



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**Filosofía Oculta: Marsilio Ficino, Pico della Mirandola y la
Tradición Mágica del Renacimiento**

TESIS

QUE PRESENTA LA ALUMNA

SHIRLEY FLORENCIA DE LA CAMPA

MATRÍCULA: 202324826

PARA LA OBTENCIÓN DEL GRADO DE

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

Dr. Jorge Velázquez Delgado
ASESOR

Dr. Francisco Piñón Gaytán
LECTOR

Índice

INTRODUCCIÓN.	6
CAPÍTULO I. Consideraciones en torno al Renacimiento y la tradición mágica.	10
1. Renacimiento italiano	11
1.1 Una nueva idea del hombre: el despertar del individuo.	13
1.2 Los <i>studia humanitatis</i> y el proyecto de la nueva <i>paideia</i> .	18
1.3 Fusión de ideas paganas y cristianas: Antigüedad, hermetismo y Cábala.	21
1.4 Teología y filosofía.	26
2. Magia: el hombre tiene miedo de nuevo.	28
2.1 Magia Baja.	30
2.2 Magia Alta.	33
2.3 El hombre tiene miedo de nuevo: el demonio en el otro y los fantasmas de la perversión.	35
3. <i>Malleus Maleficarum</i> : un nuevo rostro para la bruja.	37
3.1 Concepción y mito de la bruja en las creencias populares.	39
3.2 Quiénes eran las brujas.	32
3.3 El Martillo de las Brujas.	43
3.4 La debilidad de la vulva es la condena.	47
CAPÍTULO II. <i>Copula mundi</i> : la Filosofía del Amor en Ficino.	52
1. Vida y pensamiento de Marsilio Ficino.	53
1.1 Ficino y sus fuentes.	55
1.2 Cuerpo, Alma y Espíritu.	59
2. Jerarquía Universal.	62
3. El Furor Divino y el ascenso del alma.	67
4. Magia y medicina astral.	71
4.1 El Sol.	76
4.2 Venus.	77

4.3 Saturno.	78
4.4 Júpiter.	80
5. Un mal necesario: la <i>Melancolia</i> .	81
6. Música para el alma.	86
7. Magia erótica.	88
8. Talismanes y arte de la memoria.	93
9. ¿Magia demoníaca?	96
 CAPÍTULO III. Pico della Mirandola y la magia iluminada por el espíritu cabalista.	 100
1. Pico della Mirandola y su obra.	101
2. La dignidad del hombre.	103
2.1 Microcosmos: la operación mágico-interpretativa.	106
3. Cábala cristiana.	108
3.1 El Sendero de los Sefirot y el Sendero de los Nombres.	112
3.2 Ascesis e iniciación.	114
3.3 Magia cabalística y religión.	116
4. Ataque a la astrología.	116
5. Magia natural e interpretación.	118
6. El veredicto de Pico.	120
7. La historia como desenvolvimiento perpetuo de la dignidad del hombre.	 127
 CAPÍTULO IV. CONCLUSIÓN.	
Filósofos y brujas en el Renacimiento italiano: el olvido de los condenados.	 131
 BIBLIOGRAFÍA.	 137

Y a la bruja no la dejarás con vida.

ÉXODO 22: 17

So deeply rooted are some errors that ages cannot remove them. The poisonous tree that once overshadowed the land may be cut down by the study efforts of sages and philosophers; the sun may shine clearly upon spots where venomous things once nestled in security and shade; but still the entangled roots are stretched beneath the surface, and may be found by those who dig.

CHARLES MACKAY.

Cuando Baalschem tenía que enfrentar una tarea difícil, una obra secreta en beneficio de los hombres, se daba cita en un rincón del bosque, encendía el fuego, se concentraba en la meditación, decía las oraciones y todo se cumplía. Una generación después, el Magidd de Meseritz quiso hacer lo mismo y fue al rincón del bosque: “no podemos encender el fuego –dijo-, pero diremos las oraciones”, y su voluntad se cumplió sin contratiempos. A la siguiente generación, el rabino Moshé Leib de Sassov llegó al rincón del bosque y anunció: “No podemos encender el fuego y hemos olvidado las oraciones, pero conocemos este rincón y será suficiente”. Y en efecto, fue más que suficiente. Ya en la última generación, Israel de Rischin se sentó una tarde en la silla dorada de su castillo y reconoció: “No podemos encender el fuego, ni decir las oraciones, ni llegar al rincón del bosque; pero podemos contar la historia”. Y su historia tuvo el mismo efecto milagroso que los tres rituales anteriores.

GERSHOM SCHOLEM.

Quizá llegue un día en que no se sepa ya bien lo que ha podido ser la locura (...) Todo lo que hoy sentimos sobre el modo de límite, o de la extrañeza, o de lo insoportable, se habrá reunido con la serenidad de lo positivo. Y aquello que para nosotros hoy designa lo Exterior un día acaso llegue a designarnos a nosotros.

MICHEL FOUCAULT.

Siempre existe un desecho.

WALTER BENJAMIN.

Introducción

Durante el Renacimiento, las formas tradicionales del conocimiento inmersas en el imaginario popular, comenzaron a dar frutos indeseables cuando el rostro de estas prácticas y saberes se desdibujaron en la imagen del demonio mismo. El giro hacia la razón como principio y fin de todo pensamiento, hizo que en medio el esplendor fantástico de esta época de transición de la analogía al concepto, germinara la semilla de su propia decadencia, en gran parte aleccionada por la Iglesia, con lo que posteriormente se negaría todo vestigio o influencia de cualquier cultura pagana.

Mi interés es remarcar en qué medida el mundo renacentista, específicamente en Italia, debió a la tradición pagana, enfocándome a al hermetismo, cábala, neoplatonismo y las distintas aplicaciones mágicas derivadas de ellas, el surgimiento de la importancia de una forma de magia que apareciera para algunos como una práctica pagana indeseable, y para otros como el fundamento del desarrollo de una ciencia física y natural que interpretaba y utilizaba los principios de estas tradiciones como preceptos básicos en la vida cotidiana que no sólo podían, sino que debían ser utilizados por el hombre en su beneficio, pues al conocerlos, tendría las herramientas básicas para el aprovechamiento y explotación adecuada del universo que le rodeaba. Resultan especialmente interesantes las propuestas de Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola, quienes dieron cuenta de una íntima relación entre filosofía y teología; Ficino estableció una nueva concepción sobre la interacción de la poética con una *pía philosophia*, donde el paralelismo entre ambas disciplinas resultó crucial en el ascenso del alma hacia el conocimiento puro y la contemplación divina. Por su parte, Pico fue más lejos al considerar a la religión como la única capaz de llegar a lo sublime, aunque no sin antes haber recorrido un largo trayecto por el intelecto y la comprensión racional.

Cada uno, al igual que sus colegas intelectuales, intentó defender sus creencias en un mundo donde el pensamiento fue tan plural como la diversidad de las interpretaciones y tendencias, pues es sabido que el Renacimiento se caracterizó, para muchos no de una manera grata o provechosa, por la heterogeneidad de ideologías que surgieron como respuesta a la creciente demanda de propuestas

que explicaran el lugar del hombre en el cosmos y del individuo en los asuntos humanos. Cada pensador delimitó y caracterizó cuáles eran los asuntos y los quehaceres de la filosofía y cuáles no, y por consiguiente, inmersa como estaba la mística en el pensamiento de la época, cómo la magia natural conformaba una de las formas más importantes y funcionales de la teología. Es importante señalar cómo el naciente humanismo renacentista se apoyaba, e incluso se cimentaba, en una tradición que involucraba a la magia popular tan fuertemente arraigada, aunque silenciada y censurada por la razón, una razón que clamaba por una ciencia nueva, por un hombre nuevo, sin darse cuenta de que las bases de esta novedad se encontraban en la tradición mágica que se aferraba cada vez más en negar. Es sabido que por esta necesidad de cambio la Edad media y toda su imaginería, considerada como Edad de las Tinieblas, fue arrojada a la más oscura ciénaga de represión y olvido, con lo que muchas de las figuras y prácticas tradicionales fundamentalmente paganas o que envolvían un sincretismo dudoso y que habían sobrevivido a lo largo de los siglos medievales, fueran luego arrancadas de las raíces populares incluso mediante la violencia y la tortura en todas sus formas.

Surgieron entonces las figuras del Renacimiento más importantes en este sentido: el mago y la bruja, donde la sabiduría de los primeros se consideraba como parte de una *magia alta*, la concepción de los principios de la ciencia nueva, algo que Pico della Mirandola llamó "la forma más alta de filosofía natural", mientras que la segunda, representante del vulgo y la tradición popular, era condenada a morir en la hoguera, siendo paradójicamente ambas las dos caras de una misma moneda cuyo origen era innegablemente pagano y cuyas prácticas no diferían sustancialmente la una de la otra.

Entonces, ¿cómo fue posible que la magia, la tradición hermética y cabalística y la filosofía natural llegaran a abrirse brecha como parte importante de un discurso legitimado y legitimador aún a costa de una forma de *magia baja*, que era considerada como traidora irracional de la magia? Esta es una de las preguntas que me propongo responder en este trabajo, aunque me apresuro a decir que considero un importante recurso para la magia culta el discurso, e incluso lo reafirmo como una de las diferencias con la magia baja, que se enfocaba más a lo introspectivo, reflexivo y a la práctica directa. Pico della Mirandola era bastante consciente de esto, pues incluso en sus elaborados discursos reconocía el poder

de la palabra para transformar el mundo y manejar la naturaleza. Encontró en la cábala la clave para la manipulación de fuerzas naturales con el fin de lograr el correcto control armónico de la naturaleza y la adecuada conducción del espíritu.

Es así como, a grandes rasgos, magia culta y magia ceremonial se perfilaron como las dos formas de manipular las fuerzas naturales que se manifestaran como el imaginario de una sociedad. La filosofía natural, como la llamaría Ficino, no sólo se refería al control de una naturaleza incompleta por inactiva, sino a que ese control sobre ella se debía a un Eros dirigido que provocaba su transformación y la moldeaba. Esta idea, complementada por Pico al proponer a la cábala como paradigma mágico-interpretativo, es parte importante de lo que pretendo exponer en mi proyecto, “la filosofía oculta”, como más tarde la denominaría el alemán Cornelio Agripa.

Es necesario establecer un contexto histórico social y cultural de la época, más específicamente en Italia. Además, y como antecedente a la filosofía natural, considero importante añadir una investigación de los elementos básicos para comprender este tránsito del pensamiento renacentista, como son el papel de las formas de magia, algunas especificaciones sobre su práctica y su pronta censura y persecución, con el fin de trazar el hilo conductor del que las figuras de Ficino y Pico forman parte y que nos llevará a través del tema central que nos ocupa: cuáles fueron los criterios para determinar la legitimidad de una práctica y saber mágicos y cómo esto llevó al rechazo y el olvido de otras formas de magia que se convivieron en ilegítimas y hasta demoníacas.

Considero también necesario hacer una diferenciación entre la cábala judía y la cábala cristiana, que sería en realidad la que Pico propondría como canon de interpretación y acción sobre la naturaleza que describe Ficino. Esta diferenciación remite a la cábala española, que fue la que Pico utilizó como base para sus disertaciones, y que sufrió, como veremos, el influjo de una teología y cristianismo, aunque en grados distintos. Incluso el neoplatonismo renacentista fue empujado a esta vertiente cabalística cristiana que fue de hecho la que se expandió y tuvo mejor aceptación en el resto de Europa.

Uno de los fines de este trabajo es hacer conciencia de que debe reconocerse que el fenómeno de la magia resultó un punto fundamental en la filosofía, la teología y la configuración de la sociedad de éste período, donde la grandeza y maravilla del Renacimiento se valió de una contraparte oscura y represiva que no se reflejó tanto en las formas bajas de magia, sino en la cruenta violencia utilizada para cancelarlas en su calidad de otredad extraña y distinta, dando pie a la entrada triunfal de la razón, del concepto sobre el imaginario y el símbolo, aún cuando esto significara pagar el precio con la sangre del “otro”.



Capítulo I

Consideraciones en torno al
Renacimiento y la tradición mágica.

1. Renacimiento Italiano.

La comprensión de la cultura del Renacimiento implica, entre otras cosas, esclarecer aquello que abarca su concepto, asunto que ha ocupado a historiadores por alrededor de cien años. El concepto de Renacimiento lleva intrínseca la representación de la Historia mundial que se tenía antes y después de este momento histórico, pues además de marcar la aurora de la Modernidad, implica también, como su nombre lo dice, la muerte y resurgimiento de otra época. El término ya era utilizado hacia 1550, por Gregorio Vasari, quien lo limitó al marco de las artes, a las que consideraba inmersas en un ciclo vital de nacimiento, desarrollo y muerte, para luego resurgir. Vasari ya veía completado este proceso en su época, donde la imagen se reflejaba también en la concepción general de la historia humana, es decir, la humanidad conciliada con un devenir del orden cósmico que le era, por ende, natural. Es por ello que este término nos remite además, a una vorágine de mitos y representaciones vivas, una revolución cultural que nos hace concientes de todo aquello que éste término arrastra y lo que conlleva su limitación.

La vida del hombre estuvo “gobernada” largo tiempo por la providencia divina, perfilada como la historia de la espera del regreso de Dios; una historia lineal que no daba cabida a la especulación o la planeación de proyectos a largo plazo, sino que, por el contrario, lo único que ofrecía era la cada vez más cercana idea escatológica del fin de la historia y de la humanidad tal y como era conocida. Con Petrarca se produjo un cambio que resultaría la piedra angular para la concepción de la historia, pues a pesar de considerar en esta nueva perspectiva la referencia a la Providencia, logró vislumbrar, como ya lo había hecho Dante, una figura nueva donde los principales males eran atribuidos e identificables con la caída del Imperio Romano y la ya descarada corrupción de la Iglesia. Es debido a esto que decidió volver al estudio de la Antigüedad, un retorno a su moral e ideales virtuosos, donde esperaba encontrar una regeneración de la decadente Italia. Con esto, la historia daba una nueva vuelta donde la edad preponderantemente cristiana resultaba en una época oscura, casi tenebrosa, susceptible de ser negada y superada; una edad que no hacía más que ensombrecer la radiante edad Antigua, primordialmente romana, que significaba todo lo contrario, icono de la república y el imperio, ideales que se retomarían en la cultura del Renacimiento. Constituyó el

inicio de una lucha intestina en contra de la “cultura de las tinieblas“, incluyendo la corrupción y la tiranía, en pro de la resurrección de aquella época luminosa, que se convertiría en el anhelo e ideal de los humanistas renacentistas.

Durante los primeros años del Renacimiento, las cambiantes y nuevas formas de trabajo, la creciente población, la acumulación de bienes, y paralelamente, el cada vez mas ansioso deseo de conocimiento, permitieron que el hombre situado en el umbral de esta nueva época tuviese mayor interés en sí mismo y en los quehaceres propios del ser humano, así como una renovada preocupación en su medio, es decir, el mundo donde vivía. Los recién estrenados modelos de trabajo permitieron un auge económico de proporciones incomparables a las formas del pasado, trayendo consigo el crecimiento económico de la sociedad europea y acarreado con ello también nuevas formas de concebir a la sociedad, las ciudades y las naciones. Es precisamente debido a la acumulación de bienes, y la nueva modalidad de comercio, que puede explicarse el próspero desarrollo de ciudades como Florencia o París; se desarrolló un mercado capitalista interdependiente que terminó por saturarse. Esto explica la necesidad de descubrir y acaparar la mayor parte de territorios subordinables que sirvieran a la fortificación del nuevo mundo mercantil; los banqueros invertían en empresas mineras, en el diseño y manufactura de embarcaciones y en la creación de nuevas técnicas para la agricultura. Y entretanto fueron descubiertas nuevas rutas comerciales y América, con lo que poco a poco el mercado pasó de ser un lujo a una necesidad donde cada nación debía mantener sus imperios coloniales si quería mantenerse próspero y floreciente.

Ante este nuevo mundo que se abría a los ojos del hombre, la pequeña comunidad de las ciudades tradicionales se volvió obsoleta, ineficaz, y mientras decaía, la nueva burguesía de banqueros y mercaderes capitalistas tomaba en sus manos el verdadero poder, que ahora se traducía en acumulación de capital.¹ Esta burguesía, que ahora se perfilaba como la gran clase media dominante, necesitó de protección ante los vetustos títulos nobiliarios, por lo que la opción fue la constitución de fuertes monarquías centralizadas, que con el tiempo y gracias a la deuda pública, permitieron la conformación de ejércitos. Se convirtieron en los maestros de las estadísticas, armas ofensivas y fortificación, y en el resultado

¹ Más adelante veremos cómo este factor junto con otros de índole intelectual, fueron determinantes para desbancar a la Iglesia de su antiquísimo poderío.

de la guerra no se veía ya rastro alguno de juicio divino, sino el triunfo de la personalidad en una azarosa pugna. No había nobleza inútil, sino que el poder era totalmente efectivo, donde los asuntos se trataban desde su situación real y en pos de los fines que debían alcanzarse. Esto significó el tajante rompimiento con el orden político medieval; los nobles fueron denigrados y sus bienes repartidos, corriendo la misma suerte que la Iglesia. Con esta nueva tendencia, el comercio se convirtió en el poder social y político, y el deber de la sociedad ya no era para con Dios, sino para mantener e incluso acrecentar la prosperidad de la clase media-alta. Es así como poco a poco se levantaba el velo de ensoñación y pasividad colectiva del medioevo.

1.1 Una nueva idea del hombre: el despertar del individuo.

Como ya mencioné, estos cambios también sucedieron en el terreno intelectual, incluso espiritual. La riqueza, la cultura y la Iglesia deslindada en gran parte del Estado favorecieron los cambios en el pensamiento individual; conocimiento e ideales europeos fueron condicionados por toda esta gama de factores, pues ya dice Burckhardt que “en el Renacimiento el hombre se convierte en individuo espiritual y como tal se reconoce” (Burckhardt, 1985: 99). Este nuevo espíritu se caracterizó por su ávido interés en la vida humana y de su posibilidad en medio del fluir del tiempo y el espacio, sin la necesidad de referirse a cualquier destino en el más allá o a la vida después de la muerte. Esta nueva concepción trajo consigo el derrumbe del dualismo oriental donde la carne ha pecado sobre el espíritu desde tiempo inmemorial y se busca purificarlo, así como la inmersión en la renovada idea de que carne y espíritu son consustanciales a un solo hombre. Sucedió que cuando la sociedad pudo ofrecer algo más que una existencia difícil en los campos a trabajos forzados, rodeada de sangre y sacrificios y además promovida por la Iglesia, fue capaz también de ofrecer y suscitar una nueva visión del significado de dignidad humana, basado no en el sufrimiento y la culpa, sino en el goce de ser un animal racional. Se rompió el estigma del individualismo, y nadie temía ser distinto de los demás y mostrarse como tal, teniendo en ello una eficaz participación las circunstancias políticas. El espíritu del nuevo poder aprendió a conocer sus propias habilidades y carencias, incluso su muy personal disfrute de la vida apareció más intensificado espiritualmente, reafirmandose en su fuerza e influencia.

En medio de este escenario, hubo individuos que sintieron fuertemente ese llamado por la experiencia humana, y que a pesar de ser sus intereses por demás distintos, tuvieron una fuente literaria en común de la cual nutrirse: hombres que en tiempos remotos habían sentido esa misma pasión por la experiencia de la vida humana libre en su escenario natural. Redescubiertos los escritos de la Antigüedad, estos hombres pudieron saciar sus ansias al encontrar confirmadas muchas de sus disertaciones. Y el hombre del Renacimiento se descubrió humanista, pero lo hizo en medio de las ciudades de Florencia y París, no en los libros antiguos; llegó el momento en que el hombre había crecido lo suficiente para comprenderlos de nuevo. Europa aprendió del pasado tomando lo que en ella ya estaba de moda. Ya en Dante era evidente el gusto por la Antigüedad, sus héroes, sus símbolos, y la simbiosis con los símbolos cristianos. De Roma tomaron también la aprensión por la perfección de la gramática, las formas y raíces del lenguaje, aunque en realidad este tipo de estudios permanecieron muy vigentes durante la Edad Media, con algunas distancias, como veremos más adelante.

Descubrieron la belleza de las formas en los hombres y la obra de su época, justificada y confirmada por Platón. Cabe señalar que el platonismo del Renacimiento italiano distaba un tanto de la figura del propio Platón (aunque no en todo caso) y que vagaba más bien por los terrenos del misticismo neoplatónico, la magia, la astrología y los extraños arcanos fruto de la amalgama del imaginario judío y arábigo. Y en esta misma peana se erigió la Academia de Platón, integrada por personajes como Marsilio Ficino, más que un traductor, el conciliador de Platón y Moisés, Sócrates y Cristo; y Pico della Mirándola, carismática personalidad que vislumbró una religión universal comulgando platonismo, cábala y cristianismo juntos. Estas mentes, de una u otra forma, sentían entusiasmo por las mieles de la vida humana en una civilización refinada en la sabiduría y la sanidad del balance. La mediación de los placeres inofensivos y de las tendencias naturales del ser humano, se veía recompensada al significar el motivo por el que la razón debía perfilarse como la rectora de la vida buena, no una cosa del demonio, algo de ser reprobado y hasta reprimido por el favor divino al estar sumido en la culpa y la vergüenza, sino susceptible de ser indultado por la misma divinidad. De esta forma, la volunta de vivir se tornó en un arte, una habilidad casi técnica.

El ideal del hombre era la excelencia, el completo desarrollo y funcionamiento de las potencialidades de la naturaleza humana: ser físicamente perfecto, saludable, y hábil en mente y cuerpo para no perder una sola oportunidad

de desenvolverse en este vasto mundo. La energía y el saber fueron controlados por la sabiduría impasible de una voluntad indomable. Este paradigma “necesario” se limitó a la burguesía, y poco tenía que ver en un principio con el sentir popular, engendrándose una clase media-alta artística y cosmopolita con un supuesto moral que el resto del mundo desconocía. Las habilidades artísticas y el conocimiento eran requeridos para brillar en sociedad, por lo que a menudo se hizo participar a las mujeres de estos estudios, que eran el noble don de la vida terrenal. Surge la idea del “*uomo universale*”, aquél individuo (incluso mujer) preparado en todos los aspectos, carismático, con el balance perfecto en el ejercicio de la potencia física, conocimiento universal y habilidades en diferentes artes. Artistas capaces de producir algo nuevo que, en su género, fuera sinónimo de perfección, en contraste con las formas medievales. Los mejores ejemplos fueron creadores como Leonardo y Miguel Ángel: pintores, escultores, arquitectos, poetas, ingenieros e intelectuales que conocían de anatomía, perspectivas matemáticas, mecánica y gramática. Es de esperarse que este individuo reaccionara en contra del ascetismo; la mentalidad era escudriñar en la vida humana y descubrir cómo debería ser vivida en este mundo, por lo que investigar el fenómeno natural se volvió una necesidad. La ciencia, a pesar de que para muchos se había limitado a servir al crecimiento mercantil, por mucho, como veremos después, significó los cimientos de la revolución científica iniciada por Descartes y Galileo. Ya los árabes, sus textos impregnados de la filosofía neoplatónica y su técnica desarrollada en tierras helenísticas, habían constituido un puente importante para el conocimiento de la ciencia antigua por parte de los italianos. Estos conocimientos ya daban fuertes tintes platónicos a la tradición aristotélica, pues tenían marcado interés en los sistemas biológicos de Aristóteles y daban gran énfasis a las matemáticas como fundamento de las ciencias naturales, retomando incluso a Pitágoras. Pero la tradición cristiana aún imperante en el Renacimiento, absorbió con mayor ímpetu la parte del misticismo neoplatónico, desdeñando un tanto a las matemáticas como fundamento de las ciencias, pero sin abandonarlas por completo, pues eran consideradas de vital importancia para el adecuado desempeño de las artes y la interpretación mística de la naturaleza. Hacia los siglos xv y xvi, el sistema tomista aparecía como irrelevante para los intereses inmediatos de la vida del hombre y su medio natural; era una ciencia tanto infructuosa como impráctica, pues su método despreciaba la experimentación y dependía de las premisas que partían de una autoridad o de la observación común y cotidiana, ambas tendenciosamente erróneas y más aún

vagas e insuficientes. Posteriormente, Francis Bacon ya hablaría de los inevitables frutos de esta preocupación. El terreno científico se mostraba árido, poblado de eruditos que se replegaban sobre un cansancio escéptico que parecía más bien dogmático.

La ciencia aristotélica era en sí misma también el resultado de una adecuada argumentación con el fin de convencer al oponente. Los esfuerzos del aristotelismo se perdieron al llegar a un callejón sin salida, a un cierre de caminos. Con el resurgimiento de Platón para combatir el reinado del escolasticismo aristotélico tuvo un profundo estímulo el interés científico al colocar a las matemáticas como la clave para la interpretación de la naturaleza. Los escritos neoplatónicos recientemente traducidos por los humanistas estaban empapados de la creencia pitagórica en que, de alguna forma no tan clara como misteriosa, ciertos números daban la clave del orden de la naturaleza, inscritos en las entrañas de la misma. Los secretos del mundo serían entonces descifrados al trazar relaciones matemáticas en todas las cosas, desde los elementos, pasando por nosotros y hasta los cielos sobre nuestras cabezas y el control de nuestros destinos. Era de esperarse que esta creencia alimentara un simbolismo fantástico y un misticismo matemático.

El humanismo renovó las vías de una problemática agotada, de una nueva ciencia que ya no transitaba por las veredas del aristotelismo; el platonismo trajo consigo otras formas de especulación pura, además de una modalidad renovada de intuición misteriosa, cimentando aquello que estaría destinado a constituir el curso de una ciencia sobria. Es así, que en primer lugar los hombres del Renacimiento se volvieron a los escritos para luego mirar a la naturaleza, no sólo para describirla en su contemplación, sino para intentar descifrarla y descubrir en ella el macrocosmos, el secreto del destino humano. Hubo una revolución en el imaginario del universo. En la era de Descartes y Galileo el hombre se volvería hacia la investigación directa de la naturaleza sólo cuando todo lo demás, la falacia popular, la Iglesia, Aristóteles, el mismo Platón y los vuelos poéticos de la imaginación habían fracasado. De los cirujanos tenemos el mejor ejemplo de experimentación natural: Vesalio abandonó la práctica galeana de la cirugía y se dedicó a la disección de cadáveres humanos; Harvey descubrió de la misma forma la circulación sanguínea y en otro ámbito Gilbert el magnetismo.

