja Tambiah, Stanley. *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge University Press, UK; 1990.

²¹ Cf. especialmente el Epílogo de *THE HEAVENLY WRITING*. Divination, horoscopy, and astronomy in mesopotamian culture. Cambridge University Press; UK, 2004.

²² Hadot, Pierre. *EJERCICIOS ESPIRITUALES Y FILOSOFÍA ANTIGUA*. Siruela. Madrid, 2006. Pag. 249. Ver también: *¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA ANTIGUA?* Pierre Hadot. FCE. México, 1998.

textuales. Deseo quede ahora claro que la adivinación celeste es uno de estos recursos. Adivinación filosófica en tanto que sea teúrgica, esto es, como ejercicio espiritual y contemplativo, no como meramente técnica; ejercicio contemplativo o ritual parte de una filosofía integral como forma de vida. Filosofía que sea considerada de este modo “ejercicio del pensamiento, de la voluntad y del ser entero, con el fin de alcanzar ese estado, la sabiduría, por otra parte casi inaccesible al hombre”. Siendo pues –sigo con Hadot- un método de conversión espiritual que exige una completa metamorfosis, una transformación radical de la forma de ser. Como señala el francés, la sabiduría proporciona no sólo conocimiento, sino que hace *ser* de otra manera. Y añade que, en la filosofía antigua, “La sabiduría era una forma de vida que traía aparejada la serenidad de espíritu (*ataraxia*), la libertad interior (*autarkeia*) y la conciencia cósmica”; y a continuación hace una cita que refiere que “El único fruto a extraer de los fenómenos celestes es la paz del alma”. Me permito reproducir parcialmente otra cita más que hace Hadot (de Filón), un tanto larga, pero que me parece muy ilustrativa en vista de todo lo expuesto en este trabajo:

Todos aquellos que, griegos o bárbaros, se ejercitan en la sabiduría llevan una vida recta e irreprochable, absteniéndose a voluntad de cometer ninguna injusticia o de hacérsela cometer a otros[...] Aspirando a una vida de paz y serenidad, *contemplan la naturaleza* y cuanto esta encierra, investigan con la mayor atención el mar, la tierra, el aire, el cielo en sus más variados aspectos, acompañan mediante su pensamiento a la luna y al sol, las evoluciones de los demás astros errantes o fijos, pues a pesar de que sus cuerpos permanecen atados a la tierra, ellos proporcionan alas a sus almas para que, al elevarse en el éter, puedan observar las fuerzas que se les aparecen, lo cual es propio de aquellos que, convertidos realmente en *ciudadanos del mundo*, consideran el mundo como su ciudad, como una ciudad cuyos ciudadanos están familiarizados con la sabiduría y que han recibido sus derechos civiles de la Virtud, la cual tiene como cargo la presidencia del gobierno del universo. De este modo, rebosantes de tan perfecta excelencia, acostumbrados a no tomar en consideración los males corporales y los exteriores, se ejercitan en la indiferencia a las cosas indiferentes, protegidos contra cualquier placer o deseo, en una palabra, siempre puestos a mantenerse por encima de las pasiones...sin doblegarse ante los golpes de la fortuna puesto que han calculado por adelantado sus ataques (ya que incluso los

sucesos que escapan a nuestro control, incluso los más penosos, pueden hacerse más ligeros gracias a la previsión si el pensamiento no se ve sorprendido por lo inesperado de los acontecimientos, mitigando su percepción como si se tratara de cosas antiguas y pasadas). Por supuesto, para tales hombres que encuentran su alegría en la virtud, *la vida entera constituye una fiesta*.

Por consideraciones de espacio es muy poco lo que puedo anotar aquí en relación al material legado por algunos astrónomos y astrólogos (digamos que contemporáneos relativos de nuestros filósofos²³), sobre todo respecto a sus concepciones filosóficas, específicamente de la causalidad y el destino. Cabe decir que, si como hemos visto, para Plotino y Jámblico, la adivinación filosófica puede traer sabiduría convirtiéndose en parte integrante del quehacer filosófico, por otro lado, en algunos ejemplos notables, hay astrónomos plenamente concientes del elemento sapiencial que su labor implica (y potencialmente causa). Tanto Vecio Valente como Ptolomeo harán declaraciones mucho muy similares a las hechas por Filón (citado por Hadot), igualmente llenas de piedad, a lo largo de sus obras; sus expresiones evidencian plena y bellamente lo que para ellos es el carácter sacro de su labor²⁴. Además hay también declaraciones críticas, muy duras algunas, contra varios de sus colegas. Ahora, desde luego hay una preocupación técnica muy evidente en sus obras, dada la necesidad de elaboradas calculaciones y el carácter de manual de las mismas, pero que también parece relacionarse con lo que a la comprensión de la causalidad astral se refiere, y aquí, entonces, tendrían lugar las críticas de ambos filósofos (especialmente las de Jámblico). Para el sirio, me parece que el problema no es tanto la adivinación artificial como tal, sino que de todo el conocimiento posible de realizarse, sea tal, sólo a partir de estos medios, y/o que se crea que son éstos solamente la causa de la adivinación (que es análoga a la del cosmos) y del conocimiento astronómico, así como la única manera posible de practicarlos; pues dicha ignorancia, para Jámblico, limitaría al propio astrónomo de una comunidad más

²³ Ptolomeo es del año 83 al 168 y Vecio 120 al 175 (aprox.); Plotino 204 al 270 dc y Jámblico 245 al 325.

²⁴ Además de estos autores es interesante consultar las obras de Paulo Alejandrino (comentando por Olimpiodoro, verdaderamente el último filósofo neoplatónico de la antigüedad tardía) y Fírmico Materno (Cf. nota 90 para referencias), así como Manilo; *ASTROLOGIA*. Gredos. Madrid, 2002; *The Astrological Record of the Early Sages in Greek*. Project Hindsight. The Golden Hind Press. Cumberlans, 1995; *DOROTHEU, ORPHEUS, ANUBIO & PSEUDO-VALENS*. Teachings on transits. Project Hindsight. The Golden Hind Press. Cumberlans, 1995 y Dorotheus of Sidon. *Carmen Astrologicum*. Astrology Classics Publishers. USA, 2005. También como referencia: Beck, Roger. *A Brief History of Ancient Astrology*. BLACKWELL PUBLISHING. UK, 2007.

plena, unificación, con los dioses, verdaderas causas del cosmos, y por lo tanto de la adivinación y del conocimiento astronómico. Si la adivinación o diálogo con el cosmos es sólo por medio de causas auxiliares, o técnicas, la comprensión de la causalidad divina operativa en el cosmos será reducida a una causalidad auxiliar, y en ese sentido, dirá Plotino, no se trata de que los astros, siendo divinos, causen, por ejemplo males, sino que significan una posibilidad frente a la cual idealmente tenemos la responsabilidad ética de responder virtuosamente dada una tal inclinación; significan, inclinan, no causan.

En el caso de Ptolomeo, este concibe las matemáticas como intermediadoras entre la física y la teología y el medio de alcanzar la meta de la filosofía, esto es, asimilarse a los dioses inmortales tanto como sea posible alcanzando así la inmortalidad que es apropiada para el hombre (frente al sirio, hay una limitación respecto a las posibilidades de ser del hombre). El estudio matemático de los cuerpos divinos es una tarea ética para Ptolomeo pues dada la constancia, orden, simetría y calma asociado a lo divino, en el estudio de los astros, sus seguidores se vuelven amantes de la belleza divina, acostumbrándose a ella y reformando en consecuencia sus naturalezas. Además la prognosis astrológica supone para Ptolomeo una manera de ordenar la vida y alcanzar la paz y la tranquilidad (*Tetrabiblos* 1,3). En el pensamiento de Ptolomeo hay una interesante analogía entre las estructuras y relaciones presentes en la música, en los cielos y en el alma humana; son las mismas relaciones matemáticas y formales las que subyacen en aquellas, ligadas por el poder de la armonía²⁵. Parece claro que para Ptolomeo el énfasis en la razón humana supone el acento en la racionalidad discursiva, calculadora y práctica, la cual si bien, como la *diánoia* platónica, puede ser un medio para alcanzar la *nóesis* (al menos cierto grado de), elabora una astrología *technikê*.

En el caso de Vecio Valente, si bien en ciertas partes se ocupa filosóficamente de la *heimarméne* (libros V y VI²⁶), su *Antología* tiene un carácter de manual, donde en todo caso el discurso es mucho más cercano a lo místico. Subraya el carácter sacro y

²⁵ *Tetrabiblos*. Ed. and trans. F. Robbins. Loeb. Cambridge, 1980.

Cf. Chaia Taub, Libia; *Ptolemy's Universe*. Open Court. Chicago, 1993; especialmente caps. 2 y 5 sobre la Filosofía de Ptolomeo y sobre la divinidad de los cuerpos celestes y la motivación ética para estudiar los cielos.

²⁶ Vettius Valens. *The Anthology*. Books V & VI. Project Hindsight. The Golden Hind Press. Cumberlans, 1997.

Cf. Riley, Mark. *A Survey of Vettius Valens*. University of California (sin año).

venerable de estas prácticas, que acompañadas de virtud, posibilitan el compartir el conocimiento sacerdotal con las almas divinas e inmortales. Para Valente, quien además narra que se sometió a prácticas ascéticas antes de entregarse al ejercicio astrológico, el conocimiento que enseña fue revelado a los antiguos –a aquellas almas puras y perfectas- por las divinidades. En un pasaje muy breve (VI, Proemio) narra su exaltación al exponer las teorías celestiales que le fueron como “salpicadas” sobre sí por el espíritu (*nous*). Todo lo cual, por otro lado, no se opone a que, sin embargo, sus prognosis parecen hasta cierto punto cercanas a un fatalismo determinista²⁷.

La crítica de los métodos discursivos de los filósofos presenta un correlato y, al parecer, relación directa, con tradiciones espirituales, rituales y contemplativas, del Egipto helenístico; específicamente el “Sistema (o Camino) de Hermes”, como lo llama Jámblico (VIII,4-5); o Hermetismo, como lo conocemos hoy. Esta tradición, en sumo compleja, se concibe a sí misma como una piedad filosófica, o “religio mentis”: una interpretación filosófica profunda del culto religioso que permita la integración de lo ritual y lo *noético*. La enseñanza hermética, más allá de lo teórico supone posibilitar la *gnósis*, un desarrollo y ascenso espiritual progresivo; para el hermetista la verdad no es un objeto de búsqueda intelectual sino una fuerza viva, una fuerza catalítica en sus vidas. De hecho en los tratados se contrastará la sabiduría revelada por Hermes con el “ruido de palabras”, la filosofía griega (*C.H.* XVI). A la facultad que la tradición post-aristotélica y neoplatónica llamó la razón discursiva (también calculadora, práctica y material), otro tratado hermético, identificándola como correspondiente en el hombre de la esfera de Saturno (como harán también Proclo, Macrobio y muchos más), la llama “la mentira que tiende trampas”. El propio Jámblico nos dice que los textos herméticos emplean el lenguaje de los filósofos habiendo sido traducidos al griego por gente versada en la filosofía, pero expresando la sabiduría de los egipcios (VIII, 4); noción que, si bien ha sido polémica en los estudios modernos, ha sido confirmada de manera bastante definitiva por los trabajos, entre otros de Fowden y Mahé, para quienes efectivamente el contexto egipcio de los textos remite a un núcleo fundamental de sabiduría egipcia en los mismos. Ahora bien, para la tradición hermética, la contemplación astral tiene un carácter preliminar, intermediario y preparatorio para el conocimiento de lo divino. Hay un paralelismo muy estrecho entre la teurgia hermética

²⁷ Cumont lo ubica, un tanto abruptamente y sin mayores explicaciones, como estoico.

y la jambliqueana, sino es que directamente se trata de derivación y/o adaptación, como sugiere el sirio; y lo mismo entre los ejercicios contemplativos que plantea Plotino en algunos pasajes de sus *Enéadas* (“metáforas pragmáticas” las llama Rappe²⁸) y los propuestos en el *Corpus Hermeticum* (V,8,9;VI,7,12 y *CH* IV,4; XII, XIII, por ejemplo)²⁹.

