

III. NEOPLATONISMO HERMÉTICO

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

JULIANO

EL ORDEN DEL MUNDO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. *Ibid.*, 32a.

5. Platón, *Lisis*, 216e.

6. *Ibid.*, 218a.

7. *Ibid.*, 220d.

8. *Ibid.*, 222a.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

10. Platón, *Timeo*, 34a.

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

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

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

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

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

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

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

13. Platón, *Timeo*, 37e.

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



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

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

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

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

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

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

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

15. Platón, *Timeo*, 42e.

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

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

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

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



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