Sin embargo, a pesar de la evidente embestida a los principios de la moral profesada por la Iglesia, el hombre del Renacimiento no pudo desterrar del todo

al Dios cristiano, aunque le fueron dirimidas o atribuidas algunas cualidades. Y la ética cambió sus matices ante la nueva postura antropocéntrica; en lugar del amor, se ensalzaba la alegría por el placer de las facultades humanas otorgadas por Dios; en lugar de obediencia ciega a la divinidad, libertad y responsabilidad gobernadas por la razón; en lugar de la fe, la gestión del intelecto. Pero las crecientes mareas y corrientes sobre la vida del hombre en este mundo, no podían aún ofrecer respuesta al problema de la salvación, aunque sí demandaban más ávidamente una explicación, la cual se vio materializada en varias mentes, varias formas. A pesar de ser éste un escenario heterogéneo, es claro que, como ya vimos, se forjó en medio de olas provocadas por el desarrollo económico y las nuevas condiciones de la sociedad; compartían pues, un mismo *ethos* socio-cultural y los mismos conflictos políticos que parecían nunca resolverse. Italia, principalmente Florencia, estaba inmersa en una gloriosa extravagancia y prosperidad que daba a los individuos la plataforma y las facilidades para el goce y la creación, cubriendo esta mascarada los evidentes signos de corrupción y decadencia de su lado oscuro. La transfigurada ética parecía estar exenta de cualquier sentido de la obligación y enfocada al desarrollo artístico, a diferencia, por ejemplo, de Alemania, donde el precepto era la secularización inmediata, el trabajo y la autodisciplina estoica; ser parte de una sociedad organizada y no una personalidad independiente, como el ideal italiano. En Italia, sobre todo el círculo de los humanistas, era por demás diverso, se veía cada uno a sí mismo en su particularidad como aislado, no como parte de un grupo, de una corriente vital que cobraba fuerza día con día, sin percatarse de que cada uno, inmerso en su particular forma de ver al mundo en su intento por trascender en él, aspiraban a un principio universal, impulsando con ello el antiacetismo que fuera aplaudido junto con las formas de vida hedonistas, epicureístas y estoicas en medio de lo que estos hombres ya pensaban como un momento decadente que clamaban fuera superado.

En Italia, el interés religioso se transformó en una religión de la belleza, y la fe fue desplazada de Dios hasta situarse en el hombre como centro del universo, tornándose en un sincretismo donde confluían elementos paganos y cristianos para luego reconciliarlos en un simbolismo universal reflejado en todas las artes, incluyendo los llamados *studia humanitatis*. Estos se convirtieron en la mejor herramienta contra el escolasticismo medieval a pesar de tener sus raíces en esa época, incluso antes, en escritos de autores romanos como Cicerón, Gelio y Salutati. Para estos autores, las humanidades tenían un significado educativo

liberal, de enseñanza literaria, digna de un caballero. El Renacimiento había heredado de la Edad Media un corpus de conocimiento bien articulado; cinco disciplinas de las que se desprenderían las cinco materias consideradas de vital importancia por los humanistas renacentistas: gramática, retórica, historia, poética y filosofía moral. Estas disciplinas se fundaban en el legado de la tradición oral, que implicaba el conocimiento y dominio de la gramática, en cuanto al correcto uso del lenguaje, y del latín; la poética, referente a la correcta lectura y escritura de poemas latinos clásicos; la retórica, que se ocupaba de la lectura y escritura en prosa, insistiendo en documentos como la carta y el discurso; la historia, relativa al estudio de los textos, eran los autores prosistas favoritos, y su finalidad práctica era en realidad imitativa de los clásicos; y la filosofía moral, por su interés en el locus en la historia de la filosofía, además de la propia obra.

Gran parte de los humanistas no tenían nada que ver con la filosofía, y gran parte del pensamiento renacentista cayó fuera del humanismo. Y aún así, las consideraciones personales y críticas de la vida diaria estaban entremezcladas con repeticiones o afirmaciones de antiguas teorías filosóficas, pues la admiración que despertaba la Antigüedad engendró necesariamente la imitación. Es por ello que el saber filosófico del Renacimiento, para muchos, debido a su falta de sistematicidad tuvo más que nada fruto en el campo de lo moral, un efecto mutagénico que impulsó los cuestionamientos y las ideas seculares que habían de hacer figura en los siglos siguientes.

1.2 Los *studia humanitatis* y el proyecto de la nueva paideia.

Los *studia humanitatis* no sólo impulsaron la liberación secular hacia la Ilustración, sino que con ello lograron cultivar las raíces de una educación cuyos alcances harían agua a los viejos sistemas filosóficos. La nueva concepción antropocéntrica despertó la inquietud del reconocimiento y redefinición del significado de la dignidad humana, así como la inclusión de emergentes sincretismos que se traducirían en una nueva metafísica. Al convertirse el mundo en el reino del hombre, las ideas de tiempo y de historia escaparon al destino escatológico tan temido en el medioevo, siendo posible no una contemplación resignada de los hechos históricos, sino una valorización de los mismos, lo que consecuentemente despertó la inquietud por la comprensión de los hechos humanos y de la naturaleza

en el pasado, así como la posibilidad de planeación de proyectos justamente en base a este entendimiento, lo que llevó a desear el equilibrio entre las fuerzas naturales y el actuar humano. Estamos hablando ya en términos de previsión, de la comprensión del ser humano y de los ideales que esto reformuló inevitablemente, es decir, sus repercusiones en el ideal del hombre y de la sociedad.

Para los humanistas, estos ideales eran posibles sólo en medio de una reforma educativa que lograra encaminar las potencialidades de los hombres hacia su plena realización. La formación individual de una nueva subjetividad apoyada por la secularización era la respuesta para lograr un nuevo modo de vida que pudiera garantizar el desarrollo de los individuos, es decir, establecer los fundamentos para lograr la armonía entre el macrocosmos del universo y el microcosmos del hacer humano. Aparecieron con este nuevo proyecto humanista los matices de un temple vital, de figuras que representan la actitud del hombre ante la vida, surgiendo con ello renovadas energías en el campo de los hombres y las leyes morales. Fue el proceso por el cual la voluntad, movida por el anhelo de un bien permanente y común, se apartó de Dios y se centró en la energía viva del hombre, enfocando sus intereses a una nueva sociabilidad. Y como puede imaginarse, vieron en Cicerón uno de los mejores instrumentos para la nueva y formativa educación cívica, donde hablar y escribir bien eran vitales para el correcto desarrollo de las facultades humanas. Incluso podríamos remontarnos hasta la cultura griega y su *paideia*, idea que parece haber sido reconsiderada por los humanistas en su proyecto formativo. Ya en el siglo xv los humanistas se autodenominaron poetas, tal vez aludiendo al lugar que ocupaban los poetas griegos dentro de la *paideia*, pues se creía que su valor consistía en que la expresión literal que profesaban era en realidad el tejido que manifestaba una enseñanza latente de carácter físico o moral. El platonismo griego tardío fortaleció esta concepción gracias a sus tintes esotéricos, misticistas y con su culto casi reverencial a los orígenes, abriendo paso hasta entonces a la cultura latina que entró junto con el cristianismo en la Europa medieval, sobreviviendo hasta Petrarca. Eso explica que a partir de entonces la poesía y la tradición oral en general se convirtieran paulatinamente en la mayor elevación del saber y la suprema manifestación de la verdad humana y divina, tal y como perfilaba Dante al poeta en la *Divina Comedia*; el humanista se convirtió en un poeta científico y teólogo que revelaba todos los misterios del universo y del favor divino. Ahí está Ficino, que en su *Comentario al Banquete de Platón* (1994) colocó al poeta

en un lugar privilegiado entre las multitudes, afirmando que no se es poeta por azar o por técnica, sino por inspiración divina, es decir, debido al *furor divino*, una alienación mental provocada por Dios mediante el cual el poeta es transmisor y emisor de una comunicación superior, dándose en un proceso natural en el orden cósmico jerárquico de diferentes niveles ontológicos hasta llegar al alma del poeta, dejando para los hombres no privilegiados el disfrute de la palabra, el sonido y la imagen, es decir, al poeta y la música. Esta nueva generación de poetas filólogos alcanzó la gloria en un doble sentido, pues además de ser las más reconocidas celebridades de Italia, dispusieron concientemente, como poetas e historiadores, también de la gloria de los demás. Esto explica el desarrollo de una excelente escuela biográfica, donde el poeta filólogo humanista se convirtió en el administrador de la gloria, la inmortalidad y el olvido.

La reivindicación de la obra de los clásicos inspiró la lucha contra las tinieblas de la ignorancia, la tiranía y la corrupción. La República platónica no era ya sólo utopía, sino una realidad que se logró imitando a las ciudades antiguas, en sus construcciones como en sus instituciones, lo que desde la perspectiva humanista obedecía a los dictados de la razón y la naturaleza: ciudades y sociedades individualizadas cuyo ideal de vida era la autonomía y la armonía de la multiplicidad de saberes. Saberes que, como ya mencioné, también incluían a la ciencia y a las matemáticas. Sin embargo, esto no significó una conversión absoluta del humanismo a la ciencia, pues los humanistas renacentistas se enfocaron en el desarrollo de una ciencia que apoyara las facultades de las artes, las cuales eran sus verdaderos intereses y ocupación. Se trata más bien de un nuevo acceso a la filosofía, las matemáticas, la medicina y las ciencias antiguas a través de los *studia humanitatis*, pues fue mediante este renovado interés por la tradición oral que se hizo posible la lectura de textos antiguos y la experiencia directa de estos. Se conformó una simbiosis que por las tendencias socio-culturales de la época, privilegió a ciertas disciplinas en detrimento de otras, pues se prefería cubrir los vacíos de referencia humana en las investigaciones naturales. Enfrentados a lo que parecía un saber heredado estancado en la ciénaga lógico-física del aristotelismo agotado, los humanistas se vieron aptos para aportar nuevos textos que permitieron la experiencia directa de la ciencia griega, pues el *uomo universale* estaba facultado por los *studia humanitatis* y por el también renovado interés por el conocimiento del griego a comprender y traducir directamente los textos antiguos.

1.3 Fusión de ideas paganas y cristianas: Antigüedad, hermetismo y Cábala.

A través de la Edad Media, no hubo un intenso ejercicio de continuidad de la instrucción del griego, salvo en Italia del sur y Sicilia, donde se seguía hablando griego. El número de eruditos era reducido, y los textos traducidos hasta principios del siglo xiv se limitaban a la astronomía, medicina, filosofía aristotélica y neoplatónica. Con el Renacimiento se introdujo no sólo el latín, sino la instrucción del griego en las universidades; se tradujo y difundió el corpus de literatura griega antigua, no sólo limitada a Aristóteles, también a Platón, Homero, Lucrecio, Tácito, Sófocles y Plotino, descubriéndose nuevas filosofías además de Aristóteles y Platón, aunque no tuvieron el alcance de los estudios latinos. Gracias a esto, se formó una visión del mundo mucho más compleja, haciéndose evidente que “la teoría de Aristóteles no es más que una de las muchas hipótesis generales posibles sobre la realidad, y que sus libros no son *la física*, sino una física entre otras” (Garin, 1981: 263). Los primeros instructores y eruditos de griego, que eran escasos, fueron bizantinos que llegaron a Italia antes de la caída de Constantinopla en 1453, aumentando su número tras este acontecimiento. También fueron sabios italianos que se habían formado en Constantinopla, incluso en monasterios al interior de la propia Italia. De cualquier forma, fueron ellos quienes proveyeron a Europa de bibliotecas enteras de manuscritos clásicos griegos, estableciendo escuelas, centros de estudio especializados en griego y bibliotecas con manuscritos provenientes de traducciones arábigas al hebreo, sirio y traducidas luego al latín. Es evidente que las ideas no salieron beneficiadas con tal tratamiento, y en algunos casos poco es lo que quedó del pensamiento original, pero aún así sus obras, particularmente los comentarios de Averroes, produjeron gran conmoción. Así, el saber del griego de los humanistas fue en parte una deuda a la Edad Media Bizantina, donde la tradición griega fue mantenida más o menos continuamente hasta el Renacimiento. Al surgir este *boom* por los manuscritos antiguos, el esnobismo intelectual jugaba su papel cuando príncipes, mercaderes y ciudadanos acomodados enviaban a alguien a buscar estos textos, tanto si eran legibles como si no, con tal de formar una vasta biblioteca. Y esta moda contribuyó también a la difusión del griego. Lorenzo de Medici y su abuelo Cosme, se beneficiaron grandemente de estas diligencias y esfuerzos de quienes tenían algo que ver con esta especial trayectoria del humanismo florentino.

Pico della Mirandola fue el único que defendió la ciencia y la verdad de todos los tiempos contra la parcial exaltación de la antigüedad clásica. Siempre manifestó su estimación por Averroes y los investigadores judíos y se dio a la tarea de aprender de la tradición escolástica medieval considerando sólo su contenido objetivo. Averroes había ejercido una fuerte influencia sobre la Edad Media, y a pesar de que sus ideas no eran muy compatibles con el cristianismo, personajes como Pomponazzi lo enseñaban todavía en las universidades. Pomponazzi aceptaba los dogmas de la Iglesia para luego ignorarlos por completo, lo que condujo a un doble nivel de verdad, pues por un lado estaban las enseñanzas de la Iglesia, y por el otro el desarrollo de un pensamiento filosófico independiente. Sus ideas revelaban la contradicción entre ambos, dándose con ello tal vez los primeros rayos del racionalismo. Petrarca combatió fieramente estas ideas en el siglo *vi*, citando en su argumentación a San Pablo, Agustín y a Platón, especialmente a Cicerón. Fue principalmente a través de Cicerón que Platón no resultaba un completo desconocido, pues además de sus comentarios, se contaba también con alguna traducción incompleta del siglo *iv* e interpretaciones inevitablemente personales. Diversas formas desarticuladas del pensamiento platónico aparecieron en los campos científicos más separados en épocas bastantes tempranas del Medioevo, conectadas con los fenómenos más inesperados, como la necesidad del cristianismo de una base filosófica o, en definitiva, la base filosófica para asentar su fe. Era necesario combatir a agnósticos y paganos mediante sus propias armas. Además, toda la formación de los cristianos cultos que había evolucionado a partir del sistema greco-romano estaba también determinada por él. San Agustín es un claro ejemplo de esto, al haberse convertido al cristianismo tras una educación pagana en la que se había empapado de neoplatonismo, pensamiento que después adoptaría y adaptaría a sus propias doctrinas. Otra unión semejante fueron los escritos de Dionisio el Areopagita, probablemente un monje que escribió sus tratados místicos en griego durante el siglo *vi* y estaba marcadamente influido por el neoplatonismo. Sus escritos determinaron en gran medida el carácter del misticismo católico, lo que explica que desde sus comienzos, las experiencias religiosas más intensas no estuviesen exentas de ideas neoplatónicas. Fue así que el pensamiento platónico adquirió vigencia a lo largo de la Edad Media y principios del siglo *xiv*, aunque fragmentariamente y de manera alterada, situación que cambiaría gracias al ya mencionado *boom* de las traducciones.

Existe un ejemplo importante de esta extraordinaria fusión de ideas, debidas seguramente al tratamiento casi arbitrario de las fechas. Se creía que los escritos herméticos contenían la primicia de las revelaciones de un ser divino, afirmaciones de carácter religioso manifestadas a unos pocos iniciados, quienes a su vez eran encomendados a instruir a sus discípulos en secreto. Es posible que estos tratados dataran en realidad del siglo II de nuestra era, y que derivaran también de la tradición neoplatónica, aunque fueron atribuidos al dios egipcio Thot, identificado por los griegos como Hermes. Lo sorprendente de esta literatura hermética es que los motivos religiosos podían ser difícilmente diferidos de los filosóficos, siendo en algunos puntos completamente indiferenciables. Los iniciados perseguían un ideal religioso trazando una ruta filosófica, sin olvidar el esencial elemento mágico tan profuso e intenso, y fue precisamente debido a la descripción y mandato de las experiencias míticas que este tipo de tratados ocupaba, que carecieron de un sistema que pareciera coherente a simple vista. Aún entonces, sí puede hablarse de una doctrina, atractiva por su carácter arcano hacia el camino de la eterna felicidad. Para los humanistas, significó toda una revelación el manuscrito hermético traído de Macedonia. Incluso Cósimo encargó a Ficino que interrumpiera su trabajo en las traducciones de Platón para volcar al latín los escritos de Hermes Trismegistus, tarea que Ficino realizó a una velocidad considerablemente rápida. Resulta claro que, a pesar de la diversidad de fuentes disponibles, éstas revelaban un pensamiento uniforme, un mundo religioso-filosófico de ideas que pese a sus distinguibles diferencias, eran consideradas como portadoras de una sola y la misma revelación. Y es así como cualquier cantidad de escritos se hallaron estrechamente ligados al neoplatonismo.

Como ya mencioné, el platonismo no era desconocido en la Edad Media, pero fue mucho más enriquecido y promovido hacia el siglo XV, y con esto, el interés por la lengua hebrea también se vio exaltado. Una de las razones fue que, además del latín y el griego, según el ideal renacentista, todo buen erudito debía conocer el hebreo para ser capaz de leer del original tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento. Entre las personalidades más interesadas en esta lengua estaban Giles de Viterbo, un cardenal que protegía eruditos judíos, Pico della Mirandola y Reuchlin. A pesar de que los judíos fueron un fuerte pilar en la construcción del humanismo, la religión hebrea y el Talmud eran rechazados, y no fue sino hasta el siglo XIII que las ideas cabalísticas y el *Zohar*, o *Libro del*

Mercurius Trismegistus.



*Quòd Iove sis genitus magno, vis enthea mentis
Divinae, et coeli cognitio alta probat*

Hermes Trismegisto, grabado de Jean Théodor de Bry, siglo xvi.

esplendor, atrajeron la atención al grado de realizarse compilaciones completas en los círculos intelectuales de España, citando al rabino Simeón ben Jochai como el autor que habla con su hijo y discípulos sobre lo divino y lo humano, siendo él mismo el depositario de toda la sabiduría judía transmitida por la tradición oral desde Moisés hacia los iniciados del Monte Sinaí. Esto ayudó a la completa y seria aceptación por parte de los humanistas, pues la Cábala era seductora a sus ojos al implicar especulaciones sobre el lenguaje, las palabras y los símbolos, hayándose centradas las contemplaciones místicas en torno al Divino Nombre. Y si consideramos además que cada letra hebrea tiene un valor numérico, casi cualquier construcción era posible como evidencia interpretativa, como certeza extrema de una quizá discutible magia. Uno de estos embelesados devotos era Pico della Mirandola, quien a pesar de que, como ya he señalado, se inclinaba más a la limitación comprobable de sus consideraciones teóricas, llega incluso a afirmar que no hay un testimonio más claro de la divinidad de Cristo que el aportado por el arte mágico y la numerología de la Cábala, conteniendo así uno de los dogmas católicos más importantes.

Usualmente, los dogmas religiosos eran aceptados, aunque sólo fuera para después dejarlos de lado, en algunos casos de manera provisional, para avanzar casi de manera independiente en filosofía y el pensamiento científico. Sin embargo, fue principalmente en Florencia donde se hicieron intentos audaces por enlazar religión y filosofía en una armoniosa relación. Así pues, Pico, en una descripción que hace de su conversación con Savonarola, son mencionados los nombres de Moisés, Pitágoras, Hermes, Zoroastro y Platón en una sola enunciación, en la misma tirada. En el propio Ficino, aunque la identificación de nombres es menos obvia en sus trabajos, es evidente que ahí están, al igual que en muchos otros de sus contemporáneos. Por ejemplo, Lazzarelli, quien llega a exagerar dicha tendencia, en uno de sus argumentos por mostrar la validez de cierta misteriosa y secreta revelación nos dice: “Hermes nos dijo (...) Abraham nos da las mismas instrucciones en Sefer Yetzira (un término cabalístico...) Platón lo menciona en Fedro (...) y así lo hace también Filón, pero superior a todos ellos es el mensaje del auténtico Mesías, Nuestro Señor Jesucristo (...) y un comentario del Génesis se muestra de acuerdo con esto...” lo que me interesa señalar con esto no es el contenido del texto, sino la importancia de que, en opinión de Lazzarelli, todos revelan el mismo mensaje, refiriéndose a lo mismo, siendo Cristo quien lo afirmó mejor y más categóricamente que los demás. Es decir, se pensaba en absoluta

unanimidad; Platón podría mirarse como Moisés hablando en griego, y de hecho, esta opinión se remonta antes de la Edad Media, donde tuvo un recogimiento mucho más serio hasta llegar a los humanistas, quienes las abrazaron con profunda convicción. Podría parecer que este tipo de afirmaciones sólo fueron válidas como formas retóricas, incluso demostrarlo a través de un argumento que les perfilara como el resultado de un problema lingüístico. Pero entonces tenemos, por otro lado, que en latín esta declaración ya sin artículos nos dice que Platón es Moisés griego. Y esto no significa en realidad que Platón resultó para ellos la misma figura que Moisés, y sin embargo lo era. Lo que estableció al primero como la más profunda verdad sobre el hombre y el mundo es precisamente, el contenido sustancial de las palabras del segundo. Era una especie de identidad que para la mayoría de los humanistas italianos fue un hecho dado y evidente, incluso científicamente justificado y en absoluto contradictorio.

1.4 Teología y filosofía.

Es de esta forma que el humanista anheló una suerte de síntesis religiosa que llegara a aquello que Cusa señalara como la religión única, que en realidad sería un catolicismo mitigado donde los sacramentos cristianos jugarían un papel secundario. Este ideal puede encontrarse en Ficino, Pico y muchos otros; muestra de ello es la muy usual tendencia a utilizar términos tales como *paz*, *concordia*, *armonía* y *unión* en dichos autores, pues creían que las posibilidades estaban ahí, existían, y que era tocante a la filosofía la tarea de hacerlas culminar. Solo si aceptamos dicha unidad compleja, nos es posible entender cómo aquellas concepciones que parecían paradójicas, fueron sucediendo poco a poco, tropezando con la menor oposición por parte de las autoridades eclesiásticas. Considero que, realmente, no sucedió que los humanistas torcieran intencionalmente los textos sagrados y paganos, sacándolos de contexto, desfigurándolos o conciliando por alguna suerte de magia lo irreconciliable. Estaban convencidos de que dicha unidad existía, de que todas aquellas autoridades en teología y filosofía referían esencialmente a lo mismo, aunque formulado en cada uno de distinta manera. Pico della Mirandola llega incluso a afirmar que aquél que pretendiera señalar una distinción entre Aristóteles y Platón, lo encontraría a él como oponente, pues creía fervientemente que a pesar de que ambos filósofos utilizaban palabras por

demás desemejantes, el acuerdo al que, en el fondo, sus argumentos coincidían era inevitable, aunque la tarea de identificar estas similitudes sería una tarea ardua, difícil de completar.

Llegados a este punto, tal vez sea más asequible entender porqué en la práctica no era mucho más palmaria la diferenciación entre filosofía y teología, pues en un primer acercamiento resulta en un esfuerzo por comprender una concepción hasta cierto punto abstrusa para nosotros debido a la tendencia hacia la especialización que se originó hacia el siglo xvi, avanzando hasta el punto en que cada rama del saber tiene sus propios objetivos, métodos y fines, mismo que parecen irreconciliables. Se ha ido tan lejos en esta empresa que se ha perdido la visión del terreno que sustenta a todas las disciplinas del saber, incluyendo sus propósitos. De hecho, esto se logró vislumbrar ya en la Edad Media, cuando filosofía y teología eran consideradas como saberes radicalmente distintos, yuxtapuestos en algunos casos. Sin embargo, los humanistas del Renacimiento no mantuvieron vigente este concepto, sino que al contrario, estaban convencidos de que cada pensador revelaba verdades de índole religiosa, y viceversa, que no hubo jamás profeta que no fuera filósofo. En su opinión, la filosofía conduce siempre, por uno u otro camino, a la fe, convirtiéndola en una actividad pía; la religión era intrínsecamente filosófica, de forma que conformaba una *docta religio* expositiva de una revelación antigua que había de descifrarse merced la obra de los filósofos.

Es así que Ficino fue capaz de retratar tan notable significación en un título como *Teología Platónica*, pues no hay posibilidad de contradicciones entre Platón y el cristianismo, ni resulta extraño que declarara que la vía más adecuada para llegar a la verdad de Cristo es mediante Platón. Era tarea del filósofo hallar y demostrar la armonía y concordia entre el enfoque platónico, es decir, la culminación del pensamiento, y el catolicismo. También Pico, en el *Heptaplus*, dio una explicación desde una perspectiva filosófica sobre la creación del universo, y por increíble que pudiese parecer, no parece haber mayor distinción entre sus aseveraciones y las revelaciones de Moisés a los judíos, más aún, con lo escrito en el Génesis. Si se hace una lectura acorde a las consideraciones de Pico, Ficino y otros humanistas, se resolverá que en el mayor número de casos, las conclusiones son definitivas e inescrutables. Es importante señalar que esto no significaba sólo una apología o confirmación de los dogmas religiosos, sino la concordancia entre

ellos, la armonía con aquello que se había enseñado y conocido en conjunto la religión. Sin embargo, estos posibles problemas y complicaciones que a nosotros, desde nuestra perspectiva histórica se nos presentan, para aquellos hombres no eran tales, y simplemente no podían existir, como podemos columbrar en este pequeño apunte, por lo que luego no debe sorprender que cuando se examine su actitud ante el mundo y su concepción del ser humano, vuelvan a aparecer las convicciones religiosas de los mismos.