Pero la misma filosofía platónica es vista como un regalo surgido de la bondad de los dioses. Los filósofos de la tradición platónica posterior serán intérpretes de las *epopteia* o visiones divinas de Platón, considerado como un mistagogo³⁰. En muchos casos el filósofo platónico es visto como un hombre santo, un ser divino. La misma *diadoc*» o sucesión platónica es considerada sagrada³¹. Dicha filosofía se practica en una comunidad donde el maestro vive con sus alumnos (discípulos) más cercanos, si bien, también se imparten lecciones al público. “*Poeta, Filósofo, y Hierofante*” alude, pues, a la observación que Plotino hace a Porfirio –y que este mismo relata (*Vida de Plotino* 15,5-6)- sobre el quehacer filosófico; observación que de modo muy similar hace Marino de Neápolis sobre Proclo (*Proclo o De la felicidad*). Marino, discípulo y biógrafo de Proclo, refiere a la cultivación por parte del bizantino –quien fuera director de la Academia ateniense- de la poesía tanto como de la lógica y la metafísica; su ocupación en los ritos sagrados, tanto como en el estudio de las matemáticas y la astronomía (además de una preocupación por la salud y bienestar del cuerpo)³². La vida de Proclo escrita por Marino es justamente ejemplar (entre otras posibilidades) de esa

²⁸ Op. cit. cf. pags 108-114.

²⁹ Fowden, Garth. *The Egyptian Hermes*. Princeton University Press, 1993. Mahé, Jean-Pierre. *Gnostic and Hermetic Ethics y A Reading of the Discourse on the Ogdoas and the Ennead* (Nag Hammadi Codex VI,5), en *GNOSIS AND HERMETICISM*. State University of New York Press. USA, 1998; y también la Introducción a su traducción de las Definiciones Herméticas (editadas junto con una nueva traducción al inglés del C. H.) en *The Way of Hermes*. Trad. Salaman, Van Oyen, et. al., Inner Traditions. USA, 2004. *TEXTOS HERMETICOS*. Trad., intro. y notas de Xavier Renau Nebot. Editorial Gredos. Madrid, 1999. *HERMES TRISMEGISTO*; Edición bilingüe. Muñoz Moya y Montraveta editores; Sevilla, 1984. También véase la valiosa Introducción de B. Copenhaver a la edición del C.H. en español por Siruela; Madrid, 2003. E igualmente, Dieleman, Jacco; STARS AND THE EGYPTIAN PRIESTHOOD IN THE GRAECO-ROMAN PERIOD, en PRAYER, MAGIC AND THE STARS IN THE ANCIENT AND LATE ANTIQUE WORLD. Pennsylvania State University Press. USA, 2003.

³⁰ Proclo, I,1; *Platonic Theology*. The Prometheus Trust. UK, 1999.

³¹ Cf. Fowde, Garth. THE PAGAN HOLY MAN IN LATE ANTIQUE SOCIETY. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 102 (1982), pp. 33-59 y Dillon, J. THE PLATONIC PHILOSOPHER AT PRAYER; en METAPHYSIC UND RELIGION. K.G. SAUR MUNCHEN. LEIPZIG, 2001. Acerca de lo mismo pero enfocado en el tema de la adivinación: Athanassiadi, Polymnia. Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus. *The Journal of Roman Studies*, Vol. 83 (1993), pp. 115-130.

³² Marino de Neápolis. *Proclo o De la felicidad*. Iralka. Bilbao, 1999. Ver también: Proclo. *Himnos y epigramas*. Iralka. Bilbao, 2003.

filósofoj zw» o vida filosófica que señala Hadot; podemos mencionar también la notable *Historia Filosófica* de Damascio, la cual relata las vidas de sus contemporáneos y maestros, así como de las circunstancias de la escuela platónica en el período helenístico tardío³³. Las *Vida de Pitágoras*, tanto de Jámblico como de Porfirio también tienen una intención ejemplar y programática y son un ejercicio muy interesante al respecto.

La crítica a la racionalidad discursiva y teórica (en la acepción usual del término), no va dirigida a dicha racionalidad como tal, sino a considerar a ésta como el fin (finalidad) de la filosofía, o incluso como el único medio para alcanzar tal finalidad. Esta idea se encuentra epitomizada por una (supuesta) declaración del oráculo pitio: $\alpha\eta\eta\kappa\omicron\upsilon\eta\ \delta\ \Sigma\upsilon\rho\eta\ \rho\omicron\lambda\upsilon\mu\alpha\kappa\alpha\eta\ \delta\ \text{Fo}\langle\text{nix}$ (el sirio –Jámblico- inspirado divinamente, el fenicio – Porfirio- de gran erudición o saber). Las hipóstasis están en nosotros, asevera Plotino (V,1). Lloyd desarrolla esta idea:

From the start to the finish of their reflexions Neoplatonists appeal to what they claim to be their personal experiences of it. 'He who has seen knows' is the justification for a series of descriptions of diacosms with which they believe that from time to time their souls have been in contact.

The hypostases *are* experiences; they are types of consciousness; while, therefore, they have abstract and objective properties, they have also what we call phenomenological properties. It follows that the element of personal experience is needed to complement the non empirical philosophical system.

El contenido de dicha experiencia no se derivará del sistema filosófico sino que es un regalo de los dioses, aclarará Lloyd³⁴. Las -llamémoslas de momento así- experiencias trascendentales, no suponen en modo alguno un atajo, sino que será, para nuestros

³³ Damascius. *The Philosophical History*. Apameia. Greece, 1999.

³⁴ Lloyd, A. C. *THE ANATOMY OF NEOPLATONISM*. Clarendon Press, Oxford. 1990. Pags. 125, 126. Comenta Hadot: "Each degree or reality, he argues, can only be explained with reference to its superior level: the unity of the body is explained by the unity of the soul which animates it; the life of the soul requires illumination by the life of higher Spirit; and finally, we cannot understand the life of the Spirit itself without the fecund simplicity of the absolute, divine Principle, which is, in a sense, its deepest intimacy...all this traditional terminology is used to express an inner experience. All this levels of reality become levels of inner life, levels of the self...the human self is *not* irrevocably separated from its eternal model, as the later exists within divine Thought. This true self –this self in God- is within ourselves" Hadot, P. *PLOTINUS or The Simplicity of Vision*; University of Chicago Press; USA, 1998. Pag. 27

autores, la coronación del método consecuencia de un duro, muy largo y arduo trabajo de estudio y auto-perfeccionamiento³⁵, ateniéndose así la plenitud de realidad y racionalidad perfecta y suma (la cual, por ser racional, no deja de ser bella, buena y erótica; es decir, se trata de una idea de racionalidad mucho más amplia que la moderna). Y tampoco, en manera alguna, supone un dejar atrás los niveles ontológicos inferiores ni separarse o alejarse de la realidad cotidiana –como ya lo habíamos señalado³⁶–, al contrario, se trata de una *paidea* que supone un proceso de integración o totalización en y del hombre en y de la realidad. En palabras de Shaw:

as a hierarchical unfolding of the powers of the soul through a corresponding enfolding of the soul into the harmonies and powers of the cosmos. Higher degrees of *paidea* included lower degrees, just as primary orders of the cosmos contained subordinate orders.³⁷

Integración pues, de lo sensible y lo inteligible; unión de lo terrestre y lo celeste. La *anatropé* que sufre el alma, literalmente, que todo esté como de cabeza o al revés para ésta, no es causada por el fluido de la generación de lo sensible, la cual es una teofanía, sino, en el caso de Jámblico, dada la incapacidad de la psique para recibir dicho flujo. Ambos autores insistirán en la necesidad de una reversión de todos los hábitos del pensamiento. Para Plotino el alma encarna para conocerse a sí misma; es un proceso de auto-revelación que supone entonces una condición inicial de ignorancia y, por lo tanto, de sufrimiento, en tanto que no se reconozca como alma (y en sí a su principio superior) y se identifique exclusivamente con el cuerpo (es decir, el mal que sufra es su responsabilidad, no de la divinidad), pero también en tanto que se identifique exclusivamente con su razonamiento discursivo sin reconocer aquello divino que ilumina el razonamiento proporcionándole los principios del conocimiento; esto es, pasar de la *diánoia* a la *nóesis*: grado sumo de racionalidad, de comprensión, claridad, conocimiento. Si ya por principio definimos a la filosofía *únicamente* como un mero quehacer racional discursivo, de *logitzein*, cancelamos de antemano la posibilidad de la intuición y damos la razón a Plotino respecto al egoísmo estéril –salvo para toda

³⁵ Incluye, de acuerdo con Platón, a quien seguirá la tradición posterior, un riguroso entrenamiento en gimnasia, música, matemáticas y dialéctica (*Rep.* 535a-541b), además de lecciones prenatales dadas con los cantos y movimientos rítmicos de la madre (*Leyes* 790d), y también, la práctica de rituales diarios destinados a incrementar el nous (*Leyes* 809d).

³⁶ Cf. pags. 35-37.

³⁷ Op. cit. pag. 12.

consideración utilitaria- y celoso de la facultad calculadora y práctica, entendida la razón desde esta perspectiva, dada su limitación esencial³⁸, -¡vaya ironía!- como un principio de ignorancia, “la mentira que tiende trampas”. En última instancia, la reestructuración de la psique por medio de la armonización cósmica (en el sentido tan amplio que hemos ido exponiendo), será la posibilidad (y finalidad) de que los dioses experimenten la mortalidad. El hombre, entonces, es el símbolo perfecto de la divinidad.

Sabiduría y causalidad.

Subrayé más arriba que es necesario tener presente la identificación, para Plotino y Jámblico, de la verdadera causalidad con la actividad del orden inteligible y la consecuente reducción de las causas mecánicas en el ámbito sensible a causas auxiliares o concausas. Correlato de esta noción, es la idea de una verdadera racionalidad, o racionalidad esencial. Se trata de la proposición de los dos intelectos o las dos razones: la razón intuitiva, activa y creadora, y la razón discursiva, calculadora e intermediaria; análogas a la *nóesis* y *diánoia* platónicas (*Rep.VI – 509d*). Señala Plotino:

Pero, ¿quién proporciona al alma este buen juicio? ¿Será necesariamente la Inteligencia, pero no la inteligencia que unas veces lo es y otras no, sino la Inteligencia verdadera, que es, por tanto, bella por sí misma? ¿Debemos, pues, detenernos en ella, como si se tratase de un primer término, o hemos de ir todavía más allá? La inteligencia está situada delante del principio primero con relación a nosotros y, colocada en el vestíbulo del Bien, nos da a conocer todas las cosas que se dan en El; ella misma es, sobre todo, como una impronta del Bien en lo múltiple, mientras el Bien permanece enteramente en la unidad.
(V, 9, 3)³⁹

³⁸ Al ser mediadora y estar limitada (en tanto que es su ámbito de operación) por el lenguaje y el tiempo.

³⁹ Otra cita complementaria: “Más para usar el término “inteligencia” en su verdadero sentido, hay que pensar no en lo que está en potencia, ni en lo que pasa de ininteligencia a inteligencia –si no, habrá que buscar otra inteligencia ulterior a esa-, sino en la que está en acto y es siempre inteligencia. Ahora bien, si la Inteligencia posee el entender como algo no adventicio, síguese que si entiende algo, lo entiende por sí misma, y si posee algo, lo posee por sí misma. Pero si entiende de sí misma y deduciéndolo de sí misma, es que ella misma es las cosas que entiende. Porque si la esencia de la Inteligencia fuera distinta de las cosas que entiende, la esencia misma de la Inteligencia sería ininteligente, y estaría, así mismo, en potencia, y no en acto. No hay que separar, por tanto, la Inteligencia del inteligible, sólo que acostumbramos a separarlos mentalmente partiendo de nuestra propia experiencia” (V.9.5.1-10)

A diferencia de la inteligencia que se encuentra en perfecta y eterna posesión de lo que contempla, el movimiento que implica la carencia del alma es respecto a algo que ella no es, a algo diferente, y dada su falta de identidad (unión cognitiva con las Formas – principio de lo auto-idéntico), ella misma se convierte en desposesión como movimiento hacia cosas externas (fuera de sí, del sí-mismo): el alma desea; la vida temporal se transforma así en un desfase insatisfactorio y el tiempo se revela como deseo. Pero el deseo que es desfase, que es pérdida de identidad y sufrimiento, también puede desear el desear lo que la inteligencia desea y posee de manera perfecta en unión pura (IV.4.16.26-7; I.7.1.13; III.5.9.40-1). Habida la pérdida, pues, el alma busca; y la razón igualmente busca, razona discursiva y proposicionalmente separando, analizando; yendo de premisas a conclusiones.⁴⁰

Es decir, la verdadera causalidad, entonces, se comprende por medio de la intuición; se puede realizar una explicación discursiva pero la comprensión de ésta dependerá de una *nóesis* que surja de un ejercicio contemplativo que implica algún tipo de auto-transformación. En última instancia, para ambos filósofos, si entiendo correctamente, no se trata de llegar a una teoría o discurso acerca de la causalidad sino a una experiencia comprensiva, unitiva con el ámbito (de) donde la verdadera causalidad opera; es decir, la causalidad primaria, no la auxiliar. No hay nada de malo con las teorías, con los discursos, pero estos han de ser sólo un medio, no un fin en si mismos (y han de ser integrados en o con la experiencia noética); y en tanto la racionalidad discursiva es una imagen de la comprensión noética, la explicación discursiva será siempre, en ese sentido, inadecuada, aproximada, indirecta o secundaria (representación). Plotino describe la discursividad como percepción del pensamiento (*noein*); como “trazo”, “recuerdo” (IV.3.30). La discursividad racional será, como el tiempo, una imagen móvil de la Inteligencia eterna, de la auto-presencia auto-contenida de ésta. Menciono todo esto para volver a la idea planteada en la Introducción, de que en ambos filósofos hay una crítica a los modelos causalistas que tomados al pie de la letra ven en lo inteligible la causa de lo sensible, como secuencia temporal causa-efecto (Plotino-VI.7.33). La

⁴⁰ Hadot, señala del razonamiento discursivo: “But this is only ratiocination, always remaining in the plane of consciousness and reflection, does not really allow us to know the levels of divine reality which it distinguishes. It is only a preliminary exercise, a support and springboard. Knowledge, for Plotinus, is always experience, or rather, it is an inner metamorphosis. What matters is not that we know rationally that there are two levels of divine reality, but that we internally raise ourselves up to this levels, and feel them within us as two different tones of spiritual life” Op. cit. pag. 48

causación ha de entenderse como inter-dependencia, lo cual no es una doctrina, sino una herramienta dialéctica que nos ayude a pensar y comprender, en contra de nuestros hábitos, esta relación. Este modelo de manifestación simultánea, o co-manifestación, indica que aún habiendo una secuencia de eventos, éstos, primariamente, no son secuencias causales –en el sentido común del término-, sino que la causa y el efecto tienen un origen recíproco. Lo sensible, entonces, aparece como la expresión inmediata y necesaria de lo inteligible. Lo sensible es co-presencia de lo inteligible, hay una “coordinación simultánea” (una resonancia y simpatía).

Las explicaciones materiales -también señalé- por sí solas son inadecuadas en tanto que no nos remiten a un ámbito de propósito y sentido. Esto es así cuando en la explicación se pasa, inadvertidamente, en el discurso, de la actividad de una causa teleológica a una causa mecánica, siendo ésta un tipo de causa segunda o *concausa*, auxiliar de la causas primeras y careciente de la racionalidad e inteligencia propia de las causas primeras. Y es que me parece que parte del debate, antiguo y moderno, acerca de la causalidad en la adivinación, sufre de no hacer este tipo de distinción. Y de hecho, supone también el problema siguiente: si se trata de una causalidad que opera más allá del discurrir del tiempo (ámbito del ser creador, eterno) y por ello se haya más allá de la discursividad racional, mas accesible a comprensión intuitiva, por esto mismo, no es posible demostrarla por medio de un discurso racional. Tendría que ser objeto de la experiencia aparejada con una cierta forma de vida. Esta es la razón, me parece, por la que para Jámblico, la verdadera adivinación es identificada con lo que considera es la verdadera la comprensión filosófica (III, 31). Cabe observar que la misma *nóesis* no es demostrable por la *diánoia* (el principio superior no puede ser contenido por el inferior, sino al contrario); acaso pueda ser sólo sugerida, o indicada, pero nada más. El debate de la causalidad celeste en términos de una física (secuencia temporal causa-efecto), ha sido parte de la crítica a la adivinación desde la antigüedad, pero es precisamente lo que también critican ambos filósofos (si bien por razones y con intenciones diferentes). Y la investigación moderna, me parece, generalmente ha seguido esta línea. Aún cuando Hankinson distingue entre “‘strong’ astrology” que refiere a “concrete predictions for particular individuals” y “‘weak’ astrology which deals in general tendencies and predispositions”⁴¹; y a su vez, de modo similar, A. Long distingue, matizando, “between

⁴¹ Op. cit. pag. 132.

'hard' astrology, which claims that heavenly bodies are both signs *and* causes of human affairs, and 'soft' astrology, which regards heavenly bodies only as signs of human affairs without also attributing a causal role to the heavenly bodies"⁴²; aún así, los signos y causas que refiere Long son interpretados de manera literal, sensible. Por otro lado cuando él mismo señala que a los cuerpos celestes, entendidos como signos, no se les atribuye causalidad, esto contrasta con la idea que nuestros filósofos tienen de que la causalidad primaria y verdadera es inteligible, expresada simbólicamente por medio de signos: el lenguaje analógico de los astros, "letras naturales que patentizan orden". Es decir, al parecer, para Long causalidad solo puede remitir a causalidad entendida sensiblemente, de acuerdo a valores corporales y físicos: ¿será esto un ejemplo de la *anatropê* o comprender las cosas al revés? En todo caso, parece que no sería algo demostrable⁴³. Obviamente, en primera instancia, a nosotros nos puede parecer justo al contrario, pero de hecho, ambos filósofos insistirían que eso es así porque el alma se acostumbra demasiado, habitando por tanto *tiempo* el cuerpo, a pensarlo todo corporalmente en términos literales y literalizantes.

Pero deseo volver a la imagen de co-presencia de lo inteligible/celeste y lo sensible/terrestre, en relación a lo expuesto de la tradición mesopotámica, donde los presagios celestes son una instanciación de la correspondencia entre los dominios cosmológicos del cielo y la tierra. La adivinación, dijimos, es vista como parte original de la estructura del mundo; los presagios celestes son coextensivos con la creación de éste; cuando los grandes dioses crearon la tierra y los cielos, fijaron las estaciones, establecieron las constelaciones e hicieron manifiestos los signos celestes, pensamiento notablemente similar a la idea de "coordinación simultánea": "es preciso que todas las cosas estén bien conjuntadas unas con otras...-eso que se ha llamado hermosamente 'conspiración unitaria'-' (Plotino, II,3,7,10-20)⁴⁴. Expusimos que para los babilonios la

⁴² Long, A. A. *Astrology: Arguments Pro and Contra*, en *From Epicurus to Epictetus*. Oxford University Press, 2003-2007. Pags. 152-153.

⁴³ Me parece que, junto con Long, lo mismo sucede, por ejemplo, con la discusión que establece M. Frede en *THE ORIGINAL NOTION OF CAUSALITY* (ver bibliografía). Creo que ambos autores están más interesados en llevar la discusión al terreno de la filosofía estoica donde, si entiendo correctamente, la causalidad es reflexionada exclusivamente en términos físicos o sensibles. De cualquier modo reconozco abiertamente que, fundamentalmente por cuestiones de espacio, esto no es un tratamiento justo, en modo alguno, de Long y Frede. Por otro lado, sí me gustaría insistir que dicha pre-concepción de causalidad, permea, muy claramente (en el siguiente caso) lo que se presenta como simplemente una antología, donde además, de manera preconcebida, se separa entre textos astronómicos y textos astrológicos. Cf. *GREEK SCIENCE OF THE HELLENISTIC ERA*.

⁴⁴ Así, el modo de la adivinación, nos dice Jámblico, reina sobre el universo revelando signos (III, 17)

tierra y los cielos no son ámbitos separados, sino unidos y advertimos la preminencia del motivo de la ligadura o vínculo que les acopla; la *durmahu* o cuerda robusta hecha de cáñamo; vínculo cósmico simbolizado como una cuerda que es a su vez un símbolo de poder, de control y autoridad de la deidad en cuyas manos descansan esta cuerdas. Simetría entre los cielos y la tierra; los textos cuneiformes hablan de “elementos correspondientes de partes celestiales y terrestres del universo”, vínculo que posibilita y asegura la adivinación. Por otro lado, siglos después, insistirá el egipcio que “la analogía reina en el universo”; nuevamente un símbolo de poder; “las cosas terrestres están implicadas en las celestes y las celestes en las terrestres, pues ambas contribuyen de consuno a la constitución y perpetuidad del cosmos y las unas son presagiadoras de las otras, para el observador, por analogía” (III, 3, 6). Y unos siglos después de Plotino, refrendará Proclo: “viendo, en el cielo, de acuerdo a causa, lo terreno según el modo celeste, en la tierra, lo celeste según el modo terrestre” (Ἰῆν οὐρανὸν ἐν τῇ γῆ κατὰ τὴν οὐρανίαν ἡ ἐπιφανὴς κατὰ τὴν γῆν ὡς κατὰ τὸ οὐρανίαν ἡ ἐπιφανὴς κατὰ τὴν γῆν)⁴⁵. Las cuerdas que sostienen los dioses se transforman para Proclo en las jerarquías, series, órdenes y encadenamientos que ya referimos. Siglos después estas imágenes serán empleadas por Marsilio Ficino al plantear sus ideas de correspondencias. Y siglos después de Ficino, de manera inesperada, la imagen de la co-presencia y conspiración unitaria, pareciera resurgir en la noción de *sincronicidad* de Carl Jung, derivada de sus estudios sobre el simbolismo de la astrología. La sincronicidad supone la coincidencia significativa, para el observador, de dos o más eventos no relacionados causalmente pero que guardan una similitud de significado o reflejan un sentido, uno para el otro. Esta coincidencia de eventos supone para Jung alguna forma de interdependencia de eventos objetivos, entre sí así como con lo que llama los estados subjetivos, psíquicos, del observador. Para el psicólogo suizo así como para algunos de sus principales seguidores que se han ocupado del tema, la sincronicidad no puede ser comprendida en términos causales ni por medio del análisis racional (más para Jung sí supone ser, significativamente (*sic*) un principio de *conexión*; en este caso, entre lo interior-psíquico y lo exterior-sensible). Cabe agregar que para ellos este sería el fenómeno que se manifiesta en o posibilita la adivinación. Nuevamente por falta de espacio no puedo ocuparme de este intrigante paralelismo, pero sí me parece evidente, que, cuando en este caso, la sincronicidad se determina como una especie de principio acausal o que no puede ser comprendida en términos

⁴⁵ Op. cit. líneas 5-6

causales, ni por medio del análisis racional, una vez más se refiere a una idea de causalidad y racionalidad secundarias, auxiliares y limitadas al ámbito de lo sensible⁴⁶. Ahora, me parece que resulta muy interesante que, de acuerdo con R. Schimdt, uno de los vocablos griegos que designan un evento, es *σὺμπτῶμα* (*sumptōma*, de donde deriva la palabra en español síntoma, y aparentemente relacionada con *ptōsis* – caso). Según Schimdt la idea de evento, para el griego, supone una *interconexión* no causal de episodios que acompañan a dicho evento (por lo que la idea de evento, sugiere, puede ser más bien concebida como ritualística). En inglés, traduce *sumptōma* como “falling together” (lo que sucede o acaece junto), y apunta que este es el término que utiliza Ptolomeo para hablar de lo que le sucede a alguien (término además emparentado con la *sumpnoia* o conspiración unitaria en Plotino). ¿Podríamos pensar ese “falling together” como *co-ocurrencia*, precisamente, *co-incidencia*?⁴⁷ Según Botero, por cierto, las propias coincidencias significativas eran vistas por los babilonios también como una comunicación divina o presagio.