Pico della Mirandola ya nos hablaba en la *Oración por la Dignidad humana*, de una idea del hombre en un tono más bien de impulso entusiasta y pretencioso, además de la osada intención de “medir” al mundo, concediéndole al hombre un lugar especial. La intención que, por otro lado, caracterizó a Ficino, fue un tono un poco más tranquilo y desapasionado, aunque sin dejar de lado el anhelo por descubrir el lugar del hombre en el cosmos y de esta manera comprenderlo. Esto en gran medida se debe a que muchos de los mismos hechos e ideas que prevalecieron tanto en la Edad Media como en el Renacimiento, se elucidaron en ambos de diferentes maneras, adquiriendo una relación distinta con la vida del hombre, pues en el Renacimiento se dieron las condiciones para que prosperaran mucho más libremente las posibilidades humanas en los más diversos terrenos.

2. Magia: el hombre tiene miedo de nuevo.

En el Renacimiento abundaron distintos grupos culturales con ideas distintas sobre la percepción del mundo. Precisamente, algunas de estas concepciones no pueden dejar de causar asombro ante su aparentemente imperfecto planteamiento del problema, pues si se parte de la premisa de que a comparación con el pensamiento del Medioevo el humanismo supone una ruptura tajante y neta, gracias a la cual floreció por vez primera el racionalismo, será entonces muy difícil de entender porqué razón eran tan fundamentales en el siglo xv la astrología y la magia, y aún más, cómo fue que continuaron siéndolo durante tantísimo tiempo después, aunque de manera encubierta. Tanto magia como astrología se situaron en un lugar fundamental, natural y necesario en el cosmos. Ambas recorren la creación entera, conectando unas cosas con otras, siendo esta cadena la que hace posible la influencia sobre algo merced el resto, u otra cosa. Y es el hombre, centro del mundo y el universo, a quien se proporciona en primer lugar semejante oportunidad.

La astrología, como la magia, constituía uno de los focos principales del neoplatonismo, y mucho antes tuvo una importante función dentro del hermetismo y la Cábala. A partir del siglo IV empezaron a añadirse elementos arábigos que luego serían casi indiscernibles del corpus completo, fascinando a los humanistas italianos por su vigencia en lo tocante a las misteriosas relaciones entre las constelaciones, los acontecimientos terrenales y la vida misma. Relaciones que ciertamente resultaban oscuras y con ello por demás atractivas, incitando a los eruditos y los no tanto a ser investigadas, conformándose con ello una especie de “astrología intelectual”. La premisa fundamental de los astrólogos fue que el orden del sistema sideral determina aquello que tendrá lugar en la Tierra, y el hombre deberá ser capaz de ejercitar y aprovechar el influjo en este determinismo valiéndose de la magia. El Renacimiento pudo ofrecer toda clase de puntos de vista astrológicos teóricos, cuya realización práctica resultaba más bien remisa, ofreciendo toda clase de hechiceros auténticos y no tanto, como veremos más adelante. Existieron diversas prácticas mágicas y diversas valoraciones de estas, contribuyendo con la gran diversidad cultural.

El término *magia* en realidad resulta bastante impreciso, pues como se expone de manera necesariamente esquemática a continuación, se refiere a distintas y muy variadas prácticas. Estas pueden agruparse en dos tipos: la *magia alta*, que incluye la astrología, la alquimia y la nigromancia, y la *magia baja*, que incluye a la hechicería, la curación, la adivinación, etc. (Nathan, 2002: 37). La magia alta es una magia culta, tanto en el sentido de tener un fuerte y bien cimentado soporte teórico, como en el sentido de que fueron las elites cultas las que la practicaron. Por otro lado, la magia baja fue la practicada por el vulgo y la tradición popular, carente de un respaldo teórico consistente, aunque no sin respaldo empírico. Es importante señalar que toda magia tuvo como base un saber teórico o técnico que fundamentaba los fines prácticos que se proponía. Así, la magia alta podía tener fines espirituales, como el deseo de adquirir conocimiento del mundo y Dios, mientras la magia baja buscaba fines inmediatos y materiales.

Existió en el Renacimiento, además, otro tipo de distinciones, basadas unas en la descripción de las causas o consecuencias de dichas prácticas, o bien en el valor de estos fines². Una de ellas fue la distinción entre *magia negra* y

² Para esta parte se utilizaron las distinciones entre magia alta y magia baja realizadas por Elia Nathan en su libro *Territorios del mal*.

magia blanca. La magia negra era aquella que producía efectos perjudiciales, como la hechicería, mientras la magia blanca tenía resultados benéficos. Otra distinción importante es la que existía entre *magia natural y sobrenatural*. La magia natural era aquella que apelaba a fuerzas inherentes al cosmos, es decir, poderes que se pensaba se encontraban objetivamente presentes en la naturaleza. En este caso, se buscaba la causa que provocara un resultado determinado, una causalidad natural basada en *propiedades manifestas u ocultas* intrínsecas a los objetos, perfilándose como una especie de ciencia natural donde las propiedades manifestas eran aquellas que el objeto tenía en virtud de su estructura interna, siguiendo un poco la idea de la teoría de los elementos de Aristóteles, y por otro lado, estaban las propiedades ocultas, causadas por un carácter simbólico, donde se siguió el principio de que lo igual causa lo igual, por ejemplo, “que una planta causa la enfermedad del riñón porque sus hojas tienen forma de riñón” (Nathan, 2002: 38), además por un carácter de antipatía o contagio, como el caso en que hubo alguna vez contacto con cosas que aún a la distancia seguían actuando. Existió además otro factor, que fue el carácter celeste, donde las cosas de la Tierra contaban con propiedades relacionadas con los astros. En su contraparte, tenemos a la magia sobrenatural, que a diferencia de la natural, apelaba a seres abstractos para producir efectos dados, como la nigromancia, que invocaba a espíritus malignos, y la magia ceremonial, que invocaba espíritus benéficos. Hay que destacar que, tanto para autores contemporáneos como del Renacimiento, la *magia natural* es utilizada en los textos como referencia a una magia lícita, buena, deseable, mientras que la *magia sobrenatural* no se utilizaba en el lenguaje, y era mejor conocida en su aspecto positivo o benéfico como *magia ceremonial*, y *magia demoníaca* en su forma ilícita y condenable, refiriéndose principalmente a la nigromancia y la hechicería.

Una vez que se han establecido estas distinciones, podemos entonces, examinar poco a poco, primeramente, a la *magia baja*.

2.1 Magia baja.

La magia baja incluyó varios tipos de magia, practicados por una gran diversidad de personas sin que hubiese una especie de grupo selecto de magos profesionales, o a los cuales les era lícito practicar la magia. Entre los principales tipos de magia

baja, encontramos los siguientes: la *medicina mágica*, que no tenía más propósito que el de curar y que en la práctica estaba ampliamente difundida en toda la población, ya fueran médicos, barberos, curanderas e incluso monjes. Era una forma de magia natural que se valía de ungüentos y pociones preparados a base de plantas, minerales e incluso animales con propiedades ocultas. Los *hechizos* eran otro tipo de magia baja, que en algunos casos pareciera que interconectaba magia y religión, al solicitar, por un lado, a Dios o los santos para lograr un cometido, además de las *bendiciones* y los buenos deseos. Por otra parte, estaban las *maldiciones*, que se pensaba producían un daño en aquél que las escuchara, por lo que se les atribuían principalmente a las hechiceras. En este mismo rubro encontramos las *abjuraciones*, cuando se intentaba manipular las fuerzas naturales en nombre de Dios, y que eran consideradas como magia natural; y las *conjuraciones* y *exorcismos*, que eran concernientes a lo sobrenatural, ya que se intentaba imponer la voluntad humana sobre un espíritu. Encontramos también el tan difundido uso de *amuletos* o *talismanes*, imágenes u objetos que se pensaban sagrados y cuyo fin era protegerse de los males y/u obtener beneficios. La *adivinación*, por su parte, era también una de las formas de magia baja prevalecientes y más solicitadas, y consistía, por cierto, no sólo en predecir el futuro, sino en localizar personas u objetos extraviados, exponer a mentirosos y malhechores, así como la realización de diagnósticos médicos.

La *hechicería* consistió en el uso de estas mismas técnicas de magia baja, solo que eran encaminadas al perjuicio, la enfermedad, la mala fortuna, desastres naturales e incluso la muerte. Es el ejemplo más claro que tuvo la *magia baja negra*, y durante la Edad Media y parte del Renacimiento, fue la única práctica valorada negativamente por el pueblo. Las elites cultas en general hicieron también una valoración negativa, aunque sus razones para ello fueron distintas. Para éstas elites, toda la magia baja era una práctica ilícita por ser sobrenatural, y según algunos, demoníaca. Esto promovió el surgimiento del concepto ya “clásico europeo” de *bruja* y *brujería*, pues afirmaban que no existía tal cosa como una causalidad mágica natural, sino que toda causalidad mágica se remite a lo sobrenatural. De esta forma, tenemos que no sólo la magia negra, sino cualquier tipo de magia baja, era considerada negativa por su causalidad demoníaca y sobrenatural, como veremos más adelante, se puntualiza en el *Martillo de las brujas*. Esta afirmación, como bien señala Elia Nathan (2002), vale solamente para el plano discursivo, para el discurso demonológico que estas



Brujas preparando ungüento mágico. Grabado en madera procedente de Colonia, 1489.

mismas elites habían conformado, justificando la persecución de la magia baja y la legitimación del perseguir a sus practicantes, que luego fueron asechados por dos distintos grupos: por un lado, las elites cultas ya descritas, y por otro, gente del pueblo que proporcionaba delatores y testigos para los procesos jurídicos y que deseaba terminar con la magia negra. Además, el emergente concepto de brujería relacionó magia y pacto con el demonio, con lo que una persona podía ser enjuiciada por sospecha de haber realizado un pacto de esta naturaleza, sin siquiera tener práctica mágica alguna.

2.2 Magia alta.

Su difusión fue impulsada con la llegada de escritos árabes, y como ya mencioné, incluyó principalmente la astrología, la magia astral, la alquimia y la nigromancia. Su rasgo principal es que se trató de formas cultas de magia, tanto en el sentido de que fueron teorías bien elaboradas y hasta sistematizadas acerca del mundo y el cosmos, como en el hecho de que sólo aquellos favorecidos con una educación superior eran los únicos a los que les fue lícito su conocimiento y práctica, llegando a tener incluso estudios especializados en cierto tipo de magia.

La astrología y la alquimia llegaron a tener un respaldo filosófico, por el lado aristotélico o platónico, siendo reconocidas y aceptadas por personajes como Aquino, Bacon y los neoplatónicos del Renacimiento. En contra de la posible apelación a que sus prácticas fuesen consideradas como resultado de una causalidad sobrenatural y demoníaca, utilizaron los siguientes argumentos para sustentar que se trataba de un conocimiento verdadero. Se sostuvo que la magia alta era una magia natural que se remitía a las propiedades ocultas del cosmos, y que, en el caso de que se tratara de causas de carácter sobrenatural, se recurría estrictamente sólo a espíritus benignos o divinos. Por otro lado, hubo algunos que rechazaron la nigromancia y la consideraron un tipo de magia alta negra, a diferencia de la alquimia, cuyas prácticas se enfocaban en encontrar la “piedra filosofal” que tenía la propiedad de transmutar los metales bajos en oro y plata -respaldada por la filosofía natural aristotélica -, además de prolongar la vida y curar todas las enfermedades; o la astrología, cuya tesis principal fue que los movimientos de los cuerpos celestes tienen la cualidad oculta de afectar los fenómenos terrestres. Cabe señalar que, en un principio, la Iglesia católica

adoptó una actitud de extremada cautela, aunque no de entero rechazo, frente a la astrología y la magia, primero por encontrarse tan profundamente enraizada la superstición contra aquellas, y en segundo lugar, porque en los textos sagrados eran identificables ciertos elementos de carácter astrológico. Además existía el pensamiento generalizado de que el hombre, siendo hasta cierto punto libre, no podía quedar sometido a la restrictiva determinación de los movimientos de los astros, de donde se dedujo que la astrología no era de aplicación completa al ser humano. Así, en el siglo xv, Pico pudo escribir su ataque a la astrología, buscando salvaguardar la libertad del hombre. Como Ficino, Pico distinguía dos clases de magia y astrología, una de las cuales era buena y útil y la otra vana e incluso demoníaca. Ficino, mucho más inclinado a las reflexiones y prácticas de índole astrológica, fue conducido tan lejos que se atrevió a demostrar lo que consideraba como el medio infalible de penetrar en las esferas celestiales. Para él y muchos de sus contemporáneos, estas ideas constituyeron lo que el propio Ficino llamó *filosofía natural*. Eran parte esencial e indispensable de la misma, y tenían un locus orgánico dentro del concepto de relaciones. Incluso se hablaba de una “*medicina astrológica*”, donde las enfermedades eran sintomatología del desequilibrio de los humores, una alteración provocada por influencia de los astros. La medicina, entonces, trataría de reestablecer el equilibrio y la armonía necesaria gracias al uso de fórmulas, hierbas y amuletos relacionados con determinados planetas y una nube de artificios. Tal fue el prestigio de la astrología que, además de haber sido impartida en las universidades durante la persecución de brujas y herejes, los astrólogos como los alquimistas no fueron perseguidos.

Sin embargo, el caso de la *nigromancia* resulta muy distinto, pues fue una magia que, si bien era alta, también era explícitamente demoníaca; se invocaban demonios para provocar ciertos efectos. Sus técnicas principales fueron la conjuración y el exorcismo, donde se llamaba al demonio doblegando su voluntad -generalmente en nombre de Dios- para obligarlo a realizar una acción. Estos actos podían ser benéficos o no, pero la valorización de este tipo de magia radicó en el uso de la manipulación de fuerzas sobrenaturales demoníacas para producir tales efectos. Hay evidencia de que existieron los nigromantes, y es curioso el hecho de que generalmente se trataba de clérigos, es decir, aquellos que tenían acceso inmediato al latín y a los ritos como el exorcismo, que eran fundamentales para la comprensión y el adecuado ejercicio de la magia ritual. Algunos autores sostienen que su existencia y potencial peligrosidad fortaleció la creencia cada

vez más generalizada de que toda la magia era demoníaca, aunque esto no explica porqué muchos magos se libraron del estigma del pacto con el diablo. Parece que la brujería se encontraba sólo en el vulgo, no en la magia culta, en la alquimia o la astrología, exceptuando a los nigromantes, por lo que fue reducido el número de personas enjuiciadas por practicar la magia alta, dato que también nos da indicios de que este tipo de magia era tolerada por la Iglesia católica, mas no perseguida.

Tenemos, además, que los humanistas de la Academia Platónica de Florencia defendían la magia astral o ceremonial, pues a diferencia de los que condenaban la brujería por las razones ya expuestas, ellos no vieron con buenos ojos a la magia baja por considerarla carente de fundamentos teóricos y filosóficos, una práctica de ignorantes y porque sus fines eran inmediatos, prácticos y hasta egoístas, pero nunca la persiguieron. Con esto se sigue que, para los neoplatónicos, en forma tácita y a pesar de sus faltas, la magia baja era tan legítima como la alta en el sentido de que se valía de las propiedades ocultas del cosmos. Así, el neoplatonismo sostuvo que la eficacia de las prácticas mágicas dependía de las relaciones causales entre las propiedades ocultas y sus efectos, por lo que podría afirmar que en este sentido, ellos no tuvieron un papel central en la persecución de la estigmatizada brujería.

2.3 El hombre tiene miedo de nuevo: el demonio en el otro y los fantasmas de la perversión.

El Renacimiento permitió que el concepto de bruja se desdibujara de tal forma, que terminó por encarnar la parte oscura y corrompida de la sociedad, confinando en los herejes los fantasmas de lo indeseable, lo extraño, lo ilícito, perverso y hostil: *el otro*. La bruja se vio arrojada a la hoguera, el pactante maldito procesado inquisitivamente y el judío hechicero relegado a guetos y estigmatizado. Fueron estos tres los juzgados por sus prácticas arcaicas como la personificación de los miedos y perversiones acaecidos en y por los hombres de esta época. Fueron los mártires de una sociedad que pedía a gritos exorcizarse de sus propios demonios, para luego doblegarlos en un cuerpo depravado y doliente, inmolable en rendimiento de una purificación colectiva y de la expiación personal. “Una alteridad radical que pretendió ser silenciada en favor de la humanidad” (Cohen, 2003: 23). Es cierto que la persecución de los judíos tuvo auge en la Edad Media

tardía, pero sus efectos permanecieron simultáneos al renovado ímpetu puesto a la cacería de brujas. La pregunta es, ¿cuál fue el motivo que desencadenó este destierro y aberración a un núcleo tan selecto de la población que además, constituía un fuerte pilar de la economía de la época? Existen varios factores, y uno de ellos es precisamente el muy reconocido título de usureros que los judíos han ostentado por tanto tiempo.

Para comprender este rechazo a la alteridad, hay que recordar que a mediados del siglo xiv, el mundo europeo se vio azotado por la inclemente naturaleza, siendo arrasada una cuarta parte de la población consumida por la peste y las hambrunas. Como es sabido, las condiciones de vida de la mayor parte de la población en ese tiempo fueron terreno fértil para la proliferación de este mal, que si bien era sabido provenía de la naturaleza, no se consideró del mismo origen natural la degeneración que fue capaz de provocar en el ser humano, independientemente de sus efectos corporales. El sector más debilitado económicamente fue, como usualmente sucede, el más afectado, siendo en esta población donde la humanidad en cada uno se vio desfigurada y pisoteada por la voluntad de vivir. El robo y la rapiña se convirtieron en el medio para sobrevivir, llegando a los extremos de exhumar cadáveres para devorarlos, y al canibalismo. No había más opción que ser, esta vez literalmente, el lobo del hombre, engullir al prójimo que en su condición humana estaba ya igualmente muerto. Pero esto no sucedía en un curso nada accidentado, por el contrario, la gente estaba conciente de esta degradación, y en medio de un sentimiento de miserable animalidad acogían irremediablemente su último recurso, dejando expuesto el rostro más vil y humillante que la naturaleza humana puede mostrar. Y entonces sintieron miedo, miedo de sí mismos, del demonio en ellos, y quisieron expulsarlo de sí, no negarlo, porque eso les significaría terminar con la propia vida. Así que se fabricaron paradigmas del mal, chivos expiatorios de sus propios vicios, perversiones y vilezas, gestos indeseables de una naturaleza que les parecía ajena a ellos, a la condición humana que enaltece la dignidad del hombre por encima de sus más bajos instintos. Surgen eventos por demás significativos, donde el pueblo iracundo contra sí mismo, buscó un blanco a donde dirigir su miedo, donde reflejar su oscuridad y eliminarla. Divisó entonces al judío, cuya usura se tomó por pecaminosa e improductiva,

(el) ladrón de tiempo, (porque) en efecto, ¿qué cosa roba si no es el tiempo que transcurre entre el momento en que él presta y el momento en que es reembolsado con interés? Ahora bien, el tiempo sólo pertenece a Dios. Ladrón de tiempo, el usurero es un ladrón del patrimonio de Dios (Le Goff, citado en Cohen, 2003: 50)

que además se atrevía a utilizar la sangre de los católicos en rituales malignos y se alimentaba de la carne de los vivos y los muertos; carroñero, hereje y maldito por designio divino, el judío se convirtió en la encarnación del mal de la humanidad, un mal que debía ser controlado y destruido.

Es así como el judío inició su interminable peregrinación al ser perseguido y desterrado. Sin embargo, es notable que en la mayoría de los casos, los judíos fueran confinados a una cierta limitación geográfica, guetos sucios y malolientes desde donde mantenían fuerte uno de los pilares importantes de la economía europea. Pero la violencia cambia de manos y de víctimas, y su legitimación desplazó los ataques más cruentos hacia un nuevo personaje: la bruja. Nuevo, porque el concepto de brujería, como ya vimos, cambió en un discurso legitimador nuevo, con lo que la percepción de prácticas ya conocidas desde tiempos inmemoriales, las convirtió en actos condenables e indeseables por ser partícipes de una experiencia sobrenatural y demoníaca. Como es de imaginarse, el judío no se liberó por completo de su pesada cruz, pues era considerado hechicero, secuaz del demonio y demás espíritus malignos, al igual que la bruja, solo que ésta tuvo la desgracia de ostentar características innegables que para la sociedad aparecían como un nuevo rostro del mal y la perversión humana. La bruja se convirtió en el vertedero de la sexualidad desenfrenada y páfida, del erotismo no artístico y censurado por las clases altas, así como la sexualidad improductiva de una vieja estéril y maldita. Pero veamos cuáles fueron las condiciones que propiciaron esta represión.

3. Malleus Maleficarum: un nuevo rostro para la bruja.

El cambio en las tradiciones intelectuales hacia la edad moderna, y de la razón basada en la física que cada vez iba adquiriendo mayor peso, hizo que se pensara en la brujería como la consecuencia de una antiquísima opresión sexual, o como el intento de impedir la práctica del control de la natalidad por comadronas, creando

en unión con una obligada justificación fisiológica y psicológica, los presupuestos para la represión de la sexualidad hasta el día de hoy. Se habló de onanismo y sangre menstrual como requisito para una magia eficaz; la menstruación significaba para la mujer un desequilibrio de los humores que no podía remediarse, sin que ella pusiera nada de su parte debido a su gran debilidad. Como la teología no bastaba para explicar los vicios de la mujer como “verborrea”, “credulidad” o “liviana excitación sexual”, llegó en su ayuda la medicina, para convertir definitivamente a la mujer en bruja.

El creciente menosprecio de la mujer adquirió sus primeros rasgos en Tertuliano (año 200), al calificarla de seductora, no sólo de los hombres, sino de los ángeles. Más tarde, Santo Tomás afirmó que

Cuando un alma se excita violentamente por acción de la maldad, como sucede sobre todo en las mujeres viejas, su mirada se hace venenosa y dañina, sobre todo para los niños, porque su cuerpo es tierno y frágil. Es posible también que por el permiso de Dios o por alguna realidad oculta, la maldad de los demonios coopere en ello, porque con los demonios tienen algún pacto las viejas que se dedican a la adivinación (Aquino, 1959, 1 Cuestión 18, 3, ad. 2.).

La actitud de Santo Tomás de Aquino era ambivalente. En la *Suma Teológica*, a la cuestión de si la mujer fue formada de la costilla de Adán, respondió que “era conveniente que la mujer fuese formada de la costilla del varón como señal de que entre el hombre y la mujer debe existir una asociación íntima, de la misma manera que los sacramentos manaron del costado de Cristo agonizante en la Cruz” (*Ibid.*, 1 Cuestión 92, 4). Pero al mismo tiempo, Aquino consideraba a la mujer como un ser defectuoso, y por tanto, subordinado al hombre e inepto para el ejercicio del ministerio eclesiástico, sobre todo para recibir las sagradas órdenes. Entre la forma de vida virginal, del claustro y del matrimonio, había una distancia abismal, aunque el convento no protegía contra Satanás, ni la esposa o madre era condenada por su condición. Así encontramos dispersas en su obra menciones de viejas que podían hacer daño a la gente, especialmente a los niños, echándoles mal de ojo; pero son referencias muy breves. Lo que verdaderamente le interesa era el conjunto de los demonios. Pensaba que los magos invocaban a los demonios como suplicando, como si se dirigieran a un superior; sin embargo, cuando aparecían, se les daban órdenes, como si se tratase de seres inferiores. Insistió en que realmente

no hay demonio que pueda ser sometido, solo fingen estarlo. Según Santo Tomás, las fórmulas y el aparato ceremoniales utilizados por el mago carecían de poder en sí mismos, pero agradaban a los demonios como signos de reverencia. La muestra de obediencia del demonio hacia el mago, hundía cada vez más a este en el pecado, cosa que coincidía con los cometidos del demonio.

A pesar de esto, las prácticas que Santo Tomás atribuye a los magos, nada tienen que ver con los monstruosos impulsos y propósitos que más tarde se le atribuirían a las brujas. Nada dice acerca de los sacrificios, el canibalismo, de la carne de cadáveres, del veneno de las brujas o de los maleficios. Su interés se centra casi exclusivamente en la adivinación, pues insiste que la intención de ver el futuro va más allá de lo que la razón humana puede hacer o de lo que ha sido revelado por Dios, y por lo tanto es pecado, un pecado que, por su naturaleza sobrenatural, solo es posible mediante la intervención de un demonio. Este es el ejemplo más común de lo que Santo Tomás llama “pacto”. Santo Tomás sostiene que cualquier intento de comunicarse con un demonio no es sólo un pecado, sino un acto de apostatar la fe cristiana, pues se parte de una adoración que debería rendirse solo a Dios, no desviada a una de sus criaturas, peor aún, a sus ángeles caídos. Además, Santo Tomás estaba convencido de que los demonios podían mantener relaciones sexuales con seres humanos, e incluso procrear.

3.1 Concepción y mito de la bruja en las creencias populares.

Alrededor de 1400, la persecución de brujas ya había tomado camino en las prácticas populares de un pueblo donde la magia estaba bien difundida. Cuando se llevaron a cabo juicios, por lo general se aplicaba la tortura, a veces de forma tan despiadada que muchos de los que se negaron a confesar murieron por el dolor y el tormento. Esto reflejó en parte los prejuicios acerca de la magia baja que surgieron en la Edad Media tardía. Los poderes que el Diablo solía concederles a las practicantes de hechicería, recuerdan los ancestrales creencias campesinas acerca de los maleficios; el poder de hacer que gente y animales enfermen y mueran, de hacer impotentes a los hombres y estériles a las mujeres, de cortar la producción de leche en las vacas y devastar los campos de trigo. Sin embargo también existió una fuente de prejuicios más reciente, referente a una parte fantástica relacionada con las brujas nocturnas. Se suponía que el diablo

facilitaba a sus adeptos una sustancia con propiedades mágicas sobrenaturales que aplicada a varas o sillas de madera les permitía viajar por los cielos de una aldea a otra. Al igual que el séquito de Diana -diosa ligada a la luna, a las sombras, los bosques y las montañas, a las fieras, sus únicas compañeras, a la magia; protectora de mujeres guerreras, Amazonas y cazadoras, de la vida célibe independiente de los varones- que salía por las noche seguida de una multitud de mujeres, las brujas salían a matar, cocinar y comer niños, actividades en las que participaba el Diablo, quien advertía a sus seguidores sobre los peligros de volver a la Iglesia o de confesarse. Tenemos así, una primera formulación del *Sabbat*. El Diablo o algún demonio proveían a sus brujos y brujas de todos los medios para asistir al *Sabbat*, sin importar distancias o inconvenientes. Celebraban un banquete presidido por el Diablo, donde el plato principal era un niño recién asesinado, a menudo hijo de alguna de las brujas; daban cuenta de los maleficios realizados y recibían aprobación o disgusto, además de nuevas instrucciones. Luego de bailar, cada bruja fornicaba con su demonio particular hasta que la asamblea se disolvía y regresaban a casa por los mismos medios mágicos.