Expusimos además que para la tradición mesopotámica, hay una profunda analogía entre creación y escritura: al cielo estrellado manifestando los fenómenos estelares se le llamaba “escritura celeste”. Los dioses escriben en los cielos por medio de los astros, plasman mensajes acerca de las cosas, al tiempo que las hacen. “Letras naturales que patentizan orden” en el *firmamento*, plantea el filósofo egipcio: los astros se mueven en pro de la preservación del cosmos y además nos prestan otro servicio, el de que “mirándolos como si fueran letras, los que entiendan tal escritura, puedan leer el futuro en las figuras astrales, rastreando su significado por el método de la analogía” (III, 1, 6, 20). Visión del cosmos como unitario y armónico, en donde los astros son como las partes que reflejan los movimientos del todo; las cuerdas de la siringa cósmica (III,2 y III,3) que armonizan la danza del cosmos viviente. Pues las cosas son “no independientes las unas de las otras, sino semejantes las unas a las otras de algún modo. Tal puede ser quizás el sentido de la frase de que la analogía mantiene la cohesión de

⁴⁶ El tema es en sí bastante complejo. Jung plantea esta idea junto con el físico, premio nobel, Wolfgang Pauli. Pero nunca llega a establecer una definición clara o precisa, modificándola varias veces a lo largo de su vida en sus diferentes obras. Cf. Jung, Carl G. *LA INTERPRETACION DE LA NATURALEZA Y LA PSIQUE*. Paidós. España, 1994; y *On Synchronicity*. En *MAN AND TIME*. Papers from the Eranos Year Books. Princeton University Press. NY, 1983. Igualmente: Von Franz, Marie-Louise. *PSYCHE & MATTER*. Shambhala. USA, 1992; y *ON DIVINATION AND SYNCHRONICITY*. Inner City Books. Canada, 1980. Hyde, Maggie. *JUNG AND ASTROLOGY*. The Aquarian Press. Kent, 1992.

⁴⁷ R. Schimdt es el traductor e introductor de la obra de Valens citada. Debo decir que en el diccionario no encontré la acepción de *sumptōma* como evento pero sí casualidad y desgracia; en el caso de *ptōsis* la referencia es a caída y desgracia. Op. cit. pag. xxxiii.

todas las cosas”. Y esta escritura celeste, este lenguaje, a su vez se expresa, también observamos, en un lenguaje jurídico, característica común a babilonios y griegos. Para los primeros, los “siete dioses de los destinos” que determinan la “naturaleza de las cosas”, establecen los “designios cósmicos”; son aquellos que tienen el poder de tomar decisiones y dar órdenes, legislando la vida. Estas metáforas políticas representan a la asamblea de dioses, tomando decisiones, presididos por un rey; los nombres de las divinidades van compuestos por las palabras “señor” o “regente de”. Hay un paralelo entre las listas de presagios y las colecciones de precedentes legales con sus juicios y veredictos, señalaba Rochberg, muy sugestivo a la luz de los rezos y encantamientos que se refieren a los dioses como los que “toman las decisiones” dando así signos a la tierra. La misma palabra para presagio es *purussu*, que significaría “decisión legal” o “veredicto”. Podemos pensar en la palabra griega de $\alpha\rho\chi\alpha\iota$... (*archai*), principios (principio como paradigma, como explicación y como causa) y su relación con $\alpha\rho\chi\omega\nu$ (*archon*), el príncipe, gobernador o dueño; expresándose otro paralelismo me parece que muy insinuante.

En el caso del vocablo griego de *causa*, $\alpha\iota\tau\iota\alpha$ (*aitía*), remite también a un contexto original legal de responsabilidad y culpa; causa como el factor responsable, $\alpha\iota\tau\iota\omega\nu$ (*aitíon*)⁴⁸. Aunque *aitíon*, también originalmente podía referir a una narración mítica (al igual que *logos*); los mitos que los primeros hombres, como sugieren Platón y Aristóteles, en los tiempos prehistóricos, expresarían la experiencia originaria de la divinidad en los cielos⁴⁹. Para los babilonios, las causas o razones de la regularidad astronómica de los designios celestes, dijimos, nunca fue expresada en términos de una ley natural (en la acepción moderna del término). No podemos suponer, se aseveraba, que los patrones observados en la naturaleza tuvieran para los mesopotámicos un comportamiento similar a una ley, a menos que por ley se entendiera la regencia y juicio de los dioses. Una ley lúdica, creativa, buena y bella, regente de un asombroso juego artístico, creativo; como habíamos sugerido al inicio de este trabajo⁵⁰. La adivinación

⁴⁸ Cf. Lloyd, G. E. R. *MAGIC, REASON AND EXPERIENCE*. Cambridge University Press. UK, 1975. Pags. 49-54. También: Frede op. cit.

⁴⁹ Cf. Introducción. Idea que también plantea Champion respecto a la astronomía prehistórica.

⁵⁰ Subrayé en la Introducción: Es muy importante señalar que, como contexto respecto a la discusión entera, en nuestros autores, acerca de la causalidad, la cuestión de fondo es cómo o porqué del primer principio, el Uno-Bien, se deriva todo lo demás (y en qué sentido): el viejo problema, que tanto inquietaba a los griegos, de la relación entre la unidad y la multiplicidad. En última instancia, respecto al porqué del Uno-Bien surge todo lo demás, es que no hay razón última, crea por que sí (¿o por qué no?), de manera espontánea, sin coartar su voluntad e inteligencia (atributos que sólo en cierto sentido se

celeste, entonces, no es solamente un recepción pasiva de una información que indica algo determinado de manera inmutable, sino que tiene un carácter participatorio que implica un diálogo con las divinidades. El propósito, observábamos, no es comunicar qué es lo que va a suceder, sino qué es lo que se debe hacer, cómo actuar; siendo así que la adivinación se mostraba como fundamentalmente gerencial o directiva. El cosmos, pues, expresándose por medio de la escritura celeste, como de manera epistolar o *correspondencia*, seductora y sutilmente invita a *corresponderle*, a hacernos *responsables* de nuestro destino entendido así como creación poética de propósito y sentido: una insinuación a ejercer, como forma de vida llena de asombro, y que lleve a la felicidad, la responsabilidad ética de responder y saber actuar, *interpretar a los dioses*, nuestra narración mítica, estelar, o ¡trágico-comedia musical!

pueden predicar de lo Uno), pero también de manera necesaria, y sin limitar su libertad, en tanto que el Bien, por su mismo ser Bien da de sí. Se trata de un acto lúdico, creativo; de un juego, de un grandioso juego de proporciones inconcebibles: incomprensible e inefable.

Apéndice I.

Fragmento de una entrevista a André Bretón.

¿Le interesa la Astrología?

La veo como una ilustrísima dama de alto copete, muy bella y que ha venido de tan lejos que no puedo menos de someterme a su hechizo. En el mundo puramente físico no veo nada que pueda rivalizar con ella en atractivos. Me parece, además, que guarda uno de los más altos secretos del mundo. Lástima que hoy –al menos para el vulgo– ocupe su trono una prostituta.

¿Puede el interés por la Astrología desarrollar en el hombre una conciencia más profunda de sí mismo y del mundo?

Seguro: en la medida misma en que la Astrología tienda a que sean una sola y misma cosa la conciencia que él puede tener de sí mismo y la que puede tener del mundo.

¿Se puede considerar la Astrología como una manera de desarrollo objetivo de los poderes poéticos del hombre?

En tanto que los astrólogos, escrutando realmente el cielo nocturno, se han dejado impregnar de todo lo que de él emana para traer sus centelleos a la noche de la existencia humana, sí, ponían en juego todos los poderes poéticos.

Apéndice II.

Las travesuras de Hermes: ¿conocimiento más allá del lenguaje?

El *Crátilo* platónico y los *Comentarios al Crátilo* de Proclo:
un acercamiento inicial al problema del pensamiento no-discursivo en el neoplatonismo.

Matrka (las palabras; el poder del sonido
inherente a las letras del alfabeto)
es la fuente del conocimiento limitado.
Siva Sutras 1.4

Introducción.

Hacia el final del diálogo *Crátilo* (439a) nos advierte Sócrates: “En verdad puede que sea superior a mis fuerzas y a las tuyas dilucidar de qué forma hay que conocer o descubrir los seres. Y habrá que contentarse con llegar a este acuerdo: que no es a partir de los nombres, sino que hay que conocer y buscar los seres en sí mismos más que a partir de los nombres”¹. Esta aseveración un tanto enigmática apunta ya a un tema cuyo desarrollo fue central en el platonismo medio posterior a Platón y más aún en el llamado Neoplatonismo²: el tema de la *nóesis*, o la intuición intelectual, o bien comprensión directa y no mediada (que supone la identidad de sujeto y objeto de conocimiento); pensamiento no-discursivo. El tema es sumamente complejo y extenso pero me parece que la lectura del *Crátilo* platónico y de los *Comentarios* de un neoplatónico como Proclo, nos pueden auxiliar en un acercamiento inicial, sugerente y acotado, al mismo.

Si bien para algunos comentaristas modernos de Platón es exagerado o incluso falso hablar de una filosofía del lenguaje en el *Crátilo*, esto no es así para un comentarista

¹ pag. 452, *Diálogos, II*; Platón. Biblioteca Básica Gredos. Madrid, 2000.

² que todo esto se encuentre ya en el diálogo platónico, o sea una mera interpretación de los neoplatónicos, obviamente es punto de debate; aquí vamos a seguir la sugerente visión de Proclo sobre el *Crátilo*. Tras la presentación de algunos puntos interpretativos del llamado *diádoco*, espero se vea cómo queda iluminada la posibilidad de que efectivamente Platón hubiera pensado algo similar, sino en la letra, sí en el espíritu. Para alguien como Proclo, me parece que no cabría duda al respecto.

antiguo como Proclo (aun que obviamente él no pensara en un materia o campo de especialidad dentro del quehacer del filósofo). El tema del lenguaje y las limitaciones del pensamiento discursivo, es como decíamos más arriba, central en la tradición neoplatónica. La idea de la razón misma era más amplia y no reducida a una facultad instrumental de cálculo y argumentación; esto último eran tan sólo algunas de sus facultades y ciertamente no la superior. Esto es obvio, por ejemplo, en la imagen de la Línea dividida que nos presenta Platón hacia el final del libro VI de la *República*, donde por encima de *diánoia*, razonamiento discursivo que va de premisas a conclusiones, está *nóesis*, la captación inmediata de los primeros principios. De hecho los conceptos de *nous* y *nóesis* (traduzcamos muy tentativamente y de modo solamente indicativo como “intelecto superior” y su función o “intuición intelectual”) son fundamentales en la filosofía griega desde sus inicios (cf. Kurt Von Fritz; *Nous, noein, and their derivatives in pre-socratic philosophy*).

De acuerdo con W. K. C. Guthrie la palabra griega *ónoma*, central en el diálogo platónico, puede traducirse no sólo como *nombre*, sino también, y en algunos casos más exactamente, como *palabra*. Los ejemplos que se investigan en el *Crátilo* incluyen no sólo nombres propios, sino también adjetivos e incluso lo que nosotros llamaríamos adverbios³. Como veremos, el Neoplatonismo fue una tradición sumamente auto-reflexiva, crítica y conciente de la limitación que suponen las palabras y el lenguaje en la búsqueda y expresión de la verdad; ésta es vista como no representable. Por ello se recurría constantemente –y paradójicamente, si se quiere- a diversas tácticas y metodologías textuales que apuntaran o forzaran más allá de la textualidad y en última instancia del lenguaje; entiéndase, de la discursividad o razonamiento. La atención constante a lo no-discursivo de los neoplatónicos, se basa en su propia metafísica; hay una idea común de que la sabiduría no puede ser expresada o transmitida por –diríamos hoy- el pensamiento racional o el lenguaje. Detrás de esto hay una idea de verdad, filosofía y tradición, muy complejas y diferentes a la nuestra. Cito a Sara Rappe, a quien sigo:

“the doctrine that intellect is its objects, and the self-disclosing nature of intellectual activity are at the center of Neoplatonic philosophizing and dialectic.

³ cf. nota 12, pag. 16. Guthrie, W. K. C.; HISTORIA DE LA FILOSOFIA GIREGA; V, Platón. Gredos, Madrid, 1990

This theory of truth is notoriously difficult to demonstrate, and even if the Neoplatonists at times attempt to do so, they leave the central premise of this theory, that is, the existence of a faculty that incorrigibly grasps eternal truths, unargued for. Surely such a conception of truth -truth that by definition cannot be communicated to another because any representation would rupture the unity of subject and object entailed by it- leaves the enterprise of philosophy in a predicament that can be solved only by paradox, compromise or self-contradiction.”⁴.

Tema que “En verdad puede que sea superior a mis fuerzas y a las tuyas dilucidar de qué forma hay que conocer o descubrir los seres” (439a).

El *Crátilo* de Platón.

Como observa atinadamente Guthrie⁵, en este diálogo se nos presenta Sócrates más travieso y caprichoso que nunca; adopta una postura y después la exactamente contraria, quizá de manera similar a como lo hacían los sofistas y también quizás como una crítica de Platón no sólo a ellos sino a la ambivalencia de la discursividad misma. Se examina la cuestión tópica de la “corrección de los nombres” desde diferentes ángulos explotando hábilmente la forma dialógica o exposición dialéctica. Como señala también el inglés, no es de extrañar las amplísimas discrepancias entre los especialistas sobre lo que intenta hacer aquí Platón –cuál es su postura-, más no nos deja duda alguna de cuán importante era para él, y la necesidad, no de darnos una respuesta, sino que reflexionemos sobre ello.

No voy a hacer una exposición de todo el diálogo –a manera de resumen- pues dado el tema de este ensayo, la discusión que quiero abrir respecto al *Crátilo* es más de fondo que de forma, para lo cual me guiaré más adelante por los comentarios de Proclo. Los

⁴ Cf. Prefacio; pags. xiii y xiv, de *READING NEOPLATONISM. Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus and Damascius*. Sara Rappe. Cambridge University Press. UK; 2000.

⁵ inicio del COMENTARIO, pags. 26 y 27; op. cit.

personajes del diálogo -junto con Sócrates- Hermógenes y Crátilo han argumentado sobre la situación de los nombres de acuerdo a la antítesis *nomos-physis* y deciden presentar su disputa a Sócrates. Hermógenes sostiene que los nombres son impuestos por acuerdo, es decir, son una convención (*nomos*) que puede cambiar a voluntad de los individuos; por otra parte Crátilo sostiene una tesis naturalista, afirmando que todo tiene un nombre naturalmente correcto –sea para griegos o extranjeros-; el diálogo de Sócrates se desarrolla en dos partes, primero con Hermógenes y luego con Crátilo. Prácticamente todos los comentadores modernos –y a su modo también lo hará Proclo- están de acuerdo en que muy probablemente Platón pretende, al llevar cada una de las dos tesis al extremo, mostrarnos que ni una ni otra es exclusiva o completamente correcta, sino que hay un punto medio o cierta complementariedad de las tesis. A lo largo de la argumentación de Sócrates a favor de una postura y luego a favor de la otra, al parecer, Platón nos va “soltando”, indicando puntos que consideraría importantes para nuestra reflexión. Y quizá más importante, nos muestra que el lenguaje mismo se puede prestar para defender una u otra postura igualmente; es decir, que el lenguaje es un medio o instrumento, como se sugerirá en la discusión con Hermógenes (385c-427d), pero que también se menciona en la discusión con Crátilo (428c-440e) respecto a que la finalidad del nombre es instruir. Si la función del lenguaje es mediadora, y se puede argumentar hacia una dirección o su contraria, entonces el punto medio hacia el que se nos apunta (entre ambas posturas en el diálogo) es la *interpretación*, tal como Sócrates interpreta algunos nombres en favor de una idea del flujo universal de todas las cosas y luego interpreta los mismos en favor de una idea de permanencia e inmutabilidad esencial.

Quiero suponer que no es en lo absoluto gratuita la mención de Hermes (408a,b) al que se relaciona con la palabra misma y la fuerza de ésta. Sócrates hace una etimología de su nombre respecto a *hermeneia*, intérprete. Le llama nada menos que inventor del lenguaje y la palabra. Hermes es el dios mensajero patrono de los heraldos y de los intérpretes (de lenguas extranjeras o bien de signos o presagios sagrados, como los astrólogos y otros adivinos); pero también patrono de los comerciantes y de los ladrones y mentirosos: ¡todo esto una caracterización muy interesante de la palabra y el lenguaje mismos! La figura de Hermes nos conecta con el dios inventor de la escritura y el alfabeto que aparece en el *Fedro*, Teuti, o como llamaban los griegos al dios egipcio, Thoth, a quienes identificaban con Hermes. Recuérdese que el contexto de la narración

en el *Fedro* es la desconfianza respecto a la palabra escrita como medio de enseñanza o de transmisión de sabiduría. Creo que la figura de Hermes y el concepto de *interpretación* (e interpenetración) puede ser muy rica como línea de investigación ha seguir en el *Crátilo*⁶. Nosotros nos quedaremos aquí pues nos da pie a una de las ideas principales que Sócrates esboza respecto al lenguaje en su diálogo con uno y otro interlocutor; ideas que a continuación he de destacar.

El lenguaje como acción, el nombrar, que se realiza con sus propios instrumentos, las palabras, lo caracteriza Sócrates como aquello que distingue las cosas unas de otras (el símil de la lanzadera), pero también como comunicación, lo que implica no sólo comunidad, sino literalmente, “enseñanza mutua”; esa interpenetración o interrelación e interdependencia que supone la interpretación (la reiteración *cuasi* trabalenguas es intencionada): decir es también escuchar; el lenguaje dice y nos dice –nos habla- al hablar, nos interpela en nuestro decir y en nuestro ser. Pero suficiente de juegos y malabares herméticos; recuérdese lo travieso de Hermes –figura simbólica de la inteligencia- en los mitos. Al comienzo de su diálogo con Hermógenes, Sócrates da por supuesto que “el nombre tiene por naturaleza una cierta exactitud” (391a), y esta “cierta exactitud”, aquello que nunca queda claro exactamente cómo se da, dependerá en cierto modo de la “esencia de la cosa que se manifiesta en el nombre”(393d); dicha manifestación se hará por imitación, por medio de letras y sílabas, de la esencia de aquello nombrado. ¿Pero nombrar es –sólo- imitar? se pregunta Sócrates respecto a la *mímesis* en 423a. Como preámbulo a la idea de la imitación, en donde el nombre será como una imagen del la esencia de lo nombrado, Sócrates ha jugado etimológicamente con la oposición entre verdad (*aletheia*) y falsedad (*pseudo*) (421a); es interesante que falso no quiere decir completamente no-verdadero, sino su simulacro.

La finalidad de los nombres, convendrán provisionalmente Sócrates y Crátilo, será instruir o enseñar (435d); quien conoce los nombres conoce las cosas que nombran. Así, nos dice Guthrie, el nombre es “una afirmación del *eidos*”⁷. “La corrección de los nombres que acabamos de examinar quería decir que ellos revelaban cada objeto como era” (422d). “Nosotros estamos de acuerdo en que la corrección de un nombre significa

⁶ recuérdese lo que se dijo más arriba sobre el Sócrates más travieso y caprichoso que nunca, ha decir de Guthrie, y respecto a la ambivalencia de la discursividad.

⁷ pag. 33, op. cit.

que mostrará un objeto como es”(428e). Incluso en el caso de que los nombres sean convención, las sílabas y letras precisas no cuentan “con tal de que la esencia del objeto prevalezca y se descubra en el nombre” (393d). Los nombres, como todas las cosas de las que decimos que *son*, participan de un *eidos*, y su mayor o menor participación definirá la corrección o incorrección del nombre. Ahora, a pesar de lo afirmado, se pregunta Sócrates: ¿cómo podemos conocer las cosas en un primer momento en que éstas no tienen nombres (como en el caso del hipotético *nomothetês* o “nombrador”), si es que conocer es conociendo los nombres?. De ahí la necesidad, como se planteará Sócrates al final de su diálogo con Crátilo, de poder aprender la realidad de un modo diferente y mejor que a través de los nombres (y de las palabras, habría que agregar): “Por consiguiente, si es posible conocer las cosas principalmente a través de los nombres, pero también por sí mismas, ¿cuál será el más bello y claro conocimiento: conocer a partir de la imagen si ella misma tiene un cierto parecido con la realidad de la que sería imagen, o partiendo de la realidad, conocer la realidad misma y si su imagen está convenientemente lograda?”(439a,b). Me parece que una clave la encontramos aquí en la idea de aprender la realidad *a través* de los nombres: *dianoia*, razonamiento discursivo, es una palabra griega compuesta por el prefijo *dia*, *a través*; de ahí que signifique a la razón que va de premisas a conclusiones, como mencionábamos en la introducción en donde también hacíamos mención de la imagen de la línea en República VI; en la línea se presenta la *nóesis* como la intelección perfecta e inmediata, no mediada, de los primeros principios o ideas. Recuérdese que la línea representa el proceso dialéctico del conocimiento que va de la sensación hasta la intuición; el papel del dialéctico en el *Crátilo* es fundamental pues será quien determine la corrección del nombre. ¿Se vislumbra así una claridad de Platón respecto a las limitaciones del lenguaje y el razonamiento discursivo como medios para comprender las realidades primeras y esenciales? Dicha limitación podría ser franqueada sólo por la intuición intelectual, la comprensión súbita. Se pregunta Guthrie:

“¿Cómo es posible el conocimiento de realidades objetivas y cuáles son sus condiciones previas necesarias? Se la podría llamar, de otro modo, una declaración de los papeles respectivos de la intuición y el pensamiento discursivo o metódico en la filosofía de Platón”.

Y a continuación cita a Richard Robinson:

“La alternativa al proceder ordenado y sistemático podría decirse actualmente que es la intuición. Es una idea familiar en nuestros tiempos contraponer al empollón que se aproxima al objetivo sirviéndose de una planificación cuidadosa con el genio que lo consigue de un golpe. esta contraposición parece que está completamente ausente de Platón. El posee la idea de intuición, al igual que la de método, pero no los contrapone de ese modo...La intuición no es para él un modo fácil de saltarse el método, sino la recompensa que se reserva precisamente para el maestro del método. La contraposición se da entre el método coronado por la intuición, por un aparte, y el azar, el esfuerzo estéril, por otra”⁸.