Poco a poco, el demonio pasó de ser sirviente a amo. Y es con este papel que protagonizó los juicios contra las brujas de los siglos XIV al XVII. Y de la misma forma gradual, cuando la bruja era mujer, el demonio se convirtió también en su amo sexual. Este cambio reflejó también una obsesión cada vez mayor por la figura de Satanás, una sensación cada vez más intensa de su extraordinaria fascinación, bastante seductora, y su gran poder. Algunas ideas que se arrastraron desde la Edad Media, condujeron a ideas todavía más extremas. Señalaron, por ejemplo, que es posible la unión de una mujer y un demonio con fines más que lascivos. Podrían incluso las brujas dar a luz criaturas producto de este tipo de cópulas con demonios *incubos*, aquellos que tomaban la forma de un varón, y esta creencia comenzó a invadir y trastornar la vida de todas las mujeres. Se hablaba de mujeres engañadas por demonios para tener relaciones con ellos, algunas de las cuales quedaron preñadas, o dándose el caso de que ellos mismos se desenmascararan ante su víctima, las obligaban por vergüenza y chantaje, a continuar facilitándoles sus favores. Estas mujeres echaban por la borda su salvación, pues incluso el descubrir al demonio ante los ojos de un sacerdote, resultaba fatal. Por otro lado, comparado con esto, las transgresiones que pudiera cometer un hombre y un *succubus*, un demonio en forma de mujer, no producían mayor horror o fascinación.



Alberto Durero, *La bruja*, 1504?

Es importante señalar que este tipo de trasgresiones sexuales entre mujeres e incubos no se conectaron originalmente con el concepto de brujería, pero cuando el estereotipo de la bruja tomó su nueva forma y la bruja no fue ya dueña sino instrumento de los poderes demoníacos, estos elementos ayudaron al desarrollo del proceso. Las antiguas leyendas y experiencias nocturnas de mujeres histéricas o de frustraciones y exaltaciones sexuales contribuyeron en la conformación de las pruebas de la existencia de un grupo de humanos que actuaban conforme a las instrucciones de demonios a los que estaban sometidos.

3.2 Quiénes eran las brujas.

Es sorprendente que el grupo que predominaba como practicante de brujería fue el de las mujeres. A pesar de la reconocida existencia de magos y nigromantes, el maleficio, la magia baja de las aldeas, fue casi exclusivo monopolio de las mujeres. El prototipo preferido de la bruja, fue el de la mujer casada o viuda entre los cincuenta y los setenta años de edad. Cuanto más viejas fueran estas mujeres, mayor era su poder y peligrosidad. A veces, algunas que no reunían estos requisitos resultaban particularmente sospechosas, como las hijas de mujeres condenadas por brujería, pues se pensaba que estas prácticas eran familiares. Otras mujeres corrían el peligro de que su excentricidad, mal temperamento o costumbres solitarias las convirtieran en sospechosas de brujería. Las comadronas y las que practicaban la medicina popular, eran igualmente motivo de recelo.

Para el pópulo, hasta que su perspectiva cambió por influjo de las nuevas tendencias de estratos superiores, como la Inquisición y el neoplatonismo, la idea de bruja o hechicera, que no de comadrona, herbaria o adivina, refería más que nada a personas que hacían daño a sus vecinos por medios mágicos sobrenaturales, siendo en su mayor parte mujeres. Cuando posteriormente los autores del *Malleus Maleficarum* concibieron razones teológicas para explicar por qué razón las brujas eran principalmente mujeres, simplemente estaban tratando de racionalizar y legitimar algo que ya estaba presente en el pueblo, aunque no se extendía a toda persona que practicara la magia. Y esto sucedió en parte, debido a que el arribo de la modernidad provocó la declinación de un tradicional sentido de responsabilidad comunitaria, donde las mujeres de más edad, incapaces de mantenerse a sí mismas, se convirtieron en una carga que la aldea ya no quería

soportar, y que aquellas aún fuertes, además de las solteras y las viudas cuyo número había aumentado, comenzaron a ser vistas como un elemento extraño en una sociedad patriarcal donde el hombre pretendía ser el sostén de la familia, los negocios y la propia sociedad. Sin embargo estos factores no explican por sí mismos por qué las mujeres fueron las brujas, el rostro preferido del mal.

El pueblo veía sólo en la hechicera una vieja que representaba un verdadero enemigo en la nueva vida, una mala mujer que mataba a los jóvenes, causaba impotencia y arruinaba las cosechas. Pero la otra idea de bruja ya no venía de los campesinos, sino de clérigos e inquisidores, magistrados e intelectuales seculares, cuya contribución se iría incrementando con el paso del tiempo. Al principio, los primeros juicios no fueron tan unilaterales, el brujo podía ser hombre o mujer, joven o viejo, aunque por lo general eran ejecutadas las ancianas solitarias, feas y pobres. Por sí mismos, los campesinos tal vez nunca hubiesen producido una cacería tan cruenta y masiva como la que se produjo. Estas se llevaron a cabo sólo cuando las autoridades las escribieron y describieron, y de hecho no en todo el occidente de Europa se sufrió esta cacería con igual intensidad. España, Italia, Polonia, Holanda y Suecia registraron cacería de brujas masiva, por periodos limitados. En Escocia, Francia y Alemania, la caza se llevó a cabo con gran intensidad y ferocidad.

3.3 El Martillo de las Brujas.

El Renacimiento pudo señalar puntualmente al enemigo en la bruja, debido a que los perseguidores se avocaron a escribirlas y describirlas, a moldearlas para legitimar su persecución y protegerse a sí mismos de cualquier posible apelación o remordimiento. En 1484, el papa Inocencio VIII encomendó a los inquisidores dominicos Kraemer y Sprenger la tarea de crear una suerte de manual, el *Malleus Malleficarum* o *Martillo de las brujas*, publicado por primera vez en 1486 y reeditado cerca de catorce veces para 1521. Su fin fue perfilar los detalles de la bruja y dar a conocer las formas en que este rostro del mal debía ser exterminado, todo esto armado en un argumento racionalista y teológico que justificara y explicitara estos procedimientos. A partir de este tratado, la bruja adquirió un rostro transparente para el inquisidor, un rostro que debía ser exterminado. El tratado se divide en tres partes. En la primera, se define, apoyándose siempre en

las autoridades eclesiásticas, la naturaleza de la brujería y las características de sus prácticas; en la segunda, describe con todo lujo de detalle las actividades a las que se entregan las brujas, y por último, aborda los procedimientos legales que deben seguirse para llevarlas a la hoguera.

El *Malleus Maleficarum* o *Martillo de las brujas*, resultó un texto tan coherente como racional, al formarse por una teoría con fundamento teológico, desarrollada casi sin contradicciones, donde se interpretaron fenómenos particulares para evitar objeciones y se apeló a pensadores como San Agustín y Santo Tomás. Formó parte de una cosmovisión cristiana ampliamente aceptada en su tiempo, con lo que la brujería no fue, como lo es hoy para muchos, una mera superchería ni una creencia oscurantista marginal. Esta obra fue escrita para los predicadores y los inquisidores con el fin de que conocieran el tema de la brujería y lo pudieran predicar al pueblo. El texto comienza afirmando que se debe hablar al pueblo “a fin de hacer odiar al crimen y para que los jueces sean más ardientes en la venganza del crimen de los renegados de la fe (los brujos)” (Kraemer y Sprenger, 1976, II, I, XIV), es decir, buscó la ausencia de la práctica y también la denuncia. En aquella época la cultura popular incluía muchos elementos mágicos, y uno de los objetivos era separar la fe de los efectos mágicos paganos que la rodeaban, como amuletos, supersticiones, ritos y mitos, por lo que fue necesario informar al pueblo de que estas costumbres eran brujeriles y por lo tanto, ilícitas. Además la brujería debía ser adecuadamente perseguida.

El *Malleus* afirmaba que “frecuentemente se ha considerado increíble la obra de las brujas, por lo que no han sido perseguidas, causando con ello un gran daño a la fe y el aumento del número de brujas” (*Ibid.*, II, I). “La opinión de que no existen ha causado que no sean castigadas por el brazo secular, creciendo tan desmesuradamente, que ya es imposible aniquilarlas” (*Ibid.*, II, I, III). Con esto podemos decir que el *Malleus* se creó dentro del contexto de una estigmatización preexistente a las brujas con el fin de legitimarla y ampliarla hasta la persecución. Esto fue necesario desde que a partir del siglo XV mucha gente no creía en la existencia de las brujas. Por ello, la parte primera del *Malleus* se dedicó a demostrar que sí existían las brujas, ejerciendo una acción legitimadora y de convencimiento. Además, como ya mencioné pretendió aumentar la persecución y hacerla sistemática, argumentado que: 1) las brujas quieren devastar la cristiandad; 2) la brujería es el peor crimen de todos, por apostasía y adoración del mal, el demonio, arrastrando a otros con ellas, con lo que toda su vida es pecado, por lo

que se deben exterminar sistemáticamente; 3) el crimen de las brujas es mixto, pues por violar la fe, caen bajo la jurisdicción de la fe canónica, mientras que por causar daños caen bajo la ley civil; 4) aquellos que no persigan a las brujas o las denuncien, sufrirán malas consecuencias, sucediendo que hasta las brujas prosperan sabiendo que estos crímenes serían dejados impunes por hombres sin ningún celo de la fe.

Una idea central del *Malleus* es que sólo Dios salva del diablo y las brujas, de manera que, mientras más aumentara el miedo a éste, más aumentaría la búsqueda de Dios, así que había que buscarle un cuerpo al mal, al Diablo. Según el *Malleus*, si sustituimos “miedo al demonio” por “miedo a los maleficios de las brujas”, y “fe” por “Iglesia”, resulta que el miedo a los maleficios refuerza a la iglesia, dándole mayor presencia social, en tanto que ofrece ritos y prácticas que los previenen o curan de los maleficios. El *Malleus* habla de cuatro motivos religiosos (justificaciones teológicas) para matar a las brujas. 1) Corrompen la fe; 2) ayuda a la bruja a expiar su culpa al arrepentirse, obteniendo así el perdón divino; 3) Impide que otras personas se infecten, es el miedo al castigo lo que impide que otros se conviertan en brujos; 4) la Iglesia está obligada por divino precepto que establece no dejar con vida a la bruja.

El argumento que el *Malleus* ofreció para determinar la existencia de las brujas es: 1) sólo ciertos tipos de magia son irreales, como las cabalgatas nocturnas de Diana, lo que no significa que todas las prácticas brujeriles sean irreales. 2) las brujas son seres mortales que, por su naturaleza humana, requieren de poderes sobrenaturales provistos por el Diablo para realizar sus maleficios, a la vez de que el Diablo, requiere de las brujas para atacar a Dios y al hombre, pues las hace renegar de su fe y a rendírsele en cuerpo y alma, apropiándose de las criaturas que le pertenecen a Dios, ofendiéndole gravemente; 3) la permisión divina se antepone a la idea de que las brujas, encarnaciones del mal, no pueden existir porque esto contradice la omnipotencia y omnisapiencia de Dios, pues es él mismo quien les permite actuar, obteniendo bienes universales de males particulares, castigar a los malos y premiar a los buenos. De esta forma, se logró tomar una concepción del Diablo monoteísta del Antiguo Testamento, legitimando la existencia de las brujas sin caer en un dualismo. Es a través de estos argumentos que el *Malleus* ofreció pruebas a favor de la existencia de brujas como primer paso para legitimar su persecución.



Grabado sobre el Sabbat, tomado del *Malleus Maleficarum*.



El diablo se lleva a la comadrona Barbara Schatzmann de la cárcel de Lucerna, dejando sólo su piel. La mujer fue acusada de brujería en 1570.

3.4 La debilidad de la vulva es la condena.

Los autores del *Malleus* afirmaron que el Diablo busca, para convertir en brujas, a aquellos que tienen alguna necesidad de él, y los llama “atribulados”. Son los pobres, los tentados de goces carnales, los que sufren tristeza, etc. A ellos el Diablo les ofrece prosperidad, larga vida y goces carnales, aunque en realidad les mantiene pobres e insatisfechos sexualmente. De acuerdo a esto, las brujas eran seres atribulados: pobres tristes y con necesidades carnales. De todos los grupos sociales, las mujeres parecían llenar mejor los requisitos, y de hecho, para el *Malleus*, la mayoría de los brujos eran mujeres. Así, estos inquisidores introdujeron un elemento innovador y decisivo en la concepción de la bruja: es cierto que la tradición popular creyó hasta ese momento que la hechicera hacía todo tipo de maleficios, incluido el despedazamiento y devoración de infantes; que utilizaba sangre menstrual para sus conjuros, contaminaba las aguas y la tierra, pero para los inquisidores, el acto que la definió en adelante fue su pacto secreto con Satanás, sellado con su relación carnal perversa y sometida por un goce insaciable de los placeres de la carne.

Todas estas cosas de brujería provienen de la pasión carnal, que es insaciable en estas mujeres. Como dice el libro de los Proverbios: hay tres cosas insaciables y cuatro que jamás dicen bastante: el infierno, el seno estéril, la tierra que el agua no puede saciar, el fuego que nunca dice bastante. Para nosotros aquí: la boca de la vulva (Kraemer y Sprenger, citado por Cohen, 2003: 27).

Los ataques a la mujer fueron a

la concupiscencia de la carne, pues la razón natural explica que la mujer es más carnal que el hombre. La causa principal que contribuye a la multiplicación de las brujas es el doloroso duelo que se mantiene entre las mujeres casadas, no casadas y los varones, porque tienen pasiones y afectos desordenados que infligen venganzas, y por falta de inteligencia reniegan la fe, lo cual explica que haya tantas brujas. En conclusión, las cosas de brujería provienen de la pasión carnal, que es insaciable en estas mujeres (Kraemer y Sprenger, 1976, I, VII).

Esto significa que, como las mujeres son esencialmente seres carnales y lujuriosos, y la carne y el sexo son malos, entonces las mujeres son esencialmente malas. Ello explica que sucumbieran fácilmente a la brujería y que hicieran de su vida un pecado. El *Malleus* también reconoció que había algunos hombres malos, como los que se dedicaban a la guerra y los mercaderes o comerciantes. Las mujeres eran débiles también en el sentido de que tenían una posición social inferior al hombre, eran marginales y por eso recurrían al maleficio, con ideales de venganza. Por ejemplo, “(un cura) urgido por cumplir algún menester, mientras cruzaba un puente tropezó con una vieja, con tan poca fortuna, que la arrojó al barro. Ella estalló en gritos de indignación y le amenazó con estas palabras: padre, no cruzarás el puente impunemente” (Kraemer y Sprenger, 2005, II, I, II). Las no casadas eran las que peor situación tenían, las más viejas y solteras, y con ello, las de mayor deseo de venganza. Encontramos en el *Malleus* que perduró el criterio de ser una mujer pobre, vieja y solitaria para catalogar a las mujeres como verdaderas brujas.

En el *Malleus*, la hostilidad hacia el sexo femenino se basó en gran parte en la idea de que al principio de la relación se halla un pecado sexual o la necesidad de la mujer de tener una relación sexual desenfrenada, y que la impulsa a buscar unión con el Diablo, o a ceder a sus obras amorosas, cayendo de esta manera en la condenación eterna. Se dedujo que el vicio de la mujer se seguía de un proceso etimológico que encerraba una conexión causal entre la palabra y la esencia designada por ella. Así que del término “fémica” podía deducirse la deficiente religiosidad de la mujer:

Se ve también, por lo que respecta a la primera mujer, que ellas, por naturaleza, tienen menos fe; porque ella dijo a la serpiente, cuando ésta le preguntó por qué no comían de los frutos de todos los árboles del paraíso: comemos de todos, únicamente no de este, no sea que muramos, con lo cual ella muestra que no tiene fe en las palabras de Dios, todo lo cual lo dice también la etimología de la palabra: en efecto, la palabra fémica viene de *fe* y *minus* (la que tiene menos fe), porque ella tiene y conserva siempre menos fe, y por eso su disposición natural para la credulidad, aunque a consecuencia de la gracia al mismo tiempo y de la naturaleza, la fe no vaciló nunca en la benditísima Virgen, mientras que si vaciló en todos los hombres durante la pasión de Cristo. Así que la mujer es mala por naturaleza, pues duda más pronto de la fe, y reniega más pronto de ella, lo que constituye el fundamento de la brujería (Kraemer y Sprenger, 1976, I, VI).

En consecuencia, la disposición esencial de la mujer era proclive a la *superstitio* y, por tanto, al alejamiento conciente y voluntario de Dios. Además el *Martillo de las brujas* adució a una razón decisiva, que resistió mucho tiempo cualquier crítica: “la segunda razón es que las mujeres, por la fluidez de su complexión, se dejan influir fácilmente para aceptar las inspiraciones que les vienen de los espíritus separados; a causa de esta complexión, muchas son buenas si saben hacer buen uso de ellas; si hacen mal uso son tanto peores” (Ídem.). Y sigue:

Tú no sabes que la mujer es una quimera, pero debes saberlo. Este monstruo toma una triple forma, se ampara en el noble rostro de un león resplandeciente: se mancilla con un vientre de cabra; está armado con el aguijón venenoso del escorpión. Lo que quiere decir que su aspecto es bello; su contacto, fétido; su compañía, mortal (Ídem.).

Es curioso cómo una tercera parte del texto se dedicó a la descripción minuciosa de las actividades que la bruja, en su calidad de pactante con el demonio, llevaba a cabo. Por ejemplo:

...esas brujas que (...) coleccionan miembros viriles en gran número y van a colocarlos a los nidos de los pájaros o los encierran en cajas donde continúan moviéndose como miembros vivos, comiendo avena o alguna otra cosa, tal y como algunos lo han visto y la opinión común relata. Conviene decir que todas estas cosas parten de la acción y de las ilusiones del Diablo (*Ibid.*, II, I, VII)

...por lo que respecta a los espectadores, las brujas han sido vistas con frecuencia en el campo y los bosques acostadas sobre su espalda, desnudas hasta el ombligo, y dispuestas a tal porquería agitando las piernas y las caderas, con los miembros perfectamente dispuestos; encontrándose en acción los demonios íncubos aunque fuera invisiblemente para los actores y en ocasiones un vapor negro se elevaba por encima de la bruja, como de la altura de un hombre, al final del acto (*Ibid.*, II, I, IV)

Esta descripción es más concordante con una mente morbosa que relata fantasías eróticas inadmisibles que con un alma pía dedicada a Dios, por lo que el *Malleus* puede mirarse más bien como un ataque a todas las pasiones y perversiones de que el ser humano es capaz, de las debilidades a las que, en el contexto del escrito,

principalmente la mujer se rinde por su natural inclinación hacia los placeres de la carne, por la insaciable “boca de la vulva” dice el *Malleus*, y en este orden, cualquier mujer apareció como sospechosa de brujería sólo por el hecho de pertenecer al sexo femenino. La valoración de la vida sexual fue el punto en que se centraron todos los ataques, en la forma en que Diana podía despedazar hombres sin dejarse seducir, o por el contrario, tomar el mando y “montar”, invirtiendo la posición natural de la mujer; era la fornicación de la bruja con el diablo y la sexualidad de la adúltera.

El principal problema con que se encontraron al describir a las brujas, fue que era imposible señalar una marca corporal invariable que las distinguiera de las demás mujeres, con lo que la idea de que la mujer potencialmente incubaba en ella al demonio, se fortaleció en una forma de paranoia, siendo así señaladas todas las mujeres, por ejemplo:

Así nosotros hemos conocido a una bruja, que vive todavía, defendida por el brazo secular, que en el curso de la misa, cuando el sacerdote saluda al pueblo diciendo *Dominus vobiscum*, añade siempre estas palabras en lengua vulgar: *Kehr mir diez Zung im Arsch umb*. (Expresión que en viejo alemán equivale a “méteme la lengua en el culo”) (*Ibid.*, II, I, I).

Sin embargo, los inquisidores sabían que con el sólo hecho de eliminar estos cuerpos malditos, no bastaba para aniquilar el mal que se apoderaba de ellas, pues la bruja era sólo un intermediario del demonio. Necesitaba ser observada por un lente externo que la condenara como pérfida, como la verdad de ese mal, enemigo de la nueva racionalidad y luego, en la hoguera y frente a la sociedad, ser sacrificada como la representación de lo perverso e indeseable que se consumiría con el fuego que antes sustentara sus más desenfrenadas pasiones.

Si observamos los ejemplos citados, podemos darnos cuenta de que no todos fueron mero producto de la imaginación renacentista, sino que llevaban el influjo de una cultura popular mágica milenaria, además de una cultura mitológica griega, romana sobre la que se apoyaron para confirmar sus tesis, aunque de forma oscura y silenciosa, manipulada convenientemente, de forma que en el discurso del *Malleus* la bruja no apareció como portadora de un discurso coherente y razonado, sino como legitimadora natural de una práctica eficaz y perturbadora por la que debía morir.

Es así como judío y bruja compartieron el estigma del diablo. Un diablo que cobrara nuevas fuerzas ante su abierta legitimación eclesiástica al ser reconocido por la Iglesia misma como el agente por el cual el hombre, que es desde su nacimiento un ser bondadoso, se ve influenciado a pecar por su intervención, dando lugar a una persecución fundamentada, y con ello, a la legitimación de la violencia hacia estos personajes herejes, eternos aliados del demonio. Sin embargo, resultó que el demonio, al igual que las causas naturales desfavorables que provocaron la peste y la hambruna en la edad media, era un ser abstracto, inalcanzable, entonces, ¿quién debía ser castigado en su nombre? Y es en este punto cuando la bruja viene a representar todo lo profano, lo prohibido y lo censurado por ser inéditamente sensual, la lascivia de las ancianas y de las prácticas no usuales que amenazaban las buenas costumbres, los dictados de la cristiandad y la propia dignidad humana. La bruja se convirtió en los residuos de los experimentos y los recortes deformados del enaltecimiento renacentista por el furor y la exaltación del cuerpo en todas sus formas. Es en ellas donde se padecería el castigo y se saciaría la ira de Dios, en esas mujeres que desempeñaban sus prácticas funcionalmente dentro de una sociedad que luego terminó por expulsarlas del saber del pensamiento moderno, que dejó de lado la antiquísima tradición, la ilegítima por su carencia discursiva, por su “debilidad mental” provocada por la insaciabilidad de la vulva, por un lenguaje que aparecería entonces arcano y marginal ante la nueva racionalidad de una sociedad que pretendió silenciar de una vez y para siempre en la pira a esta nueva víctima de su desencajada humanidad, y con ella toda su sapiencia, tornándola en un sin sentido y desterrándola a la represión y al olvido, sin saber que su mudo legado continuaría clamando justicia hasta nuestros días, y que los demonios continuarían entre ellos, entre nosotros, aunque con distintos rostros.



Capítulo II

COPULA MUNDI: La Filosofía del Amor en Ficino.

Si se acepta que el desprecio y negación del saber de la estigmatizada bruja fue producto de un movimiento promovido por los cambios en el Ethos socio-cultural, en este caso, dentro de la Italia renacentista, y no sólo impulsado por las autoridades seculares, deben entonces analizarse algunas de las figuras intelectuales más representativas e influyentes de la época para poder tener una representación más clara de lo que estaba tácitamente implícito en el discurso de esta represión que fue determinante para el cambio de paradigmas mentales que revolucionaran al mundo occidental en los años siguientes. En este capítulo y el subsiguiente, analizaré el pensamiento filosófico de Marsilio Ficino y de Pico della Mirandola en lo tocante a la cuestión mágica para poder desentramar sus concepciones y entender debido a qué razón sus ideas resultaron lícitas y prudentes frente a las formas bajas de magia, y también para determinar en qué medida estuvieron realmente exentos de las prácticas que marcaron letalmente a la bruja.

1. Vida y pensamiento de Marsilio Ficino.

Marsilio Ficino era hijo del médico personal de Cosme de Médicis. Nació en Figline, cerca de Florencia, en 1433. Recibió la tradicional formación cultural escolástica y el abrazo de los *studia humanitatis*, luego en filosofía y medicina, siendo el estudio de Cicerón el que le llevó a entusiasmarse por la filosofía platónica. Como ya he descrito, la obra clásica griega era poco conocida entonces, salvo algún tratado aristotélico, dejando el resto, incluyendo a Platón, encerrados en enormes bibliotecas que pronto habían de ver la luz, en gran parte, gracias a la labor de traducción de Ficino. Este florentino se interesó profundamente por los intérpretes neoplatónicos helenísticos, quienes influyeron notablemente en su concepción sobre el lugar que ocupa el hombre en el universo. Luego de haber estudiado griego en Florencia, recibió de Cosme de Médicis el encargo de traducir al latín el *Corpus Platonicum*, a cambio de lo cual recibiría una villa en Careggi, lugar donde más tarde tendría sede la Academia Platónica florentina. Para 1469, Ficino terminó la traducción de Platón; en ese mismo año escribió *De amore*, comentarios al Banquete de Platón. La traducción de unos pocos himnos, atribuidos a Orfeo, fue seguida por el *Poimandres* (o *Pastor de los hombres*), serie de escritos que se creía revelaban la secreta doctrina de Hermes Trismegisto,

textos que, al parecer de Ficino, eran la influencia primigenia para Platón y los otros clásicos, además de consultar tratados helenísticos que le servirían de apoyo en el trabajo de comprensión e interpretación de los textos herméticos apócrifos.