De ahí que el mismo Guthrie concluya –no poco paradójicamente (y evóquese la advertencia de Rappe)- en sus comentarios al Crátilo, que el nombre “sirve” sólo si se conocen de antemano las esencias⁹.

Los Comentarios de Proclo.

Quizás con arte deficiente, hemos tejido conjuntamente en nuestro discurso (como con la lanzadera, separando y urdiendo al mismo tiempo) los argumentos que Sócrates conviene tanto con Hermógenes como con Crátilo. A pesar de indicar el papel de la intuición como el modo de “conocer las cosas por sí mismas”, sigue siendo un misterio qué es la intuición misma. Sin embargo, el neoplatonismo va a insistir de manera mucho más abierta y directa aún, en seguir por esta vía (incluso la dificultad de explicar y demostrar qué es la intuición tiene una razón de ser para nuestros autores, por necesidad metafísica –y esto no es “curarse en salud” sino coherencia de la tradición neoplatónica-), cuando por lo general la mayoría –por exagerado que suene- de los comentaristas modernos de los que tengo conocimiento, simplemente relegan la alusión a la intuición (cuando no de plano ignoran la idea de intuición por completo) interpretando *nóesis*

⁸ pags. 420, 421; op. cit.

⁹ pag. 39, *ibid.*

como otra forma de razonamiento y aferrándose así a la idea exclusiva de la razón – *amén* de Hobbes y de la Escuela de Frankfurt- como instrumental; herramienta de deliberación y cálculo y no más que eso¹⁰.

Ya nos advierte también Proclo (parágrafo XXIII¹¹) sobre la dificultad que supone la investigación de la corrección de los nombres¹², pues “las cosas bellas son difíciles”, nos dice. Mas nos aclara de manera sucinta: “XII. Que incluso los nombres en los que domina lo que es por naturaleza, participan de lo que es por convención, y los que son por convención participan también de lo que es por naturaleza; y por eso todos los

¹⁰ En las últimas décadas ha habido una cierta polémica respecto a si la naturaleza de la *nóesis* es ser pensamiento no-proposicional; polémica encabezada principalmente por A. C. Lloyd y R. Sorabji (*NON-DISCURSIVE THOUGHT – AN ENIGMA OF GREEK PHILOSOPHY*; A. C. Lloyd. *Proceedings of the Aristotelian society*. 70:261-74. Y también, en respuesta a Sorabji, *Non-propositional thought in Plotinus. Phronesis*, 31:258-65). Vale la pena rescatara brevemente algunos puntos del análisis de dicha polémica que hace Alfino (*Plotinus on the possibility of non-propositional thought. Ancient Philosophy*, 8:273-84. – cf. también Rappe, op. cit. pag. 92, nota 6, respecto a la polémica). Comienza diciendo: “The modern *faith* that all thought is propositional does not easily finds its way into interpretations of classical Greek philosophy” (cursivas mías). Glosa la defensa que Alfino hace de Lloyd, y sobre todo de Plotino, contra Sorabji, para quien todos los intérpretes de Platón, Aristóteles y Plotino han errado al pensar que proponen que la actividad del *nous* es no discursiva y no proposicional. Sorabji argumenta que la contemplación de las esencias es el pensar definiciones, que no son aserciones sino declaraciones de identidad (identity statements) y por lo tanto no predicán “algo de algo”, sino que dicen lo mismo dos veces. A lo que Alfino observa que no es necesario insistir en la forma proposicional “X es X” respecto a la contemplación cuando ésta simplemente involucra el pensar la “equidad de la X”; y nos recuerda el oscuro aserto de Plotino respecto al uso del lenguaje que introduce multiplicidad y hace peligrar a la unidad (V.3.10.30). Al discutir las definiciones Sorabji argumenta que la identidad sujeto-objeto que supone la intuición hay que entenderla como la identidad de sujeto y predicado ya que ambos se refieren al mismo objeto, a lo que Alfino responde que dicha identidad no aplica para el acto y objeto del pensamiento pues este último se refiere sólo potencialmente a una sola actividad. Plotino –sigo con Alfino- contrasta la infalibilidad de la inteligencia con la falibilidad de la razón; si esta una vez está en lo correcto y otra vez no, entonces debe haber una corrección o verdad anterior de la que procede el razonamiento en relación a (V.1.11; V.5.1). Para Alfino el modelo de conciencia que garantiza la infalibilidad es a su vez una prohibición del lenguaje en dicho modelo. El lenguaje (incluida la lógica) utiliza imágenes o representaciones conceptuales, pero el lenguaje no puede garantizar la referencia de sus propios términos. La limitación de los conceptos no puede ser ontológicamente anterior a su inteligibilidad porque entonces el modelo de la inteligencia, cuyo conocimiento es auto-evidente para sí, se colapsa en el modelo de la percepción sensible. La solución por lo tanto estará en localizar a los inteligibles dentro de la Inteligencia y así excluir cualquier forma de discursividad lingüística o lógica en la Inteligencia; cuando ésta conoce lo conoce como a sí misma (como su sí-mismo o mismidad). Así, Inteligencia, intelección e inteligible son idénticos y anteriores a su división (y clasificación, ejercicio de la discursividad). Así, nos dice Plotino –citado por Alfino-: “Has then our argument demonstrated something of a kind which has the power to inspire confidence? No, it has necessity, not persuasive force; for necessity is in the Intellect but persuasion in the soul” (V.3.6.11). Y comenta Alfino: “When it turns out that talking about Intellect always introduces the difference of Intellect from itself (the intelligible), the difficulty lies in our “talk” (or the perspective that necessitates talk) not in the argument which leads us to claim identity” (cursivas mías). Y finaliza señalando la necesidad de Plotino (y nuestra, entiendo yo) de recurrir al lenguaje evocativo, a la metáfora.

¹¹ pag. 75, *Lecturas del Crátilo de Platón*; Proclo. Akal Clásica. 1999; Madrid.

¹² tengo que admitir que a pesar de ser un texto breve, es sumamente denso y complicado; exigente en tanto que las referencias al Corpus platónico es muy grande, además de demandar una mínima apertura al pensamiento simbólico-mágico de la teléstica o teurgia así como las cosmogonías órficas, pitagóricas y caldeas (Oráculos Caldeos).

nombres son por naturaleza y todos por convención, y no unos por naturaleza y otros por convención.”¹³. Además afirma que los nombre relacionados con las cosas eternas participan más de lo que es por naturaleza y los nombres relacionados con las cosas perecederas participan más de lo que es por azar (X).

En línea con la tradición neoplatónica anterior (especialmente Plotino y Jámblico¹⁴) Proclo concibe en toda su obra a la realidad como una unidad jerarquizada en diferentes niveles que corresponden a diferentes grados de conciencia y contemplación, tanto en el cosmos como dentro del hombre; existe una correspondencia entre ambos. Así pues, el filósofo de Constantinopla llegará a considerar que también los nombres existen en diferentes niveles de la realidad (psíquicos en el nivel de *psique*, o bien nombres inteligibles en la hipóstasis del intelecto e incluso nombres divinos, desconocidos para los hombres, en el nivel de las hénades¹⁵). Para Proclo, el Crátilo nos hace conocedores de la corrección de los nombres (V), en tanto que enseña los principios de los seres y de la dialéctica (VIII). El dialéctico maestro en el diálogo es obviamente Sócrates; sus interlocutores fallan en su comprensión por no estar a la altura de él, pero, no se referirá Proclo a una simple altura o superioridad erudita o intelectual –en el sentido común de la palabra-, sino a una superioridad moral/espiritual:

“conforme al gran Platón, que sabe adaptar perfectamente la dialéctica sólo a los purificados en su pensamiento e instruidos por los conocimientos y purificados de lo inmaduro de sus caracteres por las virtudes, y que han practicado la filosofía absoluta y auténticamente, una dialéctica que es coronación de las ciencias matemáticas y que nos eleva a la causa única de todo, el Bien”¹⁶.

Pues así como se desvía la actividad dividida de las almas –sigo el texto-, hay una incorrección de los nombres; lo que los vuelve fortuitos, “no vástagos de la ciencia intelectual” (I). Ya desde el primer párrafo de los *Comentarios*, Proclo afirma que “El objeto del *Crátilo* es mostrar la actividad fecunda de las almas en los últimos seres y la potencia asimiladora que muestran, una vez que la han mantenido en esencia, a través

¹³ pag. 70, op. cit.

¹⁴ Cf. THE NEOPLATONISTS: A READER. John Gregory. Routledge. USA; 1999; THE ANATOMY OF NEOPLATONISM. A. C. Lloyd. Claredon Press. USA; 1990; NEOPLATONISM. R. T. Wallis. Gloucester, Duckworth. 1995.

¹⁵ cf. *Teología Platónica*, I, 21.

¹⁶ pags, 65, 66; op. cit.

de la corrección de los nombres.”¹⁷. Dicho brevemente y de otro modo –y que espero se vislumbre más claramente al final de este ensayo- Proclo nos apela desde una perspectiva que tiende a ver de modo integral el problema de la filosofía, entendida como práctica de vida y no mera labor intelectual; en donde el individuo, *psique*, está al centro de todo problema y búsqueda filosófica –no como observador tangencial-: la filosofía entendida como auto-conocimiento (*conócete a ti mismo*) respecto al cual el problema de la corrección de los nombres no es de interés objetivo, filológico, lingüístico; sino en última instancia, soteriológico (por difícil que en primera instancia esto nos pueda parecer o podamos apreciar). Ya Plotino¹⁸ había dejado muy claro que la profundización en los niveles del conocimiento significa necesariamente un cambio y profundización en los niveles del sí mismo; un correspondiente cambio de conciencia hacia el verdadero ser del hombre, el *nous*. Esto rápidamente se suele despachar como “misticismo”, signifique eso lo que signifique; pero lo que estos autores quieren dejarnos ver es que se trata de no una experiencia irracional, *a-logos*¹⁹; al contrario: de una expansión progresiva de luz y claridad intelectual así como pureza de alma. El dialéctico será el intérprete adecuado; como había observado Guthrie respecto a Platón, paradójicamente el nombre “sirve” sólo si se conocen de antemano las esencias.

Proclo critica la filosofía peripatética de su tiempo; ha esos les dejamos la analítica y la demostración, dice –parafraseándole- así como también en otros párrafos dice que la preocupación del conocimiento como demostración es para los sofistas (XXIV; XXVI). La dialéctica es también, o igualmente, parte del ser de la realidad: describe la procesión de todas las cosas desde el Uno y su conversión o retorno al Uno.

A lo largo de varios párrafos (por ejemplo, XVI, XLIX, L, LI) insiste el de Constantinopla que el nominador ha de ser el que ve el intelecto (*nous*). Y hace una analogía entre el nominador y el demiurgo del *Timeo* (28c), quien contempla las ideas. Entre otros, Plotino ya veía a éste -partiendo por ejemplo del *Sofista* (248e)- como análogo al intelecto divino de la *Metafísica* aristotélica (Lambda, 9) y análogo al *nous*

¹⁷ pag. 65; op. cit.

¹⁸ cf. *PLOTINUS or The simplicity of Vision*. Pierre Hadot. University of Chicago Press; 1993.

¹⁹ cf. Merlan, Philip; *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*; Martinus Nijhoff, The Hague, 1963. The International Archive of the History of Ideas. Blumenthal, Henry J.; *On Soul and Intellect*, en *A Plotinus Cambridge Companion*; Cambridge press.

poetikós como lo presentara Aristóteles respecto al pensamiento puro (o “ciencia en acto” -intelección, *noésis*) en *De Anima* (431a). Probablemente todos estos paralelismos *muy fuertes* y hechos aquí rápidamente, resulten insólitos para el no familiarizado con estas escuelas de pensamiento (el tema es demasiado complejo y hemos de atenernos a un límite de extensión). Como el demiurgo, Proclo nos dice (LI) que los nombres tienen “doble potencia”; los nombres son vástagos de dioses, demonios y hombres, al decir del filósofo. El nombre lo es por ley y por naturaleza (LI), pero no por una ley cualquiera sino las leyes eternas, nos dice; por la causa eficiente (epistémica) –recurre al vocabulario aristotélico- es por ley y convención; por la causa ejemplar es por naturaleza. La ley es contemplativa de lo universal; respecto a los nombres de las cosas corruptibles, no domina sobre ellos la ley. De ahí que reúna en una figura el demiurgo y el legislador (de los nombres), el intelecto que usa la potencia figurativa que hay en el alma; de ésta depende el arte productiva de los nombres: la potencia figurativa es asimiladora de las cosas superiores a las inferiores y de las formas que resultan en composición a las más simples; esta es la imaginación verbal, que produce por sí misma la esencia de los nombres y respecto a la cual Proclo establece una semejanza con la teléstica o teurgia, y en otros textos con la creación poética. A propósito del símil de la lanzadera y los nombres, Proclo establece una muy interesante y sugestiva –me parece- analogía con la diosa Atenea, quien a través del oficio del tejido –una de las artes que preside- une arte y naturaleza (LIII).

A pesar de la potencia figurativa, el nombrar tiene límites:

“los primerísimos seres no pueden ser recordables y cognoscibles por medio de la imaginación, la opinión o el pensamiento; pues somos aptos por naturaleza para unirnos a ellos por la flor del intelecto y por la realidad de nuestra esencia, por medio de los cuales recibimos la percepción de su naturaleza desconocida”(CXIII).

El texto escrito tiene para Proclo una finalidad ritual; supone una textualidad tejida con símbolos que son indicadores o puertas para ir más allá de la textualidad, como cuando se invita al lector a meditar o visualizar una situación psíquica definida²⁰. Rappe llama

²⁰ algo que me parece mucho muy cercano, en algunos aspectos –y valga como mera indicación sugerente-, a la idea de visualización creativa guiada en el análisis junguiano.

al lenguaje de Proclo el lenguaje de la visión²¹; un lenguaje que privilegia el uso de la imaginación (la potencia figurativa) –así como su desarrollo- como espacio psíquico más real que el percibido por los sentidos, vehículo de la intuición intelectual. El discurso sobre lo divino constituye no un mero discurso, sino una iniciación, una mistagogía para el alma purificada del dialéctico. Todo esto ideas que pueden parecernos fantásticas, y sin embargo, quizá no tan lejanas, aún cuando formuladas en un lenguaje muy diferente, de las aserciones de algunos filósofos modernos (Wittgenstein, por ejemplo), acerca de los límites del lenguaje y aquello de lo que no se puede hablar. También quizá valga la pena mirar a la India, en donde al día de hoy diferentes escuelas de pensamiento siguen manteniendo una postura muy similar a la Proclo. Ya los Upanishads hablan desde hace siglos del lugar accesible a la meditación “donde las palabras se dan la vuelta”.

²¹ cf. cap. 8 – Language and Theurgy in Proclus’ *Platonic Theology*; op. cit.

BIBLIOGRAFÍA

Addey, Crystal. CONSULTING THE ORACLE: THE MANTIC ART AND ITS CAUSATION IN IAMBlichu'S *DE MYSTERIIS*. Proporcionado por la autora aunque originalmente publicado en *METAPHYSICAL PATTERNS IN PLATONISM*, editado por University Press of the South.

Albright, William F. *Neglected Factors in the Greek Intellectual Revolution*. Proceedings of the American Philosophical Society, Vol. 116, No. 3 (Jun. 9, 1972), pp. 225-242. American Philosophical Society

Alfino; *Plotinus on the possibility of non-propositional thought*. *Ancient Philosophy*, 8:273-84.

Ancient Astronomy and Celestial Divination. Edited by N.M. Swerdlow. MIT Press, Massachusetts, 1999

Ando, Takatura. *ARISTOTLE'S THEORY OF PRACTICAL COGNITION*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1971

Athanassiadi, Polymnia. Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus. *The Journal of Roman Studies*, Vol. 83 (1993), pp. 115-130.

Antich, Xavier. *INTRODUCCION a la METAFISICA de ARISTOTELES*. PPU, Barcelona. 1990.

Aristóteles; *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez; Editorial Gredos. España, 2002.

Aristóteles; *Metafísica*

- traducción e introducción Hernán Zucchi; Editorial Sudamericana. Argentina, 2004.
- traducción y notas Tomás Calvo Martínez; Ed. Gredos, España, 2003.

Astronomía y Astrología. De los orígenes al Renacimiento. Editado por Aurelio Perez. Ediciones Clásicas. Madrid, 1994.

Astrology and the Academy. Edit. Nicholas Campion. Cinnabars Books. Bristol, 2004.

Barton, Tamsyn. *Ancient Astrology*. Routledge. London, 1998.

Beck, Roger. *A Brief History of Ancient Astrology*. BLACKWELL PUBLISHING. UK, 2007.

Bloch, Raymond. *LA ADIVINACION EN LA ANTIGÜEDAD*. FCE, México; 2002.

Blumenthal, Henry J.

- *Nous and Soul in Plotinus*, en *Soul and Intellect, Studies in Plotinus and later Neoplatonism*; Variorum, 1993.
- *On Soul and Intellect*, en *A Plotinus Cambridge Companion*; Cambridge press.
- *Plotinus' psychology*, en *Soul and Intellect, Studies in Plotinus and later Neoplatonism*; Variorum, 1993.

Botero, Jean. *La religión más antigua: Mesopotamia*. Editorial Trotta. Madrid, 2001. Pag. 204.

Bréhier, Emile. *LA FILOSOFIA DE PLOTINO*; Editorial Sudamericana; Argentina, 1953.

Bretón, A. *Magia cotidiana*. Espiral; Madrid, 1989.

Bussanich, John.

- *Plotinus's metaphysics of the One*, en *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge University Press. 2005.

- *PHILOSOPHY, THEOLOGY AND MAGIC: GODS AND FORMS IN IAMBLUCHUS.* en METAPHYSIC UND RELIGION. K.G. SAUR MUNCHEN. LEIPZIG, 2001.

Campion, Nicholas. *THE DAWN OF ASTROLOGY.* A Cultural History of Western Astrology. Continuum Books. UK, 2008.

Chaia Taub, Libia; *Ptolemy's Universe.* Open Court. Chicago, 1993.

Clarke, Leonard W. *Greek Astronomy and Its Debt to the Babylonians.* The British Journal for the History of Science, Vol. 1, No. 1 (Jun., 1962), pp. 65-77. Cambridge University Press on behalf of The British Society for the History of Science

Corpus Hermeticum (y Asclepio).

- Trad. Brian P. Copenhaver ; traducción Jaume Portulas y Cristina Serna. España. Siruela, 2000.
- *The Way of Hermes : new translations of The Corpus Hermeticum and The definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius.* [translated by] Clement Salaman ... [et al.] Rochester, Vermont. Inner Traditions, 2000.
- *TEXTOS HERMETICOS.* Trad., intro. y notas de Xavier Renau Nebot. Editorial Gredos. Madrid, 1999.
- *HERMES TRISMEGISTO;* Edición bilingüe. Muñoz Moya y Montraveta editores; Sevilla, 1984.

Culianu, Ioan P. *Eros y Magia en el Renacimiento.* Madrid. Ediciones Siruela, 1999.

Cumont, Franz. *ASTROLOGÍA Y RELIGIÓN EN EL MUNDO GRECOROMANO.* Edicomunicación. España, 1989.

Damascius. *The Philosophical History.* Apameia. Greece, 1999.

Deck, John N. *Nature, Contemplation and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus.* Larson Publications. Usa, 1991.

Dieleman, Jacco; STARS AND THE EGYPTIAN PRIESTHOOD IN THE GRAECO-ROMAN PERIOD, en PRAYER, MAGIC AND THE STARS IN THE ANCIENT AND LATE ANTIQUE WORLD. Pennsylvania State University Press. USA, 2003.

Dillon, John

- *Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis.* En *The Significance of Neoplatonism.* Ed. R. Baine Harris. 1976, Norfolk, Virginia.
- *Iamblichus' Defence of Theurgy: Some Reflections.* *The International Journal of the Platonic Tradition* 1 (2007) 30-41
- THE PLATONIC PHILOSOPHER AT PRAYER; en METAPHYSIC UND RELIGION. K.G. SAUR MUNCHEN. LEIPZIG, 2001.

DOROTHEU, ORPHEUS, ANUBIO & PSEUDO-VALENS. Teachings on transits. Project Hindsight. The Golden Hind Press. Cumberlans, 1995.

Dorotheus of Sidon. *Carmen Astrologicum.* Astrology Classics Publishers. USA, 2005.

During, Ingemar; *Aristóteles.* UNAM. México, 1987.

Faivre, Antoine and Voss, Karen-Claire. *Western Esotericism and the Science of Religions.* Numen, Vol. 42, No. 1 (Jan., 1995), pp. 48-77

Ficino, M. *Meditations on the Soul;* Inner Traditions, 1997.

- Finamore, John, *IAMBlichus AND THE THEORY OF THE VEHICLE OF THE SOUL*. American Classical Studies 14. Scholar Press, California, 1985.
- Flaceliér, Robert. *Adivinos y oráculos griegos*. Editorial Universitara de Buenos Aires. Argentina, 1993.
- M. Frede. *THE ORIGINAL NOTION OF CAUSALITY*, en *DOUBT AND DOGMATISM*. Studies in Hellenistic Epistemology. Clarendon Press. Oxford, 1980.
- Fowden, Garth.
 - *The Egyptian Hermes*; Princenton University Press, 1993.
 - THE PAGAN HOLY MAN IN LATE ANTIQUE SOCIETY. The Journal of Hellenic Studies, Vol. 102 (1982), pp. 33-59
- García Bazán, Francisco
 - *LA CONCEPCIÓN PITAGÓRICA DEL NÚMERO Y SUS PROYECCIONES*. Editorial Biblos. Buenos Aires, 2005.
 - *EL CUERPO ASTRAL*. Ediciones Obelisco. Barcelona, 1993.
- Gerson, Lloyd P.
 - *PLOTINUS*; Routledge, London. 1994.
 - (editor), *Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge University Press. 2005.
 - *GOD AND GREEK PHILOSOPHY*. Routledge. London, 1990.
 - *MAGIC, REASON AND EXPERIENCE*. Cambridge University Press. UK, 1975.
- GNOSIS AND HERMETICISM*. State University of New York Press. USA, 1998
- GREEK SCIENCE OF THE HELLENISTIC ERA*. A Sourcebook. Irby-Massie, Georgia L. y Kreysler, Paul T. Routledge. NY, 2002.
- Gregory, John. *THE NEOPLATONISTS: A READER*. Routledge. Londres, 1999.
- Guthrie, W. K. C.; *HISTORIA DE LA FILOSOFIA GIREGA*; V, Platón. Gredos, Madrid, 1990.
- Hadot, P.
 - *PLOTINUS or The Simplicity of Vision*; University of Chicago Press; USA, 1998.
 - *¿Qué es la filosofía antigua?* FCE, México. 2000.
 - *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela, Madrid, 2006.
- Hankinson, J. Cause and Explanation in Ancient Greek Thought. Clarendon Press, Oxford. 1998.
- Hermeticism and the Renaissance : intellectual history and the occult in early modern Europe*. Eedited by Ingrid Merkel and Allen G. Debus. Folger Shakespeare Library ; London. Associated University Presses, 1988.
- Hesíodo. *OBRAS Y FRAGMENTOS*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid, 1997.
- Hyde, Maggie. *JUNG AND ASTROLOGY*. The Aquarian Press. Kent, 1992.
- Iles Jhonston, Sara. *HEKATE SOTEIRA*. Chaldean Oracles and related literature. Scholars Press. USA. 1990.
- Jámblico
 - *Vida Pitagórica. Protréptico*. Gredos. Madrid, 2003.
 - *Sobre los misterios egipcios*. Gredos. Madrid, 1997.
 - *On the Mysteries*. Trad., intro. and notes: Clarke, E; Dillon, J; Hershbell, J. Society of Biblical Literature. Atlanta, 2003.
 - *IAMBlichus: THE EXHORTATION TO PHILOSOPHY*. Trad. T. M. Johnson; Edit. S. Neuville. Phanes Press, USA. 1988

- *Iamblichus Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*. Edited with translation and commentary by John M. Dillon. Leiden, Brill, 1973.
- *The exhortation to philosophy: including the letters of Iamblichus and Proclus' commentary on the Chaldean Oracles*. Tr. from the Greek by Thomas Moore Johnson ; with a foreword by Joscelyn Godwin ; ed. by Stephen Neuville. Michigan. Phanes, 1988.
- *De anima*. Text, translation, and commentary by John F. Finamore and John M. Dillon. Leiden : Brill, 2002.