Luego de la traducción de los diálogos de Platón, siguió haciendo lo propio con las obras completas de Jámblico, Plotino, el Pseudo-Dionisio, Hermias, Proclo, Psello, Sineso, Porfirio y Alcinoos. Además escribió varios comentarios sobre estos textos, conformando una visión bien diferenciada y repensada sobre los mismos, contribuyendo con esto a la concepción cosmológica renacentista del ser humano y de la relación del hombre con Dios.

Hacia 1473 se hizo sacerdote, y con el tiempo llegó a ser canónigo de la catedral de Florencia. Alrededor de este año comenzó a coleccionar su correspondencia, conformando luego el *Epistolario* (1495), cuya publicación la realizó en vida, siendo sus cartas debates y tratados completos sobre los problemas del alma, como *Sobre el furor Divino* y *la Teología Platónica* (1474), donde es notable cómo sus opiniones filosóficas se tejen con hilos de símiles y alegorías. También está *Sobre la vida*, que trata sobre medicina astrológica y las enfermedades que impiden al alma elevarse al cielo. A pesar de que en sus escritos apenas habla de arte, su influencia en artistas de su tiempo y del barroco fue decisiva, incluso en pensadores como Descartes y Shaftesbury, declarándose él mismo víctima del furor divino al ejercer la música y la poesía. Como buen florentino, rescribió varias de sus traducciones y obras a la lengua vernácula toscana, siendo todo esto realizado en un espacio de cuarenta años, cuando al final la obra completa de Platón, los escritos neo-platónicos, la literatura hermética y muchos otros tratados, estaban ya a la disposición de la élite florentina y de todo el mundo civilizado.

En su residencia, Ficino solía reunir a un círculo de amigos para discutir en libre y sencilla conversación las ideas de Platón. Ficino estaba muy conciente de que esta Academia era solo una fase de la larga tradición platónica al ser heredera de la misma. Sus fuentes incluían, por supuesto, no sólo los escritos de Platón, los neoplatónicos, Hermes y San Agustín, sino también de Zoroastro, Orfeo y Pitágoras, considerados entonces como testimonio y patrimonio de una filosofía pagana antiquísima que presidió e inspiró a los antiguos clásicos. Ficino sabía que los latinos, los escritores eclesiásticos primitivos y los filósofos medievales y árabes estaban empapados de la filosofía platónica, siendo muchos de ellos más o menos conocidos y estudiados.

Desde joven, Ficino se definió como una persona débil e influenciable debido al inevitable influjo del astro melancólico Saturno, por lo que toda su vida fue enfermizo y lánguido por el efecto del planeta de los cobardes y los artistas. Pero fue quizás gracias a este carácter místico y obtuso que su entusiasmo le llevó por los caminos de la filosofía neoplatónica y hermética, siendo su principal tema de estudio y disertación las relaciones entre el alma humana, el alma del Mundo y Dios, quien ilumina y abraza a los dos primeros con Amor para elevarse de nuevo hacia él mediante el furor divino, el origen de las visiones extáticas y profecías vueltas poesía cuya profundidad y belleza superaba abismalmente a los comunes poetas humanos carentes del influjo divino.

Marsilio Ficino murió en 1499 y fue honrado con una oración fúnebre pronunciada por un canciller de la República, luego se erigió un monumento a su memoria en la catedral de Florencia.

1.1. Ficino y sus fuentes.

Ficino heredó de sus fuentes neoplatónicas y medievales la concepción del universo como una gran jerarquía; el Mundo encierra un orden gradual o serie continua de todo lo existente, donde cada ser ocupa su lugar y tiene su grado de perfección, empezando con Dios en la cima y descendiendo a través de los órdenes de ángeles y almas, las esferas celestiales y elementales, las diferentes especies de animales y plantas, hasta llegar a la informe materia primaria. En esto podemos encontrar una clara influencia platónica, aunque si se mira más de cerca, es inevitable encontrar también marcadas diferencias. En primer lugar, se trata de una jerarquía basada en la distinción de cinco sustancias: Dios, el Espíritu angélico, el alma racional, la cualidad y el cuerpo. En esta caracterización, Ficino otorgó al alma un lugar esencial y central, característica de su pensamiento que quizá fue determinante para separarle de la tendencia aristotélica que negaba la inmortalidad del alma humana, aspecto que se ajustaba perfecto en la religión cristiana. Por el contrario, su preferencia por Platón se basó en el desprecio de este filósofo por el mundo material y su exaltación por un mundo espiritual, perfecto y eterno. Encontró las mismas salvedades en los trabajos de Hermes Trismegistus, el Pseudo-Dionisio, Zoroastro e incluso en los cabalistas judíos. Tenía la firme

convicción de que todos estos sabios antiguos habían recibido la inspiración o “furor” divino, y que su misión --pensando que estas personas no eran más que la reencarnación sucesiva del mismo hombre, incluyendo a Jesucristo-- era preparar al Mundo para la fe cristiana al predicar la superioridad espiritual sobre los bienes materiales.

Los trabajos filosóficos de Ficino mostraban una inclinación teológica notable, donde Platón aparecía como la pata coja de la doctrina cristiana; en parte sea por eso que su reputación fue grandiosa en muchas esferas, pues su concepto de amor platónico, un amor puramente espiritual, libre del cuerpo y cualquier deseo material, se convirtió en el emblema de la religión cristiana, que en esa época se encontraba bastante deteriorada, situación que empeoró con los nuevos y bastante difundidos ideales del Renacimiento Italiano, por lo que con Platón, Ficino logró dar nuevos bríos al cristianismo. Lo que nuestro filósofo ofrecía era una versión elegante, gnóstica y espiritualizada de la cristiandad, que apelaba al sentir de algunas elites que se pensaban superiores a la gente ordinaria. Se consideró a sí mismo como el guía de aquellos que estaban abatidos, de las almas delicadas que llevaría por el camino del equilibrio contemplativo para liberarles de los desvaríos del mundo cotidiano, permitiéndoles acceder a la felicidad eterna que sólo podría encontrarse en la contemplación intelectual de Dios.

Uno de los aspectos que en este trabajo me interesa destacar y que será motivo de análisis de este capítulo, es el interés que Marsilio Ficino mostró por la magia, interés que estaba históricamente ligado a algunos de los textos neoplatónicos que había traducido, así como el *Poimandres*. Estaba interesado principalmente en la magia natural y espiritual que combinaban ciertas formas de ascetismo, la meditación, la música y las influencias astrológicas sobre el alma humana y su consecuente aportación de poder sobre los objetos materiales y/o personas. Hay que recordar que Ficino tuvo una visión del universo basada no sólo en la doctrina de las ideas de Platón, sino de los neoplatónicos, principalmente Plotino. En esta jerarquía, el grado más alto lo ocupa el ser puramente espiritual, perfecto y no creado: Dios, y todos los demás seres se ordenan jerárquicamente, del más espiritual al más material. La posición de cualquier ser material, animado o inanimado, es determinante para su valor en el escenario completo de la realidad, donde todas las relaciones son por demás misteriosas e íntimas, ligadas a un especial y grandioso instrumento musical que es capaz de producir las notas más sublimes que hacen vibrar al Mundo en armonía.

Aquél ser racional que lograra comprender las correspondencias celestiales y otras misteriosas relaciones entre las cosas, podría usar ese entendimiento para afectar y controlar un objeto con los poderes intrínsecos de otro que se encontrara en un nivel más elevado en la jerarquía; este sería el llamado *magus*, o mago. Considerando que el Mundo neoplatónico estaba permeado por la creencia en una fuerza espiritual, resultó que el mago era capaz de estas prácticas no sólo por el conocimiento y manipulación de las relaciones entre las cosas materiales (magia natural), sino por invocar seres espirituales, *daimons*. Esta práctica, como revisamos en el capítulo anterior, era potencialmente peligrosa, ya que algunos de estos seres espirituales o angélicos son buenos, mientras que otros son sirvientes de Satanás y del mal. El propio Ficino no solo practicaba mágica natural, sino también la espiritual o sobrenatural, siendo muy cuidadoso al expresar sus creencias, pues pensaba que el poder inmerso en la magia demoníaca podría resultar igualmente maligno y dañino si caía en las manos de un hombre malvado o del vulgo, que podría ser fácilmente conducido a la idolatría. El conocimiento de la magia y su práctica debía confinarse a un pequeño círculo de espíritus instruidos y selectos, como lo eran el propio Ficino y sus más íntimos amigos y colegas.

Como se puede apreciar, Ficino atribuyó una gran significancia cósmica y poder sobrenatural a la naturaleza humana que ocupara en la gran jerarquía universal una posición intermedia, el punto exacto de contacto entre el mundo espiritual y el material. Siendo los seres humanos poseedores de cuerpo y alma tienen poder en ambos terrenos; y siendo la humanidad el punto de contacto que garantiza la unidad de la creación, es especialmente estimada por Dios. El mago tiene acceso a su poder, porque se ha preparado a sí mismo en el ámbito espiritual como intelectual, al adquirir el conocimiento necesario para comandar los poderes de todo lo creado para que todo ser haga su voluntad. Ficino pensaba que este poder también es inherente a los artistas, quienes alcanzan la contemplación momentánea de Dios, una especie de locura espiritual, el furor, que les inspira a crear. Toda persona es potencialmente susceptible de estos poderes, pero cada uno enfrenta la elección moral de cultivar el lado material y corpóreo de la naturaleza humana y alejarse de Dios, o cultivar el lado espiritual y unirse finalmente a Dios.

En el capítulo anterior hablábamos de cómo en el Renacimiento se buscaba un nuevo sentido para la dignidad humana. Por su parte, Ficino buscó una glorificación del humano que era muy distinta a la de las primeras concepciones humanistas que se dieron en la Edad Media. Estas se distinguían por describir la grandeza humana en términos de excelencia moral, solidaridad social, compromiso político y de las relaciones cotidianas en la familia y el trabajo, es decir, en términos de vida activa. Ficino, por el contrario, definía la gloria humana en términos contemplativos, repudiando los valores de la vida común. Es de suponerse que inevitablemente estas ideas apelaban sólo a un selecto círculo de la sociedad que tenía suficiente tiempo ocioso como para volverse iluminados y cercanos a Dios. Ficino tenía poco que ofrecer a aquellos marginados pobres, incluso a la clase media florentina cuya condición económica y social se privaba del estudio intenso, dirigiendo sus esfuerzos a los mundanos quehaceres de la familia y el trabajo.

El aspecto mágico de la filosofía de Ficino era potencialmente dañino para su reputación, y probablemente él mismo fue ambiguo en su opinión sobre el uso de las conjuraciones, esto es, en la magia sobrenatural, puntualmente demoníaca. Por un lado, se dirigía a los ángeles con el fin de elevar el alma, aunque por medios que pueden considerarse paganos y que la iglesia no podría admitir; por el otro, si pudiera decirse que los ángeles propios de cada planeta, los cuales les otorgan sus cualidades, eran aceptados por los teólogos. Pero existían otros peligros en su pensamiento que parece no haber advertido. El esfuerzo de Ficino y de sus discípulos por purificar y elevar su alma, traspasó el énfasis antaño puesto a la acción divina hacia la acción humana. Este peligro fue especialmente marcado cuando sus seguidores se constituyeron como una elite social separada que despreciaba al vulgo y las supersticiones populares que hasta los propios clérigos profesaban. La mera cultura de lo cívico basada en Cicerón, que regulaba la vida de las familias florentinas y de la sociedad, ya no era lo suficientemente elevada para los jóvenes y espléndidos aristócratas que se enfrascaban en sus lecturas. Es cierto que el humanismo siempre tuvo un carácter elitista, basado sobre todo en el conocimiento de los *studia humanitatis*, el latín y el estudio de los clásicos, pero la filosofía de Ficino conformó un círculo mucho más estrecho que permitió a estos individuos sentirse casi divinos, espiritualmente superiores.

1.2 Cuerpo, Alma y Espíritu.

Como hemos visto, Ficino fue heredero de dos corrientes importantes del pensamiento: el humanismo y el paganismo. Se ocupó de los asuntos prácticos de la vida, los cuales debían, desde su perspectiva, coincidir con sus preocupaciones acerca del alma; todo se dirigía al despegue del alma de la esfera corpórea y el establecimiento de un estilo de vida fundamentado en el bienestar y la prosperidad del alma. Para Ficino, el alma es aquello que nos hace seres humanos, aunque también es cierto que consideraba que los objetos del Mundo, también poseen un alma, pero de distinta naturaleza. El alma del hombre es un alma racional, como veremos más adelante. No existe sólo un alma humana, también hay un alma del Mundo, la cual le da vida. El simple hecho de percibir el Mundo nos da cuenta de la *dimensión* de su alma, pero es importante señalar que, para poder captar el alma, se necesita poseer un alma.

Ficino no identificó alma e intelecto, e hizo una importante distinción. No sólo son diferentes, sino que deben permanecer a una distancia prudente que a la vez les permita una conexión que de hecho les es esencial. El intelecto requiere del alma para estar en contacto con el cuerpo. El alma es intermedia y participa de ambos; si sólo existiera cuerpo y mente, nos dice Ficino, no habría relación alguna entre ellos y por ende las Ideas permanecerían inertes como son y no afectarían de forma alguna al mundo material. Esto no significa que el pensamiento solo se encuentre en función de la vida práctica y el mundo material, sólo que el pensar se da también en una región más elevada. Con el alma, la especulación puede alcanzar una profundidad que conecte al hombre con el Mundo de las Ideas, o por lo menos le acerque a ellas, mientras las regiones más bajas del alma nos mantienen funcionando en la vida orgánica, sistemática y autómatas, cosa que puede fácilmente distraernos de los requerimientos del alma y el Espíritu.

Pero Ficino también habló de un intelecto propio del mundo, que entra en relación con el cuerpo del Mundo sólo por mediación del *Anima Mundi*. El intelecto o *Mens* divina, contiene las Ideas perfectas; en el Anima Mundi, se hallan las “*seminal ratio*” o razones seminales, cuyo número es equivalente al de las ideas de la *Mens*, a las que reflejan y corresponden; a tales razones seminales, se relacionan las especies en que se divide la materia del Mundo. Estas formas materiales tienen grados de degeneración, y desde un grado bajo pueden ser dispuestas en un grado medio, el de las razones seminales, de las

cuales dependen, gracias a la posibilidad de manipulación de las mismas. Esta dependencia era llamada por Zoroastro como “vínculos divinos”, que dependen a su vez, de la omnipresente alma del Mundo. Pero esto lo veremos con mayor profundidad más adelante.

He dicho que, para Ficino, el alma se encuentra en un punto medio. Pero es importante remarcar que ocupar este lugar le hace privilegiada. Gracias a que participa de la mente como del cuerpo, tiene cualidades únicas que se van incrementando con el tiempo. En lugar de pensamiento puro e inconsciente, el alma se expresa y comprende imágenes y metáforas, con lo que el mundo material resulta algo más que la sola apariencia. Esto no significa que las cosas que percibimos, a las que damos nombre y donde identificamos ciertas cualidades, no sean aquello que percibimos, pero tampoco son sólo eso.

El hombre, por su alma racional, es capaz de relacionarse con el Mundo de otra forma: por medio del *Espíritu*. Según Ficino, el Espíritu es un elemento esencial para la existencia del alma, pues así como el alma es mediadora entre mente y cuerpo, el Espíritu es la conexión entre el alma y el Mundo. El Mundo también tiene un Espíritu, y al igual que puede percibirse intuitivamente el alma del Mundo, el Espíritu puede distinguirse emanando de los cuerpos y las situaciones. El alma necesita del Espíritu para prosperar, de ahí que para Ficino un cuidado especial del alma involucre un conocimiento de los distintos tipos de Espíritu, para luego saber ubicarse uno mismo en alguna de sus variedades. Estos tipos de Espíritu se ordenan según los caracteres planetarios, ya que emiten energías o influjos que son absorbidos por el Mundo material, incluyendo el cuerpo y el alma del hombre. Sucede entonces que cada cosa, en formas y grados distintos, se expone a la influencia de uno u otro planeta, aún cuando no seamos concientes de ello.

Ficino se refirió al Espíritu como la fuente de la que se nutre el alma, con lo que ésta es capaz de crearse y complementarse a cada momento, cosa que no sólo es deseable, sino que puede procurarse con miras a un desarrollo y ejercicio del alma que, de acuerdo con las prácticas mágicas y astrológicas que propuso Ficino, permearían la vida cotidiana de una experiencia profunda del alma. Para ello, insistió reiteradamente nuestro autor, es necesario cultivar la facultad de la *imaginación*, una facultad que es propia del alma, pues sólo así es posible ver más allá de la corporeidad, de la particularidad e incluso de la idea pura. Ficino llamó

a este mundo de la imaginación *idolum*, como ya antes lo había hecho Plotino³. La raíz griega recuerda al *eidos* de Platón, es decir, las Ideas, que se traduce literalmente como imitación o reflejo. El *idolum*, es una de las cuatro facultades de movimiento del alma, como veremos en un apartado posterior. Ficino dividió las funciones o facultades del alma en triadas:

Mens-Mente
Ratio-Razón
Idolum-Fantasía
Percepción sensorial
Fuente de Espíritu para el alma.

Mens es la función más elevada, atribuida a la muy particular contemplación saturniana que está en contacto directo con los arquetipos eternos de las cosas. Una capacidad de raciocinio, de lógica, que es lo que él llama la *ratio*, y el *idolum*, un estadio vehemente que se inclina hacia la acción, es muy imaginativo y tiene el poder de animar al cuerpo, pues supone los movimientos del alma en sí misma debido a las imágenes que recibe del Mundo; la imagen estimula respuestas físicas. La *Mens* no razona, la *Mens* ve, claro que no con estos ojos. La *Ratio* deriva, deduce, vincula, relaciona, y finalmente el *Idolum* empuja a la acción.

Es necesario que para continuar con mi exposición, realice algunas especificaciones sobre la cosmología ficiniana, la astrología y la posición privilegiada del alma humana en el universo, en orden de que lo concerniente a la magia y la filosofía natural, pueda comprenderse mucho más claramente. A continuación presento un apartado donde examino el orden jerárquico del universo, seguido de una exposición de los cuatro furores trascendentales que para Ficino resultan tan necesarios en su cosmovisión y la astrología. Después proseguiré con el tema central que ocupa este capítulo: la magia erótica.

³ Nada que ver con el peyorativo *idolum* de idolatría

2. Jerarquía Universal.

Ficino replantea la existencia de cinco niveles en el universo que dan cuenta de una jerarquía basada en unidad y poder o energía. Esto, como descubriremos hacia el final de este apartado, explicará porqué el conocimiento de sí mismo conduce al conocimiento de Dios, un conocimiento que supone un cierto tipo de relaciones con la divinidad donde el alma juega un papel central.⁴ El nivel más bajo, es el nivel de lo corpóreo, de la *materia* extensa, y es debido a esta característica que carece de unidad y de movimiento o acción. Un cuerpo extenso tiene partes, es divisible, tiene volumen, densidad, ocupa un espacio y es impenetrable en el sentido de que no pueden dos cuerpos ocupar el mismo espacio a la vez. Su posibilidad de ser dividido hasta el infinito, hace evidente que no hay unidad en lo corpóreo.

La materia no es particular a cada especie, es decir, no le da su carácter de perro, árbol u hombre. Pero si da la posibilidad de que sea uno u otro, de mutabilidad. Es la posibilidad corporal de todas las cosas, no hay nada que le mantenga inmutable o estable, es siempre cambiante. Hay un movimiento, en los cuerpos, pero este no depende de la propia corporeidad, sino que existe algo más elevado que le confiere movimientos y poder de actuar, cosa que es incapaz de iniciar por sí sola. Son las *cualidades* las que dan determinación a la materia, cualidades que se dan en la posibilidad de lo corpóreo que, una vez determinado, es capaz de cambiar. Las cualidades están en un nivel más elevado de la jerarquía, otorgando a la materia ciertos atributos para actuar que resultan visibles y que le dan a cada especie sus características y formas. La cualidad es una forma que hace de cada cosa aparecer como aparece y no como otra cosa, con lo que se convierte en un principio del ser. Sin embargo, esto también implica una idea de unidad que, si no está en el cuerpo, y si este adquiere forma y estabilidad por la cualidad, ¿significa que la cualidad es el principio de unidad del cuerpo? Veamos, las cualidades no son extensas como la materia, y tampoco varían por la extensión del cuerpo: la cualidad es indivisible, y se coloca por encima de la materia al no ser extensa y por ser una fuente de acción a la que atiende el cuerpo. Tiene la forma/unidad y el poder/energía que la corporeidad no posee.

⁴ Para una descripción más detallada vease COLLINS, Ardis, *The Secular is sacred*, en su capítulo dedicado al acercamiento a lo divino a través de la unidad y el poder.

Sin embargo, tampoco es la unidad por excelencia, pues las cualidades no cuentan con el suficiente poder como para mantener un cuerpo unido, hacerle indivisible, y tampoco puede existir la cualidad más allá del cuerpo, sino que existe en la materia, lo que significa que tampoco puede iniciar una acción y llevarla a término si no es gracias a la corporeidad; no tiene plena posesión de su existencia ni del actuar. Así que es aquí donde pasamos a un siguiente nivel, del cual dependen tanto la corporeidad, como la cualidad.

Un cuerpo es considerado como tal, como un todo, gracias a que tanto su totalidad como un tipo de unidad, como sus partes y sus cualidades, dependen de algo superior que les mantiene integrados a pesar de distintas situaciones y circunstancias. Este principio es el *Alma o Vida* en Ficino, que los equipara. La Vida resulta un poder indivisible e inmaterial que une y ordena, perteneciendo a la tercer jerarquía de universo. El alma o vida confiere estabilidad al cuerpo, además del poder y la energía para moverse. Es independiente de las determinaciones cualitativas sin eliminar su calidad activa.

Las cualidades, como la corporeidad, resultan aspectos móviles, con lo que se pensaría que aquello que les confiere unidad, resultaría inmóvil. Pero esto no es así; es indispensable que el alma tenga una cierta movilidad para que pueda actuar sobre las jerarquías inferiores de poder, y debe ser hasta cierto punto inmóvil para tener la posibilidad de relacionarse con esferas superiores a la intermedia, con lo que el Alma se convierte en la mediadora por excelencia entre los distintos estratos del universo. El alma es móvil en el actuar, e inmóvil en esencia. Se mueve sólo a través de sí misma, lleva en ella la fuente de su propio movimiento, produciendo un poder interno de nuevo movimiento y acción que es la Vida. Es el alma la que da su poder de acción al cuerpo, le da Vida. Por ello un cuerpo sin vida es un cuerpo inerte: no se mueve, no actúa, no tiene alma. El alma resulta entonces en una forma verdadera que puede vivir, llegado cierto momento, sin el cuerpo al dejar de depender de él: el alma es inmortal.

Sin embargo, los movimientos del alma, la vida, están inmersos en el tiempo. Su enriquecimiento a través de la fuente del Espíritu del Mundo va influyendo sobre el alma poco a poco, no de un solo golpe, instantáneamente, pues el alma sólo puede adquirir conocimiento de forma gradual. El alma no tiene la perfección de la unidad, pues si fuese así, no cambiaría. No se movería, pues no necesitaría alcanzar esta perfección. Lo que el alma busca es el entendimiento que no posee por naturaleza. Depende del entendimiento de algo más elevado que

ya lo posee, y que ella es capaz de alcanzar, objetivo que involucra el cese de movimiento al encontrar aquello de que carece, que desea.

Y ese algo es, precisamente, Dios. El alma posee de forma natural un cierto sentido de Dios y de los ángeles o mente angélica, un sentido que se refuerza e incrementa por una continua iluminación a través de la vida, por lo que el alma, de forma igualmente natural, busca acercarse a estos estratos intelectuales. Hay que recordar que mente y alma no son lo mismo. Existen seres corpóreos (plantas, animales) que viven y poseen un alma, pero que no tienen un ejercicio intelectual. El alma humana es racional por ser un tipo “superior”, privilegiado de alma, a la que le es inherente la posibilidad de un trabajo intelectual, lo que significa que el alma humana no sólo es capaz de atender los principios de cuidado y preservación biológicas y las funciones vitales del cuerpo, sino que también es apta de elevarse al trabajo intelectual, que a su vez incluye varios grados de profundidad. Debido a que su trabajo no radica en un ejercicio puramente intelectual y abstracto, el alma es una mente imperfecta, pues existe por encima una mente que es pura, independiente y completamente separada de los cuerpos. Y no se refiere Ficino con esto a Dios, pues su perfección no le supone sólo mente. En el nivel siguiente a las almas racionales se encuentra la *Mente Angélica*, los *ángeles*, mentes puras que poseen entendimiento en acto perpetuo de conocimiento. Los ángeles pueden relacionarse con el alma gracias a que comparten con ella la multiplicidad, pero no así la movilidad del alma. La mente angélica es inmóvil, pues ya ha alcanzado el entendimiento todo. Sin embargo, recordemos que sólo la unidad es poder y perfección, por lo que los ángeles deben de depender de algo superior que no sea múltiple como ellos, algo que sustenta su entendimiento, que es la Verdad en sí misma. La multiplicidad de los ángeles supone multiplicidad del intelecto, y en la unidad no hay cabida para ello, por el contrario, la multiplicidad es dependiente de la unidad, la cual se vasta a sí misma. La mente angélica depende de la unidad inmóvil y completamente simple, sin composición alguna.

Podemos darnos cuenta de que Ficino vio al universo como una jerarquía no sólo fundamentada en el grado de unidad y poder que encierran cada uno de los niveles, sino en la cadena causal que esto implica, una cadena donde los seres superiores satisfacen las imperfecciones y las necesidades de los estratos inferiores, llevando con ello una relación de interdependencia y comunicación entre uno y otro. En cada nivel hay seres más unificados y eficaces que sus

inferiores. Ficino es muy explícito: unidad es poder; no hay nada más poderoso que la unidad, que es propia sólo de la omnipotencia divina que es simple y absoluta. Esto puede entenderse también en términos de acto y potencia, pues mientras más activo sea un ser, mayor es su perfección. Tenemos que Dios es un ser en sí mismo, el ser puro infinito. Y este ser es lo que determina la estructura del universo. Todas las cosas que son o que pueden ser, caen en la naturaleza del ser, pues el ser conforma la realidad de lo que es y de toda la perfección de lo que puede ser. No hay carencia alguna en el ser divino.