Jeyaraja Tambiah, Stanley. *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge University Press, UK; 1990.

Jung, Carl.

- *LA INTERPRETACIÓN DE LA NATURALEZA Y LA PSIQUE*. Paidós. Barcelona, 1994.
- *On Synchronicity*. En *MAN AND TIME*. Papers from the Eranos Year Books. Princeton University Press. NY, 1983.

Kissling, Robert Christian. *The Ochema-PNEUMA of the Neo-Platonists and the De Insomniis of Synesius of Cyrene*. The American Journal of Philology, Vol. 43, No. 4 (1922), pp. 318-330. Published by: The Johns Hopkins University Press

Kurt Von Fritz; *Nous, noein, and their derivatives in pre-socratic philosophy (excluding Anaxagoras)*. Classical Philology, Vol. 40, No. 4 (Oct., 1945), pp. 223-242.

Lisi, Francisco. *ASTROLOGÍA, ASTRONOMÍA Y FILOSOFÍA DE LOS PRINCIPIOS DE PLATÓN*; en *Astronomía y Astrología. De los orígenes al Renacimiento*. Editado por Aurelio Perez. Ediciones Clásicas. Madrid, 1994.

Lloyd, A. C.

- *THE ANATOMY OF NEOPLATONISM*. Clarendon Press, Oxford. 1990.
- *NON-DISCURSIVE THOUGHT – AN ENIGMA OF GREEK PHILOSOPHY*; Proceedings of the Aristotelian society. 70:261-74.
- *Non-propositional thought in Plotinus. Phronesis*, 31:258-65.

Long, A. A. *Astrology: Arguments Pro and Contra*, en *From Epicurus to Epictetus*. Oxford University Press, 2003-2007. Pags. 152-153.

Luck, Georg. *Arcana Mundi, Magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*. Gredos, 1995.

Mahé, Jean-Pierre. *Gnostic and Hermetic Ethics y A Reading of the Discourse on the Ogdoads and the Ennead* (Nag Hammadi Codex VI,5), en *GNOSIS AND HERMETICISM*. State University of New York Press. USA, 1998

Manilo; *ASTROLOGIA*. Gredos. Madrid, 2002

Maternus, Firmicus. *Matheseos Libri VIII*. Translated by Jean Rhys Bram. Astrology Classics. USA, 2005.

Marino de Neápolis. *Proclo o De la felicidad*. Iralka. Bilbao, 1999.

Merlan, Philip; *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*; Martinus Nijhoff, The Hague, 1963. The International Archive of the History of Ideas.

Molina, José. *Jámblico, Epístola a Macedonio acerca del destino*. Nova Tellus, 23-2, 2005. UNAM. México.

Momigliano, Arnaldo. *Alien Wisdom. THE LIMITS OF HELLENIZATION*. Cambridge University Press. Bristol, 1975.

Morgan, Michael. *Plato and Greek Religion*; en *The Cambridge Companion to Plato*. UK, 2003.

Nilsson, Martin P. *The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies*. *The Harvard Theological Review*, Vol. 33, No. 1 (Jan., 1940), pp. 1-8 Published by: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School.

(Olimpiodoro) *Late Classical Astrology: Paulus Alexandrinus and Olympiodorus*. Arhat. USA, 2001.

O'Meara, Dominic J

- *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Clarendon Press. Oxford, 1990.
- *The hierarchical ordering of reality*, en *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge University Press. 2005.
- *PLOTINUS. An Introduction to the Enneads*. Clarendon Press. Oxford, 1995.

Paz , Octavio. *Los hijos del limo*. Ed. Seix Barral, 1974.

Perez, Aurelio.

- *La doctrina de las estrellas: tradición histórica de una ciencia*; en *Astronomía y Astrología. De los orígenes al Renacimiento*. Editado por Aurelio Perez. Ediciones Clásicas. Madrid, 1994.
- MITO Y ASTROLOGIA EN GRECIA: UN VIAJE CON RETORNO; en *Religión, Magia y Mitología en la Antigüedad Clásica*. José Luis Calvo Martínez (ed.). Universidad de Granada. Granada, 1998.
- Cien años de investigación en astrología antigua, en *Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas*. Universidades de Málaga y Granada. Charta Antiqua; Málaga, 2001.

Pingree, D. *Hellenophilia versus the History of Science*. *Isis*, Vol. 83, No. 4 (Dec., 1992), pp. 554-563 Published by: The University of Chicago Press on behalf of The History of Science Society

Platón

- *DIÁLOGOS. VIII y IX. LEYES*. Trad. Francisco. Lisi. Gredos. Madrid, 1999.
- *Diálogos, II*; Platón. Biblioteca Básica Gredos. Madrid, 2000.
- *Timeo*. Traducción, introducción y notas de Conrado Eggers Lan. Ediciones Colihue. Buenos Aires, 1999.
- *Epínomis*. The Loeb Classical Library. Harvard University Press. London. 1978.

Plotino,

- *Enéadas I-II, III-IV, V-VI*; introdcs., trs. y notas de Jesús Igal; Madrid : Gredos, c1982.
- *Eneadas*; I, II, III, IV, V, VI. Traducción del griego, prólogo y notas de José Antonio Míguez; Aguilar, 1975.
- *PLOTINUS (I-VII)*. Trans. A. H. Armstrong. The Loeb Classical Library. Harvard University Press. London. 1984.

Proclo

- *Pròklou per^ tÁj kaq' •Ellhnaj fratiktÁj tšcnhj*. Texto original en griego en B. Copenhaver, en *Hermeticism and the Renaissance*. Folger Books, USA, 1988.
- *On the sacred art*. Chthonios books; UK, 1989.
- *The elements of theology*. A revised text with tr., introd. and commentary by E. R. Dodds. Edición 2 Imprim. Oxford : Clarendon, 1992.
- *Himnos y epigramas*. Iralka. Bilbao, 2003.
- *Platonic Theology*. The Prometheus Trust. UK, 1999.

Ptolemy. *Tetrabiblos*. Ed. and trans. F. Robbins. Loeb. Cambridge, 1980.

Rappe, Sara. *READING NEOPLATONISM*. Non-discursive Thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius. Cambridge University Press. USA, 2000.

Reiner, Erica

- *BABYLONIAN CELESTIAL DIVINATION*; en *Ancient Astronomy and Celestial Divination*. Edited by N.M. Swerdlow. MIT Press, Massachusetts, 1999.
- *The Uses of Astrology*. Journal of the American Oriental Society, Vol. 105, No. 4 (Oct. - Dec., 1985), pp. 589- 595.

Robinson, T. M. *PLATO'S PSYCHOLOGY*. University of Toronto Press. Canada, 1995.

Rochberg, Francesca

- *THE HEAVENLY WRITING*. Divination, horoscopy, and astronomy in mesopotamian culture. Cambridge University Press; USA, 2004.
- *HEAVEN AND EARTH. Divine – human relations in mesopotamian celestial divination*. En *PRAYER, MAGIC AND THE STARS IN THE ANCIENT AND LATE ANTIQUE WORLD*. Edited by Scott Noegel, Joel Walker and Brannon Wheeler. Pennsylvania State University Press; USA, 2003
- *ELEMENTS OF THE BABYLONIAN CONTRIBUTION TO HELLENISTIC ASTROLOGY*. Journal of the American Oriental Society, Vol. 108, No. 1 (Jan. - Mar., 1988), pp. 51- 62
- *New Evidence for the History of Astrology*. Journal of Near Eastern Studies, Vol. 43, No. 2 (Apr., 1984), pp. 115-140. The University of Chicago Press.

Riley, Mark. *A Survey of Vettius Valens*. University of California (sin año).

Rist, J. M., *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge University Press. Londres, 1967. Cap. 7 – LOGOS.

Santa Cruz , María Isabel, en *PLOTINO Y EL NEOPLATONISMO*., en Historia de la Filosofía Antigua. TROTTA, Madrid. 1997.

Shaw, Gregory.

- *Theurgy and the Soul*. The Neoplatonism of Iamblichus. Pennsylvania State University Press. USA, 1995.
- *ASTROLOGY AS DIVINATION: IAMBLICHEAN THEORY AND ITS CONTEMPORARY PRACTICE*. Pag. 5, aunque dicha paginación no coincidirá con la publicación original (el texto me fue proporcionado por su autor) en *METAPHYSICAL PATTERNS IN PLATONISM*, editado por University Press of the South.

STARS AND THE EGYPTIAN PRIESTHOOD IN THE GRAECO-ROMAN PERIOD, en *PRAYER, MAGIC AND THE STARS IN THE ANCIENT AND LATE ANTIQUE WORLD*. Pennsylvania State University Press. USA, 2003.

Tester, Jim. *HISTORIA de la ASTROLOGIA OCCIDENTAL*. Siglo XXI. México, 1990.

The Astrological Record of the Early Sages in Greek. Project Hindsight. The Golden Hind Press. Cumberlans, 1995

THE SIGNIFICANCE OF NEOPLATONISM; edited by R. Baine Harris. I.S.F.N.S. USA.

Thorndike, Lynn.

- Neoplatonism and its relations to Astrology and Theurgy. Kessinger Publishing. USA, (sin año).
- *The True Place of Astrology in the History of Science*. Isis, Vol. 46, No. 3 (Sep., 1955), pp. 273-278 Published by: The University of Chicago Press on behalf of The History of Science Society.

Vanden Broecke, Steven . *The limits of influence*. Pico, Louvain, and the Crisis of Renaissance Astrology. BRILL. Leiden-Boston, 2003.

Vettius Valens. *The Anthology*. Books V & VI. Project Hindsight. The Golden Hind Press. Cumberlans, 1997.

Von Franz, M.

- *Psyche and Matter*. Shambala. USA, 1992.
- *ON DIVINATION AND SYNCHRONICITY*. Inner City Books. Canada, 1980.

Wald, George. *Self-intellection and Identity in the Philosophy of Plotinus*. Peter Lang; Frankfurt, 1990.

Wallis, Richard T; *Neoplatonism*; Gloucester, Duckworth. 1995.

Waterfield , Robin. *The evidence for astrology in classical greece*. En *CULTURE AND COSMOS*. A Journal for the History of Astrology and Cultural Astronomy. Vol. 3, No. 2. Autumm/Winter 1999. Bristol, UK

Whittaker, T. *THE NEOPLATONISTS*. Georg Olms Verlagsbuchhandlung. Germany, 1961.