CUADRO 1.
JERARQUÍA UNIVERSAL

Dios	Unidad Inmovilidad Inmutabilidad	Acto puro, Verdad en sí mismo.
Ángeles	Multiplicidad Inmovilidad Inmutabilidad	Acto y potencia por depender de la Verdad.
Alma	Unidad Movilidad Inmutabilidad	Acto que depende del movimiento.
Cualidades	Multiplicidad Movilidad Inmutabilidad	Acto y potencia que le confiere el cuerpo.
Materia	Multiplicidad Movilidad Mutabilidad	Potencia al depender de las cualidades y el alma.

La jerarquía del universo envuelve dos clases de causalidad: primero, la Causa Original de acto. De esta naturaleza resulta la dependencia de la corporeidad y la cualidad hacia el alma, pues sólo en virtud del alma el cuerpo puede actuar. En cambio, el alma, que se basta a sí misma para iniciar una acción, no puede por sí sola mantener el objeto de deseo por el cual se mueve para iniciar dicha acción; es una meta que se encuentra sólo en los niveles superiores y que anhela alcanzar, perfilando otro tipo de relación: la Causalidad por Atracción. Las almas puras de los ángeles tienen una dependencia similar hacia Dios, pues así como es perpetuo su conocimiento, dependen eternamente de la Verdad sobre ellos.

Es claro que al utilizar esta jerarquía, Ficino pretendió resaltar la posición clave del alma racional. Ella conformaba la fuente de todas las nociones de que el ser humano puede contar acerca del mundo material y el mundo espiritual, con lo que su acción se dirige a trascender más allá de este Mundo. Es sólo a través del poder del alma racional, nos dice Ficino, que es posible el contacto entre seres superiores e inferiores, viabilizando el movimiento de todas las esferas jerárquicas en torno a Dios, que es la unidad pura, verdad, bondad, la causa última de toda acción, absolutamente simple, único y necesario. Sin él, las cosas no sólo no actúan, tampoco existen. Es el creador de más alto orden, y produce toda la realidad por efecto de su poder. Dios es causa, y la heterogeneidad del Mundo se explica porque todas las *ratio*, las Ideas, se encuentran primeramente activas en el Creador. De este modo, la relación de Dios con todas sus criaturas radica en Dios mismo conociéndose.

Considero que, bajo estos términos, la meta del alma no radica en conocer a Dios en sí mismo, es decir, en llegar al nivel más elevado de la jerarquía universal, sino conocer la Idea divina, que no está en Dios, pues son múltiples, y se encuentran en un grado inferior. Son reflejos cuasi-perfectos a partir de las cuales se forman las cosas, lo que las hace fuente de su ser. No están en el objeto, pues éstos representan sólo una vía del cúmulo de posibilidades que le hacen falta para ser perfecto, posibilidades que se encuentran todas en la Idea divina. Conocer la idea divina es conocer a Dios como objeto de conocimiento, tal como los ángeles. Se trata de conocer la relación entre la causa, la Verdad primera, y el efecto, que toma su ser de la causa. El deseo del ser humano por la verdad es primigenia, natural y necesaria, un entendimiento de esta Verdad, nos dice Ficino,

conduce inevitablemente a Dios, pues Dios es la verdad del universo, de todos los objetos que son blanco de las ciencias y de la fe; Dios está en todos ellos, y de ahí que Ficino posicione a la teología como el camino más adecuado para llegar a la Verdad.

3. El Furor Divino y el ascenso del alma.

El Furor divino es una “cierta iluminación del alma racional, por la cual Dios sin duda, al alma caída de las cosas superiores a las inferiores, la vuelve a elevar de las inferiores a las superiores” (Ficino, 1994, VII, 13: 177). Dios elige a un individuo no sólo para devolverle furtivamente a un estado ennoblecido de contemplación, sino para influir a través de él a la comunidad, pues el fin, si recordamos, es que todas las almas se eleven individual y gradualmente a través de las esferas hasta el entendimiento del Todo. Ya Platón hablaba de una especie de trance por el cual el hombre poseído puede anunciar augurios y declamar versos hermosísimos sin tener conocimiento consciente de qué es lo que dice o lo que significa, al punto de no recordarlo una vez que ha cesado el trance. Esta posesión se define en el *Fedro*, según el propio Ficino, como una alienación de la mente que conduce o a las enfermedades humanas de la locura o a Dios, es decir, el *Furor Divino*. Este Furor, afectaba sólo a personas ignorantes de las reglas de la poética con el fin de que en su mensaje no hubiese intervención humana alguna, y que de esta forma su origen divino fuese indudable. Pero a estos hombres “furiosos” no se les consideraba dignos de admiración por ser simples instrumentos, hombres ignorantes e insensatos que estaban muy lejos de producir un trabajo artístico lúcido y razonado.

Con Ficino, el Furor divino cambió y se convirtió en *causa*, no en efecto, de toda la creación poética y artística. Desde esta perspectiva, el arte y la producción estética y artística no serían el resultado de la sola preparación aparente de los hombres en la técnica y las normas, sino de una iluminación divina: los seres humanos “elegidos” son aquellos hombres que llevan en ellos grandeza, y el Furor se consideró un don divino que les ayuda a estos individuos a ascender a través de los cuatro grados superiores. De hecho, Ficino estaba convencido de que, basándose en la naturaleza y en los humores del Espíritu de cada uno, asunto que veremos más detalladamente en otra sección, existían ciertos

individuos con un don artístico previo, casi innato, sin ser un conocimiento de reglas y parámetros que lo único que provocarían sería el entorpecimiento de la revelación de los caminos divinos.

El ascenso que Ficino refería, se encontraba ya en Platón, que a pesar de despreciar a los individuos en medio del Furor por su falta de instrucción en las técnicas poéticas, consideraba este estado como un regreso místico del alma a Dios durante el momento de arrebató. Ficino distinguió cuatro tipos de Furores, que corresponden a los cuatro grados por los que el alma asciende hasta la contemplación divina: el Furor Poético, Sacerdotal, Profético, y Amoroso o Erótico⁵. Ficino describió que en su caída, el alma recorre cuatro regiones: la mente angélica, poblada de ideas divinas, el alma del Mundo, donde también habitan los planetas, el cuerpo y la materia. Mientras desciende, el alma va “perdiendo perfección”, careciendo de más y más cosas que le alejan de la divinidad, ocasionándole deseo, placer, miedo y dolor, por lo que en su tendencia natural a acercarse a grados superiores, el alma busca también reestablecer su original equilibrio y armonía. Esta purificación se logra, precisamente, atravesando los cuatro Furores hasta llegar al conocimiento de la unidad, el orden perdido por la turbación del cuerpo. Ficino llegó a afirmar que aquellos que han sido arrastrados por los cuatro Furores son sólo los grandes hombres y pensadores: Orfeo, Anacreonte y Sócrates (*Ibid.*, VII, 14: 179-182).

Ficino supuso al alma libre del cuerpo y de la conciencia durante el Furor, y es debido a ello que en ese estado, puede resultar tan creativa, pues las imágenes del alma y el razonamiento abstracto se encuentran libres de cadenas e inspirados por los seres superiores. En el *Furor Poético*, Ficino en realidad no se centró en las extraordinarias creaciones artísticas, pues estas son solo un efecto; la causa es la que atrapó su atención, pues se trata de un nivel de trascendencia del alma. Un alma en armonía, en el contexto en que la manejó Ficino, conjugando la magia natural de la astrología, sus determinaciones y posibilidades, así

⁵ Platón, en el *Fedro*, le hace decir a Sócrates que hay cuatro tipos característicos de manía (es decir, un estado provocado por el llamado de los dioses): el estado del furor erótico del enamorado, el estado del furor demoníaco del profeta o la pitonisa, el estado del poeta inspirado por el núnem, el filósofo enamorado de la sabiduría o Sofía. El profeta, el poeta, el sabio y el enamorado son maníacos en el sentido de que en ellos habla un dios.

como la inclinación natural del alma hacia el conocimiento, es aquella en que los influjos y contrastes que “sus” planetas representan, están bien definidos y desarrollados⁶. Si un alma no está en armonía, sino que está en “disonancia”⁷, el Furor Poético ayudará a temperarla, pues su efecto logra sacudir aquellas partes que se encontraban pasivas o en discordancia y que son necesarias para la adecuada disposición del alma; la imaginación, que toma nuevos bríos, agilizando y provocando movimientos hacia el terreno de la fantasía, de las imágenes de que el alma se alimenta. La imaginación se vuelve más fértil y activa, haciendo que, tras el Furor Poético, la persona se sienta revitalizada, tenga más iniciativa y que la potencialidad del pensamiento abandone su estancamiento en el tedio de lo corpóreo y más elemental. La fantasía toma las riendas y es ahora ella la que, mediante imágenes, metáforas y analogías, da nuevo sentido y significado al Mundo, pues este se revela ahora en imágenes que no sólo corresponden a la apariencia, sino a muchas de las posibilidades de las que el Mundo es capaz de ser. En un estado casi autómatas, donde el alma ha reducido sus movimientos casi al exclusivo mantenimiento de las funciones biológicas y las satisfacciones más banales, el alma se obnubila por la enajenación y se mantiene pasiva, sin elevar sus movimientos a los niveles más sublimes de que es capaz. Al carecer de un movimiento que atravesase por todas las zonas de sí misma, la vitalidad del cuerpo aparece también disminuida, pues falta la energía y el poder que dan las imágenes percibidas en la fuente del Mundo, por lo que no hay equilibrio y el hombre se encuentra casi inerte, aferrado a viejos hábitos, patrones y decisiones.

Pero el Furor Poético también tiene sus inconvenientes, su faceta destructiva. Es posible que se alcance un estado de especulación tan intensa que el Furor consuma el cuerpo, haciendo patente el anhelo del alma de ascender hacia otros niveles y librarse de la materialidad, la individuación y los estériles conceptos.

⁶ Como veremos en el próximo apartado, los seres humanos estamos influenciados por daimons provenientes de los planetas que rigen a cada uno, dependiendo de la colocación astral vigente el día del nacimiento, de los “humores” que perfilan la personalidad, etc.

⁷ Thomas Moore, en su libro *The planets within*, identifica esta armonía con el orden y la correspondiente belleza de una escala musical, donde sucede que, si los tonos se pierden, salen de modulación o no se distinguen bien uno del otro, resulta en un caos, falta de orden, de belleza, siendo estas sustituidas por discordancia y disonancia. (Moore, 1990).

El *Furor Sacerdotal*, según Ficino, prepara imaginativamente al ser humano para bien mirar lo sagrado y místico de la vida cotidiana que antes del Furor Poético no nos resultaba tan evidente. Las imágenes develadas por el Furor Poético, toman un significado más trascendental al hacerse comprensibles las relaciones entre ellas y la propia alma racional. Este entendimiento da la sensación de hacerse partícipe de ellas, no sólo como parte, sino como un todo cuyas partes llevan en esencia la unidad que les mantiene trascendentalmente unidos, perteneciéndose uno al otro. De esta forma, nos son develados los secretos de la naturaleza en el lenguaje de la imaginación, del alma, por lo que ella es el único medio para acceder a ellos por razón de lo que podría llamarse una experiencia religiosa. Este entendimiento casi intuitivo del alma acerca de las relaciones entre las cosas, puede llegar al extremo de la profecía, en el sentido de *vaticinium* (Moore, 1990: 106), que no se refiere a presunciones lógicas sobre el futuro, pues aquí Ficino advirtió que sólo aquél que realice una predicción vía separación alma y cuerpo, puede ser llamado profeta.

El *Furor Profético* es posterior al Furor Poético y Sacerdotal, y su trascendencia radica en la unificación que produce en el alma al existir un contacto entre todas las partes que hasta ahora han despertado por completo, encontrándose el alma toda en movimiento. Luego de pasar por aquella experiencia religiosa que nos da un sentido de pertenecer al Todo y de que todo a la vez nos pertenece, aunque no haya un entendimiento absoluto de esto, sino que se logra a manera de percepción intuitiva, la unificación del alma sólo puede lograrse sacando a la conciencia del callejón sin salida de la multiplicidad y la individuación, con una visión que trascienda las categorías del tiempo. Sólo apartado conscientemente de la línea del tiempo, es como el profeta puede ver más allá de lo evidente. “Las mentes de todos ellos han buscado por muchos lugares, comprendiendo las tres partes del tiempo en una sola, cuando ellos se separan a sí mismos de su cuerpo” (Ficino, citado en Moore, 1990: 107. La traducción es mía). Sólo estando inmersos en el devenir de lo corpóreo es que nos afectan las categorías temporales, por lo que percibimos al Mundo como diferenciado y secuencial. Sin embargo, desde una perspectiva más sublime como la del Furor Profético, las cadenas causales y los patrones a que se sujetan los seres humanos -en su mayoría atados a lo material y lo corpóreo, siendo abandonadas las zonas más excelsas del alma- saltan a la vista, con lo que el futuro se vuelve “observable”. Poder

contemplar las tres partes del tiempo es observar desde una posición atemporal; no es el vaticinio ver hacia delante, sino a través de nosotros.

En el *Comentario al Banquete*, Ficino definió el Amor como el deseo por la belleza divina en su unidad última y perfecta. Como ya he mencionado, la meta de Ficino fue mostrar el camino hacia la contemplación y la fantasía que supone el alma, demostrando que la capacidad natural del amor humano lleva al alma lejos de la multiplicidad de la materialidad mediante la satisfacción de las exigencias anímicas. En el último trecho, el alma racional alcanza su verdadero fin mediante el *Furor del Amor*. Pero Ficino se cuidó de especificar que no todas las formas de amor trascienden al alma a su forma original ideal, y no todas suponen un movimiento del alma fuera del cuerpo. Sin embargo, parece común encontrar en cualquier tipo de amor, un deseo de vitalidad, de sobrepasar los propios límites, aunque como he dicho, esto no signifique necesariamente un discernimiento efectivo entre lo divino y lo mundano. Esta distinción solo es observable por el alma, por la imaginación. El furor erótico despierta los ideales y las fantasías enfocados en la persona amada, un nuevo despertar de la voluntad, reestablecimiento de metas y prioridades, todas ellas actividades que requieren de un movimiento muy completo del alma. Se produce una explosión imaginativa que tiene mucho sentido, pero sólo para la fantasía y el alma, no así para la razón. Incluso, para la propia relación amorosa, que se da entre dos personas en un mundo terrenal y bajo las categorías del tiempo, esta unión consciente no tiene un sentido concreto más allá de la significación de este evento en ambos. Como en el relato de Apuleyo, Eros seduce a Psique sin salvar el sufrimiento que asumen ambas partes al compartir este “llamado divino” del amor.

4. Magia y medicina astral.

Una buena parte de la filosofía natural de Ficino se centró en el tema de la medicina astrológica. Sus *Libros sobre la vida*, *De Vita Coelitus Comparanda*, que suman tres tomos, son un tratado de medicina que se sirve de presupuestos astrológicos entre sus páginas para la conservación de la salud y la buena fortuna, basándose en la influencia que tienen algunos signos u objetos sobre el cuerpo y el intelecto, incluyendo el influjo de los astros sobre los distintos temperamentos.

El primero de los tres libros que conforman *De Vita*, trata sobre como preservar la salud de los sabios y estudiosos, el segundo de cómo prolongar su vida, y el tercero de las influencias astrales sobre ellos. Es claro que el interés de Ficino se basó no tanto en el cuerpo como en el Espíritu. El Espíritu, según la definición del propio Ficino (Walker, 2003: 3), es un vapor corpóreo concentrado en el cerebro que fluye a través del sistema nervioso, siendo el primer instrumento del alma incorpórea para la percepción sensorial, la imaginación y el movimiento; es la unión entre el alma y el cuerpo. Para Ficino, el Espíritu de los estudiosos es mucho más vulnerable y necesita de mayores cuidados pues su constante ejercicio intelectual lo consume. Es por ello que estas personas tienen siempre un temperamento melancólico.

La variedad de Espíritus provenientes del Mundo que el alma percibe son tantos como las imágenes, siendo algunas más influyentes y poderosas que otras, independientemente de que se encuentren en la naturaleza o se trate de artificios humanos, pues los seres humanos también podemos crear imágenes. Aprender el Anima Mundi, significa ver al Mundo a través de esta percepción especial de que nos hace partícipes el alma, para descubrirle como una combinación armónica de cuerpo, alma y Espíritu, es decir, más allá de los abstractos y la apariencia. Ficino tomó los cuatro elementos de la naturaleza ya clásicos (tierra, aire, agua y fuego) para traspolarlos como humores del alma y sus inclinaciones, formulando un cierto tipo de imagen que sirve a la memoria, al alma. Resulta de esa forma que la personalidad concuerda con estos elementos que corresponden a su vez cada uno a un signo zodiacal: Aries/fuego, Tauro/tierra, etc. y a un elemento que les vincula al imaginario con imágenes para el alma. También los relaciona con los cuatro temperamentos y con los distintos planetas, incluso con distintas partes del cuerpo y con los sentidos, haciendo explícita la idea de que el hombre refleja el orden y la totalidad del cosmos en sí mismo:

CUADRO 2

TABLA DE RELACIONES ENTRE MICROCOSMOS Y MACROCOSMOS

<i>Horóscopo</i>	<i>Elemento</i>	<i>Humor</i>	<i>Temperamento</i>	<i>Planeta</i>	<i>Área del cuerpo</i>	<i>Sentido</i>
Aries Leo Sagitario	Fuego	Bilis amarilla	Colérico	Marte	Cabeza	Vista
				Sol	Corazón, espalda	
				Júpiter	Pelvis, caderas, muslos	
Tauro Virgo Capricornio	Tierra	Bilis negra	Melancólico	Venus	Garganta	Tacto
				Mercurio	Tracto digestivo	
				Saturno	Rodillas, articulaciones	
Géminis Libra Acuario	Aire	Sangre	Sanguíneo	Mercurio	Manos, pulmones	Oído
				Venus	Riñones	
				Saturno	Cuello, cabeza	
Cáncer Piscis Escorpión	Agua	Flema	Flemático	Luna	Pecho, estómago	Gusto
				Júpiter	Pies	
				Marte	Órganos sexuales y de defecación	

Para Ficino, el autoconocimiento inicia con el descubrimiento de las propias estrellas y *daimons*⁸. Si el daimon se relacionaba con el demonio⁹, podría ocurrir que fuese adverso para el individuo. Pero también puede aparecer como un ángel. En cualquier caso resulta deseable conocer la naturaleza del propio daimon, pues se convierte en un guía natural personal¹⁰. Su influjo puede traducirse en gusto, atracción, inclinación, vulnerabilidad o deseo, y a pesar de que Ficino no da una

⁸ Cuando hablamos de *Daimon*, no es como de un diablo judeo-cristiano, sino como un Genio (*gini*), como un agente suprahumano que irrumpe en el arbitrio de los hombres. Platón hace la observación de que la manía de los furores es el resultado de la acción de un daimon, es decir, de un ser intermedio entre la divinidad y los hombres que es un mediador a través del cual un ser humano entra en contacto con dicha divinidad y viceversa. En Ficino tiene una connotación muy parecida, aunque hay algunas diferencias sutiles relacionadas con el Spiritus o Espíritu que en realidad nunca termina de definir.

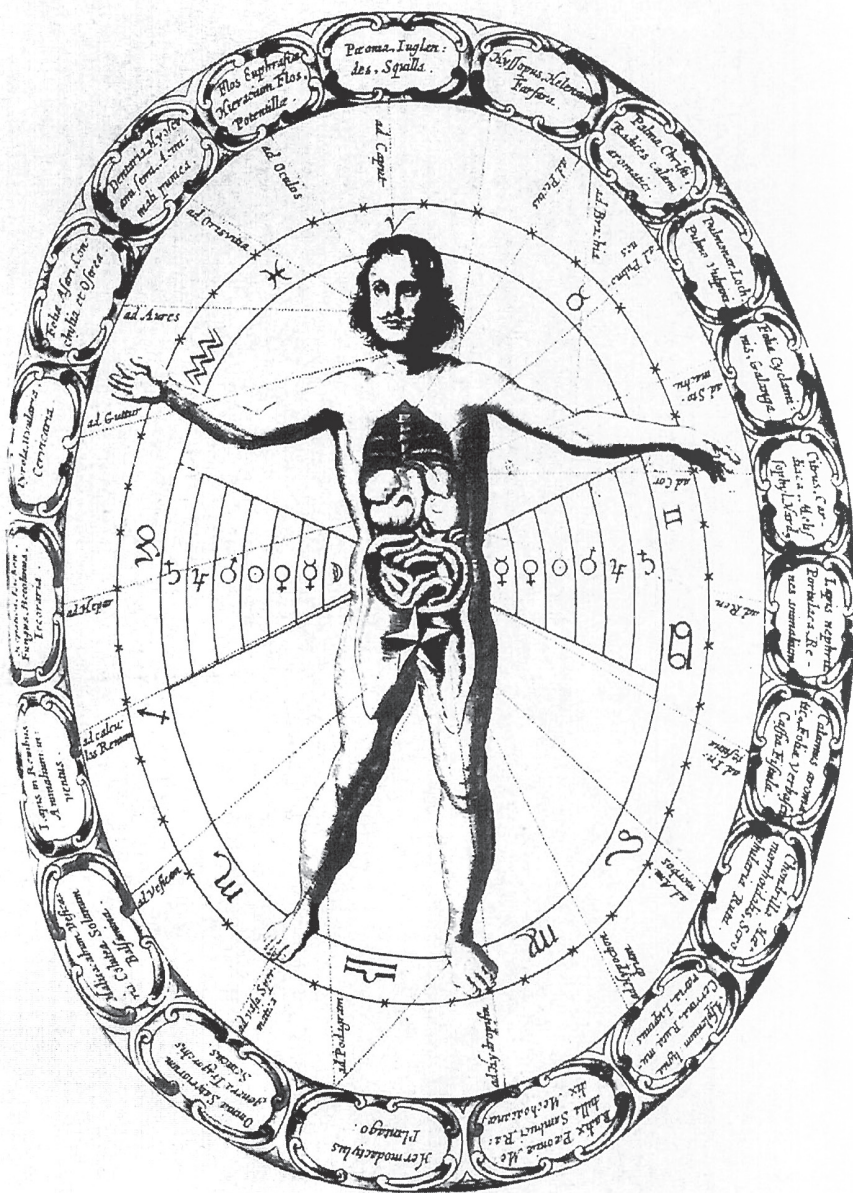
⁹ Recordemos que Ficino no solo no podía, sino que se rehusaba a dejar de lado su credo religioso siendo toda su filosofía inalienable del mismo

¹⁰ Marsilio Ficino se autodenominaba un gran melancólico, habiendo nacido con ascendente Acuario, signo de Saturno, con Saturno en Acuario en el Ascendente y conjunto a Marte. Fue un hombre enfermo, con una salud muy precaria, aún cuando llegó a vivir 66 años, lo hizo casi a punto de perder la vista y en medio de depresiones muy intensas.

definición, si pueden ser representados por los planetas. De esta forma, el Zodíaco y los horóscopos se convirtieron en un sistema de símbolos que conducen a la reflexión sobre la identidad y el libre arbitrio, con miras a templar los daimons y alcanzar un estado anímico armónico. El conocimiento de la influencia astrológica de los planetas sobre los hombres, enfatizó la idea de individuo, pues representó el único espacio/tiempo que correspondía a cada uno.

Como ya mencioné, no sólo tenemos influjos de nacimiento y vida, sino que puede el ser humano “acomodarse” y recibir de todos los astros sus mejores características y beneficios para responder a las exigencias del alma. Algunos de los objetos relacionados con cada planeta tenían obvias propiedades físicas relacionadas con ellos (un tipo de magia natural astrológica que se basaría en las propiedades manifiestas u ocultas de los objetos), otros tenían mitos e historias detrás que los ligaban a los astros. Al interpretar este proceso de “acomodación”, podían entenderse los detalles metafóricos de que se basaba este arte.

En su libro *De Vita*, Ficino habló de la tripartición cósmica del intelecto, el alma y el cuerpo, que ya describí en un apartado anterior. Nuestro filósofo estaba seguro en que parte de la grandeza de los Antiguos radicaba en su capacidad para derivar a los seres divinos hasta el mundo material, asegurando la presencia del Anima Mundi en este estrato, confinándolos a Estatuas y Santuarios: “lugares sagrados”. Ficino siguió este razonamiento al hablar de las imágenes de las estrellas, tan bien conocidas en la Antigüedad, como partícipes de un sistema “mágico” de conexiones, siendo parte del Anima Mundi, con lo que de ellos dependería el orden y las formas de los seres inferiores, los objetos y los animales. Las Ideas perfectas se reflejan en el Anima Mundi y luego se reflejan de nuevo en las formas materiales, el cuerpo del Mundo. La sabiduría de los Antiguos, estribó entonces en su capacidad de manipular el Alma del Mundo a partir de las estrellas. Ficino estaba convencido de que la adecuada manipulación de las conexiones y figuras del lugar donde habitaban las estrellas y que correspondían al Anima Mundi, permitía el manejo de sus formas dependientes en el Mundo corpóreo, de acuerdo al grado de alejamiento del Mundo ideal que presentaran. Es así que el nigromante, el magus y el astrólogo, tenían no sólo el poder, sino el deber de mantener y procurar el equilibrio y la armonía de las conexiones, comunicando las cosas superiores con las inferiores.



Relación entre macrocosmos y microcosmos. Grabado proveniente de Ámsterdam, 1665.

Es a partir de esta idea que Ficino logró explicar una derivación del Anima Mundi ya no sólo en santuarios, sino en talismanes y otros objetos para ayudar a mantener el temple del alma individual por el control del Spiritus de algún planeta que influía distintamente en ellos¹¹. El Spiritus o Espíritu, que existe entre el alma y el cuerpo del Mundo, es el canal por el cual el hombre recibe el influjo de las estrellas, pudiendo ser captado mediante su propio Espíritu y alma en la totalidad del cuerpo del Mundo. “el Spiritus es transportado por el viento, siendo una especie de aire finísimo o calor sutil que es captado por nosotros junto con el Spiritus mundi a través de los rayos del Sol y de Júpiter” (Ficino, citado en Yates, 1983: 88). El Espíritu del Mundo va a constituir no sólo el vehículo del influjo astral, de los daimons, sino también la plataforma de las operaciones mágicas. El Spiritus del Hombre se consideró como “un calor corpóreo que se centra en el cerebro y fluye a través del sistema nervioso (..) es el primer vehículo del alma incorpórea, instrumento de la percepción sensorial, la imaginación y la actividad motora” (Ficino, citado en Walker, 2003: 4. La paráfrasis es mía), parecido al *esprit* de Descartes en el *Tratado de las pasiones*.

Los astros contaron con muchas características, positivas y negativas, que influían de una u otra forma en el Spiritus y la vida del hombre. A continuación, describiré algunas de las particularidades de los más poderosos: el Sol, Venus, Saturno y Júpiter, para tener así una idea más clara de qué y como se representaban estas figuras en el imaginario y de qué manera trascendían a la vida práctica.¹²

4.1 El Sol.

Mantiene la vida, representa la generosidad, el don del cielo; es la fuente Espiritual del fuego del alma. Insufla a los seres vivos nuevas energías y poder para la vida. Se relacionó con los objetos y metales brillantes, como el oro. Representa la fortaleza de cuerpo y alma. Sus rayos se reciben directamente por el cuerpo y hasta el alma. Ficino afirmó que el Sol es todo Espíritu en sí mismo, y de ahí que su poder sea magnánimo. Así como el Sol, el alma y el Espíritu son redondos.

¹¹ Esta teoría ya estaba bien expuesta y estudiada en el *Picatrix*, escrito atribuido a Hermes y traducido por el propio Ficino, quien lo adopta y adapta a su pensamiento.

¹² Para estas descripciones astrales me baso en el texto de Moore, 1990.

Sigue a los árabigos cuando afirma que la materia fundamental del ser humano es el Sol, de ahí la belleza humana, la sutilidad de sus humores, su claridad de pensamiento, agudeza e imaginación.

cualquier cosa formada por piedras y plantas a las que llaman heliotropos debido a que giran hacia donde está el Sol, es solar. También lo son el oro, los dorados, la crisálida, la mirra, el incienso, el musgo, el ámbar, el bálsamo, la miel, el junco aromático, el azafrán, la canela, los áloes y otros materiales aromáticos; Aries, el pollo, el cisne, el león, el escarabajo, el cocodrilo, las personas de piel amarilla; gente con cabello rizado, calvos y magnánimos (Ficino, citado en Moore, 1990: 133).¹³

La carencia de Sol era también muy significativa. La noche era la noche del Espíritu, el hundimiento de la conciencia, aunque un movimiento necesario en el rito armónico de luz y oscuridad.

4.2 Venus.

Planeta relacionado a la vida y al amor. Conservó la caracterización de las dos naturalezas de Venus, dos clases de amor, el *Amor Divinus* y el *Amor Humanus*. La Venus celestial vive en la Mente cósmica, es inmaterial y carece de progenitora (normalmente representada por la Tierra) y por consiguiente no está atendida a las limitaciones de la materia. La Venus terrenal (hija de Júpiter y Juno), vive entre la mente cósmica y el Mundo sublunar (la Luna simboliza al alma), representa la belleza perceptible e imaginable, la fertilidad de la tierra. Participa del cuerpo y del Espíritu, permitiendo el círculo del alma que Ficino tanto admirara. Es húmedo su carácter¹⁴, lo que le hace matriz de vida. El don de Venus es el Espíritu,

¹³ En este abstracto podemos evidenciar que Ficino toma símbolos de varias culturas, hindúes, egipcia, caldea, etc. además de que expone los elementos de una magia simpatética.

¹⁴ Ficino divide a los planetas según su grado de humedad y sequedad. Mercurio y Júpiter son húmedos, y su combinación resulta en la vida social y política interpretada con imaginación e inteligencia. Venus y Luna son aún más húmedas; la Luna en esta combinación abraza los confines inferiores del alma, mientras Venus se vuelve más terrenal y mojada, dando un Mundo oscuro y liviano movido por el placer y la belleza. La combinación más húmeda es la de Mercurio, Venus y Luna, debido a las habilidades interpretativas del primero y su capacidad de comprensión imaginativa.

pero uno de tipo sensual; este puede ser percibido mediante la sensualidad, la sexualidad y el placer, por lo que su prudente dominio es bueno para el alma.

Su humedad parece incompatible con la sequedad solar de la conciencia. Sin embargo, el alma debe aprender a albergar ambos Espíritus, a pesar de su inconjunción. Venus no sólo cuida la vida, sino que modera la gracia humana: templanza. Representa el misterio del sexo, del cuerpo humano y del Mundo, pero no de manera superficial. Sus objetos son el corneolus (mineral que impide las hemorragias, incluso menstruales), el coral; las tortugas y las tórtolas (sexualidad, fertilidad y crecimiento); su metal la plata, y su color el verde.

4.3 Saturno

Asociado invariablemente con la melancolía, Saturno es también uno de los dioses romanos, cuya fiesta se celebra en Diciembre, en el solsticio de invierno. “Sus hijos” son aquellos que se encuentran bajo su influjo, individuos que se dedican a ocupaciones que reflejan el Espíritu de este astro: geómetras, carpinteros, sirvientes, sepultureros, etc. En el Renacimiento, su Espíritu fue considerado como un amalgama entre el Saturno Romano y el Kronos griego, de quienes se derivan sus dos caras, positiva y negativa.

Kronos empezó como un joven rebelde contra su padre, asistiendo la venganza de su madre, Gaia, al tomar una hoz y castrar con ella a su padre, Urano, el Cielo. Urano había ofendido a su esposa al introducir de nuevo en su vientre los hijos que estaba pariendo, causándole gran dolor, naturalmente, y sembrando en ella un sentimiento de odio y deseo de venganza. (...) Al crecer, y volverse padre y rey, el devora a sus hijos por el mismo motivo que antes su padre había violado a su madre: para mantener su ley y orden. Al perder, finalmente, su posición gracias a su esposa Rea, y cuando su hijo Zeus toma el mando del Panteón griego, Kronos es enviado a gobernar el reino de la Edad de Oro (Moore, 1990: 166. La traducción es mía).

De esta manera, Saturno lleva en sí la parte del joven rebelde y del viejo rey celoso de su autoridad. Ficino fue muy claro en lo referente a la actitud a tomar frente a este astro: controlar el fluido de su negativo y a veces dañino dominio,

para luego elevarse por la misma vía hasta el pensamiento más sublime del que es posible el ser humano.

En alquimia, Saturno fue la causa de la depresión, el desgano y la melancolía, relacionado con el *atra bilis* y el plomo, razón del sentimiento de derrota y el sumergimiento en la pesadumbre. Al hallarse en los límites, así como se encuentra Kronos en los confines del Mundo, los hijos de Saturno se encuentran como distantes, dirigidos hacia otra parte que no corresponde a la ubicación corpórea, lejos de la cotidianeidad y el resto del Mundo material: el propio mundo interno que también es capaz de proyectarnos hacia el infinito. Para Ficino, Saturno puede alejarnos del Mundo externo e interno y retornarnos luego hasta lo divino, parte que implica la faceta benévola de este astro. Es la bilis negra la que, en su relación con la tierra, provoca una vuelta desde la periferia hacia el centro, hacia la Verdad, confiriéndole unidad y significando una profunda contemplación.

Ficino resolvió que tanto Mercurio como Saturno se dirigen al estudio, los trabajos de letras y a la ciencia, solo que es debido a la sequedad de Saturno que la vida de aquellos que se hallan bajo su influjo sea tan carente de bríos. Por esta misma razón es que se le consideró como contraparte de Venus, planeta que infunde vida, fertilidad y crecimiento, a diferencia de Saturno, que arrasa con la vida, seca las tierras y condena a la infertilidad, pues le hace falta la humedad que estimularía nuevo crecimiento. Los hijos de Saturno se encuentran en terrenos áridos, faltos de fantasía, aferrados al tedio y los hábitos; Saturno los envuelve como un viejo celoso y conservador que obliga a construir mundos en terrenos acabados, viejos y yermos, impidiendo la movilidad de la cultura. Esta imagen de un viejo huraño y oscuro, que en muchas ocasiones recuerda la imagen de la Parca, también encierra un tesoro al que es difícil de acceder; sólo es posible hacerlo si se temple el alma, acudiendo a Júpiter para contrarrestar los efectos negativos de Saturno, sin evitar que su influjo nos empuje al punto donde el imaginario no sólo se vuelve primordial, sino lo único que nos mantiene en pie.

4.4 Júpiter.

Así como en Saturno se encontró el desvanecimiento de la vida ordinaria, se halló en Júpiter la entrada a lo cotidiano y común. Es el astro de la vida social, de las leyes, el gobierno, la vida civil y todo aquello que ayude a moderar la vida humana. De acuerdo a Ficino, Júpiter es la *Mens* gracias a la cual se producen las cosas en la *seminal ratio*. El hecho de que la vida en el Mundo corpóreo degenere con tanta facilidad en una cuasi-exclusividad de proyectos materiales, se debe a que ha habido una separación entre la *seminal ratio*, que son reflejos de las Ideas divinas, es decir, una separación de la fantasía de la cual son generadas. La *seminal ratio* es también semilla de la fantasía por la cual se forma la imaginación, que a su vez genera nuevas fantasías que alimentan la vida. Sin embargo, un ser que se ha degradado puede volver al “buen camino” y cuidar del alma mediante el uso adecuado de talismanes y otros objetos que reflejen a Júpiter, para revivir de este modo la fantasía y darle tierra fértil a la imaginación, a las fantasías sobre el Mundo, la experiencia y nosotros mismos. Esto puede verse en las distintas tradiciones, mitos, ritos, y todo aquello que conforme el imaginario de una comunidad: la cultura, que da un significado tácito, inmerso en la imagería. Júpiter permite la inteligencia para construir este mundo fantástico, para edificar una cultura y además mantenerla viva; es la forma de tomar las imágenes de lo real como el significado mismo de una forma de vida colectiva. El poder de Júpiter da estabilidad y uniformidad, y su inteligencia y orden son solo evidentes para esferas superiores. No es un conservadurismo seco y árido como el de Saturno, sino la permanencia de significado de las imágenes inherentes a una cultura, que pueden dar frutos a nuevas imágenes y fantasías sin alterar el significado de las anteriores. No se trata de un verdadero movimiento dialéctico, pues esto significaría la negación de una figura anterior. La cultura es en sí una fuente de Espíritu e imaginación, y logra la armonía entre lo espiritual, la fantasía y el cuerpo. Es la vida común la que hace posible la cultura, y sus individuos son su sostén.

Es así que Ficino consideró a Júpiter como fuente del Espíritu humanista. Le tomó como una de las *Tres Gracias*, como hace notar a Lorenzo de Médicis en una carta:

al principio, los poetas entre nosotros imaginaron a las Gracias como tres jóvenes mujeres abrazándose una a la otra. Estas tres son las más poderosas entre los más grandes planetas: Mercurio, con amor, esto es, dispuesto al don de Júpiter, Venus y Febo, compañeros en el circuito celestial con mutuas ventajas. Los nombres de las tres Gracias son: Viridiana (Verde), Lux (luz), y Leticia (júbilo), solapadas por las mismas estrellas. Así dispuestas en los cielos, estas estrellas favorecen especialmente el temperamento humano. Por esta razón son llamadas las Gracias, no de los animales, sino de los humanos. De hecho, no son sirvientes de Venus, sino de Minerva. Cuando oyes que la primera de ellas es Júpiter, no debes pensar en Júpiter solo, sino en Mercurio-Júpiter. Pues Mercurio incita a Júpiter por su vigorosa y acompasada movilidad, así que debes indagar cuidadosamente estas cosas. El Sol hace accesible cada descubrimiento a ti, que estas buscando bajo su luz. Finalmente, Venus adorna cualquier cosa hallada con el más gracioso encanto (...) tanto en el Sol como en Júpiter el calor se torna húmedo, siendo en Júpiter el efecto más moderado cuando en el Sol es poderoso (*Ibid.*: 177).¹⁵

Ficino consideró a Júpiter como la Gracia más importante para los humanos, pues tempera las bajas tendencias del hombre y le otorga tolerancia, haciendo posible la prosperidad de las comunidades. Es tarea de la cultura trabajar tanto en el aspecto material como en el intelectual, con el fin de proteger y fomentar la actividad del alma y la mente.

5. Un mal necesario: la *Melancolía*.

Me parece importante continuar con un análisis más profundo del papel que la Melancolía juega en la tradición que sigue y mantiene Ficino, y que resulta en un aspecto fundamental para el alma en su camino ascendente hacia la contemplación. Según la tradición medica debida a Galeno, existen cuatro humores o temperamentos predominantes en los seres humanos: sanguíneo, colérico, flemático y melancólico. Los sanguíneos son activos, optimistas,

¹⁵ *Leticia* se relaciona con el temperamento que otorgan Júpiter y Mercurio, pues su carácter armónico logra templar los beneficios de los demás planetas, provocando júbilo y bienestar en los seres humanos. Su trabajo posibilita el movimiento de la cultura y el orden social, la inteligencia de la polis y la templanza entre la razón y la pasión.

exitosos, interesados en el mundo externo, buenos gobernantes y negociantes; los coléricos son irritables y propensos a las peleas, igualmente atraídos por los placeres de la vida cotidiana, la jovialidad y la imaginación; los flemáticos son tranquilos y algo letárgicos; y los melancólicos tienden a ser tristes, pobres y serviles. Tenemos entonces que, en su correspondencia con los planetas (cuadro 2), el más desafortunado es el Melancólico-Saturno. Incluso la expresión de su cuerpo denota tristeza, inconformidad. Sus dones y ocupaciones no resultan sobresalientes entre los demás, a pesar de su eficiencia para operaciones matemáticas y geométricas. Posteriormente, la *Melancolía I* (1514) de Durero retrató bien estas características. Tiene en la mano compases para medir y enumerar, una bolsa para contar dinero y alrededor herramientas de artesano. Y a pesar de su tristeza y aparente inmovilidad, algo en esta mujer expresa un esfuerzo más elevado e intelectual.¹⁶ Se sabe que Saturno tenía dos valoraciones, por la cual simbolizaba la más baja parsimonia, hasta el humor grandioso de los genios, pensadores y profetas¹⁷. Al combinarse el furor divino con la bilis negra de la melancolía, el alma es capaz de llegar hasta la más gloriosa contemplación. Sin embargo, la severidad de Saturno puede ser incompatible con la vida, cosa que tampoco es deseable, por lo que Ficino aconsejó templar esta influencia. Tal vez sea por eso que en el cuadro de Durero se muestra una placa con el número divino de Júpiter, lo cual, como nos demuestra posteriormente Cornelio Agrippa en *La filosofía oculta*, suavizaría la dureza de la melancolía saturniana en el trabajo intelectual.¹⁸ Se trata de una melancolía en meditación, casi un trance: en pleno

¹⁶ Para mayor análisis de la imagen de la melancolía en el grabado de Durero, consultar a Yates, 2001.

¹⁷ Teofrasto y Aristóteles ya habían distinguido dos tipos de melancolía: una fría, con las características clásicas negativas de la bilis negra, y otra caliente, que atribuye una labilidad e inestabilidad psíquicas paralelas a la genialidad. Para Alberto Magno, esta bilis caliente o *melancholía fumosa*, permite el movimiento de las imágenes de los Espíritus y su impresión en el Espíritu humano, lo que le confiere al alma una memoria y capacidad analítica inigualables. Es recomendable para esta caracterización ambivalente de la bilis y sus efectos en el alma (Cf. Culiano, 1999).

¹⁸ “La segunda tabla, la de Júpiter, está compuesta por un cuadro multiplicado por sí mismo; contiene dieciséis números particulares, y en cada línea y diagonal, cuatro números que, juntos, totalizan treinta y cuatro, y la suma total de todos los números de esa tabla forma ciento treinta y seis; y los números divinos la presiden con una inteligencia para el bien y un demonio para el mal. De esa tabla se extrae la rúbrica de Júpiter y sus Espíritus; se dice que, si está grabada sobre una lámina de plata que represente a Júpiter potente y dominante, acuerda riquezas, favor, amor, paz y concordia con los hombres, reconcilia a los enemigos, asegura honores, dignidades y consejos; si está grabada sobre coral, impide maleficios” (Agrippa, 2004: 173).



Alberto Durero, *Melancholia I*, 1514.

furor guiado angelicalmente que le ayudará a subir la escalera que le lleve al cielo. Recibe la inspiración de Saturno y de su ángel, siendo registrada esta iluminación por su mano creadora. El intelecto abandona los sentidos y se eleva al alma para contemplar lo divino. En el libro de Klibansky, *Saturno y la melancolía* (2004), se habla de una disposición geométrica de los objetos colocados aparentemente de forma desordenada por la habitación, fenómeno que sugiere la divina verdad de la geometría.

Tenemos entonces que, según la tradición, el melancólico supone una persona más bien depresiva, con falta de ánimo y energía, de vitalidad, no sólo frente a lo corpóreo, sino también en lo referente al pensamiento, la memoria y la introspección. Pareciera que el melancólico fuera incapaz de hacer algo, que su inmovilidad fuese absorbente, y tal vez pudiera sospecharse que por dentro, en un mundo interno, se estuviese suscitando algo, pero nada da indicios de que esto sea certero. Ficino se refirió a la melancolía como un estado pasivo que mueve al interior del alma, hasta lo que algunos llamarían, el “cementerio del alma” (Cf. Moore, 1990: 169). Los cementerios se encuentran por lo general en los límites de los pueblos y ciudades, en la lejanía de la civilidad y la sociabilidad, tierras de Saturno donde las almas son más susceptibles a su influjo. Incluso en alquimia, como ya mencioné antes, se le imaginaba como una figura muy similar a la de la Muerte, o como una tumba, siendo sus hijos los enterradores, que en sus labores rutinarias y solitarias pierden el contacto con el resto del Mundo.

Ficino aconsejó hacer como los antiguos, que se fabricaron una imagen de Saturno esculpida en piedra de zafiro,¹⁹ siendo su forma la de un anciano sentado en una silla o dragón y con la cabeza cubierta por un manto negro, sus manos extendidas sobre la cabeza mientras una de ellas sostiene una hoz. Es la imagen de un hombre viejo, seco, frío y conservador que domina al dragón, imagen de la madre naturaleza. Su cabeza cubierta es el recuerdo de la muerte, el control sobre el pasado y el futuro: un acto de profunda contemplación distante del tiempo y lo concreto. Me parece que esta imagen debe ser considerada, precisamente, por lo que representa. En el capítulo anterior hablábamos de la atracción renacentista por la historia y la Antigüedad, pero en este punto, dicha inclinación adquiere mayor significado, pues va más allá del solo ideal; se trata

¹⁹ Moore hace referencia a esta imagen en *The planets...*, p. 169.

del advenimiento de un pasado que encierra circularidades en la historia personal, la toma de conciencia de una historia que se inicia en tiempos arcaicos.²⁰ Los héroes y los dioses, las formas sociales y políticas, toman forma y significado gracias a estas imágenes; el devenir de la historia se convierte en fuente de significado que no se centra en el individuo aislado, sino en la historia. Creo que Ficino, en su afán de fundamentar mediante un particular estilo astrológico al arte de la memoria, colocó el significado del fin de la contemplación no como una satisfacción intelectual, sino como el logro de un grado máximo de unidad, una visión universal que va más allá de lo terrenal presente y heterogéneo, del tiempo y del espacio. Un estado que por cierto, no es permanente, y es de hecho incompatible con la pulsión de vida, por lo que sólo es posible en los momentos de furor.²¹ La recompensa del alejamiento del mundo concreto y material luego de sumergirse en las oscuras aguas de la melancolía, radicó en la posibilidad perceptible de *trascendencia*. Esta se vuelve mucho más evidente, según Ficino, en el pensamiento claro y distinto de la filosofía, que se aleja en momentos de lo cotidiano para reflexionar en soledad y recogimiento sobre la misma cotidianeidad y lo sublime de lo cual deriva. Es así que la melancolía disminuye en los hombres el gusto por la vida social, provocándoles incluso enfermedades y pesadumbre, pues solo así puede exaltar lo extraordinario desde las profundidades del alma humana. Por ello el melancólico es susceptible de volverse apático, indolente, irreverente y soñoliento, sin consideración alguna para el trato humano; puede ser misántropo, y si se enamora es apasionado y celoso, sentimiento que puede equipararse con el grado de odio que puede llegar a sentir, por lo que también es susceptible de ser vengativo y rencoroso (Culiano, 1999: 81). Sin embargo, el peor riesgo de la falta de energía y vitalidad en cuanto a nuestra condición de seres terrenales y mortales, es el descontrol que puede suscitar, la tristeza y las desventuras que la conciencia sufre. Con la contemplación y la elevación del alma, el cuerpo se acaba, pues como el propio Ficino nos explica en *De Vita* (Ficino,

²⁰ Tal vez la conciencia histórica que después en figuras como Vico y Dilthey se volverían tan fundamentales.

²¹ Para ser más explícita, voy a comparar la experiencia del furor divino con la experiencia estética que describe Schopenhauer. En este tránsito, el sujeto abandona su individualidad, el conocimiento, y se confunde con la unidad, que es la Voluntad, llegando a un momento de plenitud, exento de deseos. Esto es el estado *estético*, una experiencia contemplativa fundamental para Schopenhauer, pues supone la forma más directa de reconocerse con un Mundo desembarazado de multiplicidad y objetivación.

citado en Walker, 2003: 4), el Espíritu de los estudiosos es de especial cuidado al ser utilizado constantemente mientras meditan e imaginan. Se regenera a partir de la parte más espesa de la sangre, tornándola densa, seca y negra. A pesar de esto, la tristeza no es toda sufrimiento y dilapidación, pues sugiere también un llamado para llegar aún más profundo. Sólo a través de la melancolía, el potencial humano puede alcanzar la trascendencia.

6. Música para el alma.

Para preservar la salud del Espíritu frente a los inevitables influjos melancólicos de Saturno, Ficino hizo referencia a un régimen dietario, insistiendo en el vino y los alimentos aromáticos, perfumes, aire, sol y música, teniendo esta un papel principal. Todas las sensaciones son posibles gracias al Espíritu, que alimenta el alma, y de hecho el medio de todos los datos sensibles son alguna clase de Espíritu. Es por ello que existen tres sentidos inferiores (tacto, gusto y olfato) y dos superiores (vista, oído); los primeros no logran transmitir un contenido en imágenes para el alma, a diferencia de lo que pueden conferirnos las formas, los colores, la música y el texto. Sin embargo, sigue siendo la música la que afecta más enteramente al hombre.²² Veamos por qué.

Ficino elaboró una teoría sobre los sentidos basada, como puede suponerse, en el Espíritu del Mundo y el Espíritu del ser humano. Hasta el momento, he venido explicado que tanto el Mundo como el hombre cuentan con un Espíritu. El Mundo, como ya habían observado Platón y Plotino, debe tener un primer instrumento que el alma utilice para transmitirle imágenes y fuerza a su propio cuerpo, proveyendo un canal de influencia de las figuras superiores al mundo terrenal. El Espíritu del Mundo, ubicado entre el alma y el cuerpo del Mundo, a pesar de ser análogo a nuestro Espíritu, no es el mismo. El Espíritu humano se basa en los cuatro distintos humores, que logran la mediación entre el alma y el cuerpo, mientras que el Spiritus Mundi se expresa en la quinta esencia (Walker, 2003: 13),²³ y logra la mediación entre el Anima Mundi y el Corpus Mundi. Este

²² Para este tema recomiendo el capítulo sobre la magia de Ficino en Walker, 2003.

²³ *i. e.* el *aether* aristotélico, que era la sustancia de los cielos, incorruptible; solo que en el caso de la quinta esencia que describe Ficino, esta sustancia cuenta también con los poderes de los otros cuatro elementos, de manera que también participa de los cuerpos terrenales o sub-lunares.

Espíritu cósmico es, según Ficino, “un cuerpo muy sutil; como si no fuese casi cuerpo y casi un alma. Como si no fuese alma y casi cuerpo. Su poder contiene muy poca naturaleza terrenal, pero es acuoso, un poco más aéreo y mayormente incandescente y de naturaleza estelar... lo vivifica todo en todas partes y es causa inmediata de todo movimiento y generación; por ello (Virgilio) dijo: “*Spiritus intus alit...*” (*Idem.*). Este Spiritus atrae al hombre, siendo captado y asimilado por el propio Espíritu o *pneuma*, trabajo que se vuelve mucho más profundo mientras más próspero se encuentre.

El sonido, que es una manifestación del Espíritu del Mundo, afecta directa y más fuertemente al Espíritu debido a la naturaleza de la transmisión, pues lo que en realidad se transmite cuando el oído capta un sonido, es movimiento expresado en el tiempo. Esto difiere abismalmente de la vista, en el sentido de que, a pesar de transmitir también imágenes, estas son estáticas, y las imágenes auditivas tienen un movimiento que les es inherente, pues no podrían existir de otra forma. Según Ficino, escuchar nos pone en contacto directo con el Spiritus Mundi, siendo los movimientos aéreos algo que ocurre también paralelamente en nuestro propio Espíritu, provocando un enlace simultáneo entre el cuerpo y el alma, sin necesidad de mayor movimiento de esta para comprender las imágenes. Música y Espíritu humano son ambos aire en movimiento que fluye en armonía.

Así como Ficino sugirió el uso de talismanes y artilugios “cargados” de los rayos de un planeta particular para obtener así su benevolencia, también consideró importante escuchar y cantar música correspondiente a los planetas y sus ángeles, considerando este método el más efectivo para atraer sus influencias. De esta forma, el ser humano logra vibrar en simpatía con el Espíritu del planeta. Ficino estaba convencido de que cada planeta no solo poseía una cierta vibración particular que expresaba su carácter, sino que de hecho, *era* su carácter, lo que se refiere a una identidad. Y de ahí que solo los planetas benignos, como el Sol, Júpiter, Venus y Mercurio, son poseedores de verdadera música (imágenes en movimiento armónico), mientras que Saturno, Marte y la Luna, sólo cuentan con voces (imágenes en movimiento que tienden a la disonancia).²⁴

²⁴ Ya Kepler desarrollaría posteriormente toda una teoría sobre la armonía de los mundos y la música estelar.

Los *himnos órficos*, bien conocidos por Ficino y traducidos por él mismo, se dirigían en general al Sol, invocando distintos nombres basados en una numerología astrológica que atraía los poderes divinos, por lo que resultaron una suerte de conjuros. Se creía que habían sido escritos por el propio Orfeo (muy anterior a Platón), quien se consideró como un proto-teólogo que había llegado a profetizar la Trinidad (Yates, 1983: 98). Ficino solía interpretar estos himnos con ayuda de una *lira da braccio*, que emitía una música muy simple y armoniosa, dulce, que se pensó como una imagen sonora del eco de las notas emitidas por los astros, la música relacionada con los números de la que tanto hablaba Pitágoras. Se cantaban también himnos a las tres Gracias, lo que nos confirma que esta práctica mágica estaba bien relacionada con la teoría del Espíritu, actuando mediante las imágenes auditivas de la música y la voz, por lo que además, Ficino la calificó de magia puramente natural, no demoníaca.

7. Magia erótica.

Ya hablaba antes de las “conexiones divinas” que mantienen el contacto entre las distintas esferas del cosmos. Señalé también que existen grados de poder que varían y aumentan de forma ascendente entre las distintas jerarquías, y que ese poder se vuelve omnipotente en la unidad, Dios, de la que, finalmente, deriva todo orden, jerarquía y poder. Hay que recordar también que, por su conocimiento, el *magus* es el único capaz de manipular estas conexiones entre las esferas, pues puede actuar sobre los distintos estratos de vínculos, aún cuando no se encuentre en un momento de furor, siendo necesario, por otro lado, que para adquirir el conocimiento de dichos vínculos, en algún momento haya alcanzado su contemplación, que solo es posible en el estado de furor erótico. Para Ficino, toda la fuerza de la magia se basa en el *Eros*, aquél poder o energía que mantiene la unión de las distintas esferas. No hay que confundirle con el Espíritu, que es la vía de comunicación entre cada nivel, sino que se trata de un poder, aquello que les confiere su jerarquía y de que se sustenta todo el orden, por lo que además, tiene un origen directamente divino. Las cosas del Mundo llevan en ellas una similitud, pues todas dependen del Eros. Todas se favorecen mutuamente gracias a este poder, y cada una sufre del sufrimiento del otro. Es por el Eros que tienen un natural acercamiento, y he ahí el fundamento de la magia. El Espíritu del

Mundo es la sustancia donde se producen las operaciones de la magia erótica; el Eros actúa en y gracias al Spiritus Mundi, en las conexiones desde las estrellas hasta la naturaleza más elemental, asegurando la participación y la continuidad en la cadena de seres. La magia erótica se vale del provecho que puede obtener por la continuidad del Espíritu individual y el Espíritu del Mundo, pues el conocimiento de los vínculos apropiados, le permite al mago disponer de la naturaleza, e incluso, de la humanidad.²⁵

La acción mágica se ejerce por un contacto directo de las imágenes ya manipuladas provistas por el Espíritu del Mundo, principalmente imágenes auditivas y visuales, que por su naturaleza superior, van a influir directamente en el Espíritu individual, imprimiendo en la imaginación ciertos afectos de atracción o repulsión. Así, el magus puede introducir vínculos manipulados o incluso falsos en la mente, es la fantasía la que posibilita la entrada de estos “cebos”, pues solo ahí se fijan las imágenes, no en la razón, que se basa en la experiencia. El magus-filósofo no sólo debe ser diestro en este arte de manipulación de vínculos, sino que también debe aprender a discernir él mismo los vínculos falsos de los verdaderos, pues de otro modo es susceptible de convertirse en víctima de otra voluntad.

Así como antes se dijo que Júpiter es la fuente de las razones seminales, vemos ahora que es Venus la fuente del Eros. El Eros es la Belleza en todos los sentidos; está pleno de la templanza venusina: incita, dirige y modera a cada individuo, siendo provisto por la fantasía para entrar por la imaginación y luego elevarse hasta lo cognitivo. Y curiosamente, son los melancólicos los más vulnerables a la atracción de los vínculos, que inician en su grado más corpóreo por la voluptuosidad, pues son estos individuos los que tienen un mayor potencial de fantasía a desarrollar, aunque en sus primeros momentos sean meditados y parsimoniosos. El melancólico seducido por el Eros, es el que tiene mayor capacidad de imaginar todo tipo de placer y goce erótico, aunque, por otro lado, esta tendencia a la especulación y la contemplación los hace más inestables en lo afectivo; el humano melancólico es seducido y seduce en pos de la búsqueda de los vínculos del Eros que le conduzcan hasta la Belleza divina, no subyugado a una pulsión vital, a la propagación de la especie ni a la satisfacción inmediata.

²⁵ Culiario hace un estudio más profundo sobre este tema en *Eros y magia...*

Es así que para Ficino, el Eros se convierte en *copula mundi*, en un hombre-magus-filósofo-amante que aspira a la contemplación y unión con Dios, además de beneficiarse de la afinidad con la naturaleza del cosmos. El Eros, que como ya vimos, por su origen venusino establece orden, templanza y Belleza en el Mundo, es manifestado en estas formas en las obras de arte que terminaban imprimiendo un sello de sensualidad inherente a la vida y al mundo, licitando así por la vista solo una forma de esta sensualidad, pues el Eros, como Venus, también tiene una doble cara. La Belleza y el erotismo de las exaltaciones y furores se separó por una línea muy delgada del rostro de la orgía, la magia demoníaca y, las formas de la sexualidad ilícitas. El orden del cosmos buscado por el magus-filósofo se expresaba en Bondad y Belleza,

belleza de las almas, de los cuerpos y de las voces. La de las almas se conoce por la inteligencia, la de los cuerpos se percibe sólo por los ojos y la de las voces sólo por los oídos (...) En cuanto al deseo que nace de los otros sentidos, el nombre que le conviene no es el de amor, sino el de libido y furia (Ficino, 1994, VI, XV :142).

Así, en su *Comentario*, Ficino define el sentido del Amor, del Eros, y su vínculo con el ojo y el oído, la contemplación, mientras deja para el vulgo los placeres del gusto y el tacto que, en su violencia, son inútiles e intrascendentes al perturbar la tendencia natural de la inteligencia del hombre. Como representante del Renacimiento y sus exaltaciones, Ficino no se deshizo del cuerpo remitiéndose al alma como refugio del entendimiento, sino que encontró la belleza corporal como la piedra de toque de la Bondad y la Belleza divinas, llegando a adoptar incluso una ética basada en las formas del cuerpo, cuya búsqueda de la belleza se volcaría en una búsqueda de Dios.

En el Renacimiento, la Bondad y Belleza verdaderas se percibieron en las imágenes visuales y auditivas, mientras que aquella parte oscura y lunar del amor, se hace presente a través del tacto, donde el diablo y la bruja saciaban su fútil lascivia. Y es que la desfiguración del Eros es condición insuperable de su naturaleza, siendo al mismo tiempo el intermediario entre los hombres y Dios, y la parte perversa y vana. El relato de Eros y Psique vuelve a tomar importancia cuando recordamos que Venus engendró un Amor que dejó de ser ideal, universal y abstracto para materializarse en la pasión de un individuo frente a otro. La

belleza de psique dejó de ser impersonal, divina, para caer en la belleza de quien se sabe amado y en el enamoramiento psíquico de Eros (Cohen, 2003 : 80). Venus continuó siendo un Espíritu, pero ambos, alma y amor, se volvieron terrenales, corporizándose y dejando de ser ideales. La vista y el tacto se volvieron cómplices, convirtiéndoles en voluntad de amor y de pasión.

De esta forma, Ficino incorporó la Belleza a la materialidad, haciendo al hombre partícipe de la creación, iluminado por la divinidad, con lo que puso en sus manos su propio destino. Sólo por el arbitrio del hombre, aseguró Ficino, es que este se asemeja a Dios. Se trató de una nueva actitud del hombre en el cosmos, la visión de una red de fuerzas mágicas con las que el hombre es libre de operar y que muchos consideraron como el primer paso para el surgimiento de la ciencia. Ficino retomó casi íntegra esta idea del *Corpus Hermeticum* traducido por él mismo. En el *Pimander*, se halla un relato de la creación que a simple vista pareciera analogar al Génesis cristiano, pero difiere abismalmente de él cuando habla de la creación del Hombre. Según este texto, atribuido a Hermes, el segundo acto creador del Verbo, luego de la luz y de los elementos, es la creación de los Cielos, de los Siete Gobernadores o Siete Planetas. Después, tras la creación del hombre, resultó que éste, al contemplar la maravilla de la creación, tuvo la necesidad natural de también crear, teniendo permiso de su creador para ello. Es así que el hombre se torna también un creador, teniendo plenos poderes, pues además del don divino, recibió los dones de los Siete Gobernadores.

Está también el caso del Adán judeo-cristiano, quien tenía pleno dominio sobre las demás criaturas, pero que al pretender obtener el conocimiento que era propio de la divinidad, fue expulsado del paraíso, con la salvedad de tener la posibilidad de regresar a él. El Adán del *Poimandres*, a pesar de sufrir la misma suerte, logra después regresar y recobrar su dominio sobre los elementos y el Mundo, pues es un poder que le resultaba original, inherente a su naturaleza. Al recobrar el dominio, logró obtener entendimiento del Todo y sus conexiones, con lo que resulta que el hombre se regenera y alcanza mayor poder gracias al buen uso de la magia celestial y al don conferido por los siete Gobernantes, los cuales le ponen en contacto directo con los elementos y las esferas celestiales. De aquí Ficino toma que el hombre es libre y susceptible por su alma al amor divino, la contemplación, aunque por su vital corporeidad, es también susceptible de la pasión y la carnalidad terrenal. La dualidad del Eros radica en ese ir y venir inherente a la libertad humana, donde por un *apetitus naturalis* indisoluble, el

hombre se inclina hacia el amor/bien, es decir, hacia su Creador. Ficino consideró al amor por otro ser humano simplemente como una preparación para el amor a Dios, que constituye la meta real y el verdadero contenido del deseo humano, que se vuelve hacia las personas y cosas por el esplendor reflejado de la Bondad y Belleza divinas manifestadas en ellas. El amor de Dios por sus criaturas no es más que el Eros proyectado en circularidad. La razón del ser humano para amar a Dios, es la tendencia radical de todas las criaturas de retornar a su fuente, tendencia que se expresa como el deseo de disfrutar de la Belleza/Bondad divinas, fin que, mientras sea perseguido, significa el perfeccionamiento de la propia alma. De esta forma, el amor y la amistad verdaderos siempre son mutuos, una comunión fundada en lo que es esencial al hombre, es decir, en el amor original por Dios. Nunca hay sólo dos amigos o dos amantes, sino tres: dos seres humanos y Dios, pues sólo él es el lazo indisoluble y guardián perpetuo de toda amistad verdadera. En el caso de las amantes, tenemos que el amante busca transformarse a sí mismo en el ideal dentro del otro. Se trata de una especie de muerte voluntaria, pues al alienar el pensamiento con la imagen del amado, el amante pierde la conciencia de sí mismo, no existe más en sí, existe en el otro, muriendo para sí mismo. Es una entrega voluntaria al ser amado el centro del amor humano, una entrega que debiera ser mutua, pues el alma que se pierde debe encontrar un receptor para poder seguir existiendo. Si esto no sucede así, si no hay reciprocidad, entonces no se trata de amor verdadero.

Me parece importante comentar que *De Amore*, se publicó en 1484, dos años antes de la publicación del *Martillo de las Brujas*. Es evidente que se buscaba acabar con esta dualidad perniciosa, con el desbordamiento del Eros degradado por la inmediatez del tacto y el deseo desenfrenado que impiden el alcance de la contemplación divina. Ficino ya veía esto desde mucho antes, y fue por ello que, como médico astrólogo, introdujo el elemento de la sangre y el *atra bilis* para transformar, desde la medicina, la astrología y la magia, la figura de de una melancolía seca, negra y pálida en el rostro del genial artista, del filósofo y del místico iluminado. Saturno vendrá a salvarlo de este Amor que no es sólo perturbación de la sangre, sino éxtasis y contemplación del divino rostro. Saturno se convirtió en el dios que regula el desdoblamiento más radical del Eros en sus dos facetas, pues pasó de convertirse de una bilis negra y maligna a una dignificación del trabajo intelectual y artístico. La melancolía resultó una enfermedad de la

sangre y a la vez la alienación del alma que busca la comunión con Dios. Sin embargo, de nuevo se presentaron las ambigüedades, y ya sabemos que así como la melancolía puede conducir a lo más sublime, también es capaz de arrastrar a la destrucción. Se trata entonces de un Eros melancólico que contiene en su interior a la santa y a la bruja, al místico y al pervertido, a la contemplación divina y a la vorágine de pasiones. La enfermedad erótica llevaría al furor, definido en el *Fedro* como una alienación de la mente que conduce o a las enfermedades humanas de la locura o a Dios, es decir, el furor Divino.

8. Talismanes y arte de la memoria.

En el *De Vita*, Ficino expuso meticulosamente distintas observaciones sobre los diferentes talismanes naturales y hechizos, así como de las fuerzas astrológicas que operan sobre ellos. Hizo particular hincapié en aquellos amuletos destinados a la buena salud y a la armonía del cuerpo y el alma, afirmando que, siguiendo a Santo Tomás, los talismanes no obtienen sus poderes de imágenes e idolatría, sino del material de que se hallan contruidos. El principio mágico de los talismanes se fundamenta en el *Spiritus Mundi*, que además de poderse captar por el propio Espíritu y por sus asociaciones fantásticas con plantas, metales y otros objetos, también pueden obtenerse sus beneficios mediante amuletos vinculados con las fuerzas superiores de los astros, que finalmente son cuerpos naturales, y si se quiere, invocados en una forma parecida a la invocación demoníaca, en cuanto a daimons, términos en los cuales se trataría sólo de ángeles planetarios.

Para Ficino, es posible construir una forma universal talismánica que concentre en ella toda la armonía de que el universo es capaz, de forma que el orden del cosmos pudiera ser manipulado. Sería lógico que una forma así pudiera utilizarse para obtener los múltiples beneficios que la naturaleza esté dispuesta a otorgar. Sin embargo, y si hemos seguido adecuadamente a Ficino, tal poder y conocimiento no tienen el fin de hacer a cada hombre un dios que controle el universo a su voluntad, sino que busque el reestablecimiento del equilibrio de fuerzas y la armonía de las conexiones divinas, evitando así la degeneración extrema de las cosas de la tierra, incluidos el hombre y su alma. Si se ve desde otra perspectiva, se trata de una exaltación lógica de la fantasía para mantener vivo el asombro y el conocimiento mediante un arte de la memoria, como veremos. Pero

siguiendo con la exposición de Ficino, esta imagen universal sería construida combinando cobre, oro y plata, los metales correspondientes a las tres Gracias, debiendo ser fabricadas al inicio de la casa de Aries, deteniéndose el proceso en sábado, dedicado a Saturno. Asimismo, debería quedar concluida la obra en día Venus, para que se llene y represente su absoluta belleza. Deberán utilizarse los tres colores universales consagrados a las tres Gracias: verde, dorado y azul, lo que atraerá los influjos del Sol, Júpiter y Venus, poderes saludables, vivificantes y antisaturnianos.²⁶ Este objeto podrá ser usado o colocado en cualquier lugar donde sea visible, de preferencia de cierta manera que simule los movimientos de las esferas. Esta “figura del Mundo” sería construida con el fin de ayudar a la meditación y servir de mediación para el alma, buscando influir al mundo material y sensible mediante aproximaciones favorables de las imágenes celestiales que permitan atraer su benévola armonía y mantener alejada la desfavorable fortuna.

Sin embargo, no es esta la única figura de elaboración humana que buscó en aquél tiempo, reunir en una sola pieza los rayos benéficos de los astros. Está por ejemplo, el fresco de *La Primavera* del tan influido Botticelli, que además de contener una simbología que evoca conjuraciones de la magia astrológica, es también básicamente funcional al relacionarse con ciertos conocimientos sobre la representación del Mundo, mediante lo cual se llega a la toma de cierto grado de control sobre el influjo astral. Tales figuras y formas fueron creadas no tanto para ser admiradas como meditadas. El hombre que contempla el orden y la constitución de los colores, al salir al mundo está preparado para observar y captar el Espíritu de cada objeto e integrarlo en un todo ordenado gracias a la idea de unidad superior que ya ha captado dentro de sí. Se fundamenta así la memoria en las imágenes celestes, el Alma del Mundo, a fin de unificar y organizar las formas individuadas del mundo y todos los contenidos de la memoria. Y de esta forma Ficino, como hombre de su tiempo, no podía dejar de lado el proyecto humanista de la nueva paideia: afirmó que los jóvenes deberían disponer desde muy temprana edad de su parte Luna y Tierra, es decir, su alma y cuerpo, en una línea que les guiara por caminos paralelos a los de Saturno, lejos de Marte y su fatal influjo, con el fin de aprender a captar los dones de las tres Gracias en su preparación del cuidado del alma. Sin embargo, esto no significaría apartarse abismalmente de Saturno, sólo mediarlo, para que llegado el momento, los iluminara con su virtud hacia la contemplación.

²⁶ Descripción tomada de Yates, 1983: 65.

El mundo de la fantasía y las imágenes, el alimento del alma y la memoria, resultó fundamental en el pensamiento de Ficino por asociar los efectos particulares de los planetas a símbolos e imágenes, analogías y metáforas, que al ser conocidas por la mente humana, pueden también ser controladas. Con la imaginación, Ficino utilizó uno de los recursos mejores del arte de la memoria: al mantener en la mente las cualidades de los planetas y conociendo las esferas que regulan a cada uno, así como las imágenes, los objetos, la música relacionados a ellos, es posible organizar la vida en pos de una armonía anímica, dándole un orden que viene justamente de la fantasía y la imaginación (donde también se incluye un orden geométrico y matemático), muy lejos del abstracto e inmediato orden del concepto. Este orden confiere unidad a lo heterogéneo, un paso a lo sagrado, que nos devela los secretos de la naturaleza envueltos en el imaginario arcano del mito y el rito. Se trata de secretos que no se suponía permanecieran ocultos al ser humano, sino que las imágenes y metáforas deberían preservar adecuadamente la integridad de su contenido para el entendimiento humano en cualquier lugar o época. De esta forma, es solo el alma, como memoria e imaginación, la única llave para acceder a ellos y de esta manera, trascender como seres humanos en la tierra y como almas racionales en las esferas superiores.

Conocer lo que hoy podría llamarse, con sus respectivas distancias, la “carta astral”, es decir, la posición de los astros en la fecha y hora de nuestro nacimiento, enfatiza la idea de individuo, del único espacio y tiempo que le pertenece a una sola persona, y de su identidad personal. Además del daimon particular, hace mucho más evidente la idea de individualidad única. El problema fue, y lo es más hoy en día, que el alma puede confundirse y perderse; en lugar de utilizar la astrología como un arte de la memoria; la gente hoy “cree” en la astrología, sacándola del contexto del arte y de la metáfora. Se toman entonces decisiones conforme a la alineación planetaria, sustituyendo el libre arbitrio por una determinación inalterable que de hecho mata la fantasía, no se activa la creatividad ni la imaginación, sino que se utiliza este aparente determinismo para prosperar en la vida física, con lo que desaparece el ejercicio mediador del alma, que se mantiene entonces dormida; no hay trascendencia. La astrología buscó en un principio, y en pocas palabras, hacernos conscientes de que lo que hacemos es lo que obtenemos. Si nos enfrentamos al mundo, a la vida social, la cultura y a nosotros mismos con una conciencia del alma fundamentada en un arte de la memoria que nos hace conscientes de la historia mediante imágenes, entonces el

alma se estará nutriendo de las “suertes mágicas” que realizamos día a día. Hoy, las culturas están lejos de este estado de entendimiento y armonía, por lo que, mientras el alma permanezca dormida en sus laureles, habrá dolor y sufrimiento por la sola idea de la separación de la mente y el cuerpo.

9. ¿Magia demoníaca?

No puede afirmarse sin mayor recelo, que Ficino haya abrazado la magia demoníaca, considerando que, a pesar de sus fuentes, no toda la magia antigua era maldita, como lo muestra el caso de Hermes Trismegisto. Para Ficino era evidente que el poder de Hermes provenía del propio Mundo, de la comprensión del orden gradual del Todo y de sus conexiones, conocimiento por el cual el mago neoplatónico renacentista era capaz de conectar las cosas inferiores con las superiores.

A pesar de sus precauciones, Ficino no logró evitar ciertos cuestionamientos que surgieron con mayor tensión al tratarse de un sacerdote y médico. Ficino se defendió argumentando que en la Antigüedad, los sacerdotes ejercían la función religiosa de manera paralela a la medicina y las ciencias del cielo, llegando a apuntar que el propio Cristo poseía estos conocimientos, por lo que resultaba una especie de médico. Hacía hincapié en las ya tradicionales divisiones de la magia de su tiempo, es decir, rechazaba la existencia de una magia demoníaca, no natural e ilícita, mientras defendía la magia y filosofía naturales, útiles y necesarias, declarando que a estas últimas prácticas pertenecían sus conocimientos y habilidades. Sin embargo, Ficino no profundizó demasiado en el tema, pues estaba consciente de que no sólo había continuidad, sino evidentes paralelismos entre la magia popular y la magia culta, ya que en realidad, y fuera de ornamentos elitistas y fatuos, se utilizaban los mismos métodos, derivaban de las mismas tradiciones y recurrían a las mismas invocaciones que, de una u otra forma, apelaban a los mismos Espíritus o daimons, disfrazados de ángeles y fuerzas divinas. A pesar de que Ficino intentó limitarse al solo empleo de sustancias elementales y al estudio de las relaciones de éstas con las estrellas, no pudo evitar a los daimon astrales, pues en ellos radica el *Spiritus Mundi*. A esto, Ficino abogó que se trataba de la intervención de un Espíritu impersonal, no de uno personal, con voluntad o intención moral que se posesionara del alma humana

actuando directamente sobre su arbitrio. Pero Ficino no sólo estaba convencido de la existencia de daimons buenos y malignos asociados con los planetas, sino de que eran capaces de influir en el hombre. Para Ficino, los daimons son como humanos sin un cuerpo terrenal, viven en esferas celestiales, transmitiendo las influencias de los astros. Es debido a su carácter alma/Espíritu que pueden actuar tanto en el alma del hombre como en su Espíritu, y gracias a que son medios para la influencia planetaria, los consideró paralelos al Spiritus Mundi y al Ánima Mundi, en los cuales no hay una intencionalidad, a diferencia de los daimons, que son seres diferenciados y personales.

No creo que nuestro filósofo florentino haya elegido evocar este tipo de magia demoníaca, es decir, apelar a daimons malignos para la manipulación de otros seres. Sin embargo, pudo haber sucedido que esto fuese inevitable, pues si la magia de Ficino se dirigía a los buenos “*jinni*”, es decir, a los ángeles, con el fin de elevarse a la parte más sublime, tenemos que Ficino actuaba conforme a una religión pagana, un cuasi-politeísmo que el catolicismo no podía admitir, pues aún cuando se limitara a ciertos ángeles, no se les podría dirigir las conjuraciones necesarias para recibir sus favores, y los malos Espíritus estarían siempre al asecho, buscando la oportunidad de engañar a los hombres y someterlos a su voluntad. ¿Cómo podría la magia natural de Ficino ser compatible con el cristianismo si no podía librarse de cualquier tipo de daimon? Cualquier efecto planetario debía ser causado por un daimon. La única forma de que esto no fuese así, es que no se utilizaran conjuraciones, figuras e imágenes que pudieran atraer y ser comprendidas por otros seres. Pero esto era inevitable, *i. e.* el propio Ficino llega a afirmar que los himnos órficos van dirigidos a un daimon particular.

Sin embargo, Ficino supo sortear estos inconvenientes, con lo que su magia culta no sólo fue avalada por una filosofía natural, sino por un respaldo teológico y humanista que le dieron la fortaleza necesaria para sobrevivir a la hoguera. La “mala magia” derivaba de la fabulosa y popular idolatría de la superstición, no de la natural y filosófica magia que él mismo proponía y que terminó por constituir una religión en sí misma, con sus propios mitos, ritos, cosmovisión, etc. Era una religión del Mundo. Walker, en su libro *Spiritual and demonic magic*, hace un comentario que me parece bastante acertado al respecto:

Si intentáramos ver a Ficino nutriendo su propio Espíritu e intentando tornarlo más celestial, veremos que hace algo más que dar un simple consejo médico y astrológico. Veríamos un cuadro como el que sigue: se encuentra tocando una lira da braccio, decorada con un grabado de Orfeo, animales, árboles y rocas, cantando un himno órfico al Sol; está quemando incienso y bebiendo vino, tal vez contemplando un amuleto o un fresco; es un día soleado, y por la noche, representa al Sol con el fuego (Walker, 2003: 30).

Esta imagen me parece el cuadro perfecto de un rito religioso más que de una práctica mágica. Además, para agregarle otro ingrediente religioso, una de las principales ideas que tomó Ficino de la tradición, fue la idea de la *transubstanciación*, que constituyó la prueba de que la Iglesia contaba ya con su propia magia y no había cabida para ninguna más. El esfuerzo realizado por diferenciar la práctica mágica secular de los rituales cristianos, fue muchas veces infructuoso, pues ambas prácticas se perfilaban como las dos caras de la transubstanciación. Ficino, igual que antes, se encontró en una posición peligrosa, sin saber con certeza cómo enfrentarse, llegó incluso a afirmar que la consagración es el mejor ejemplo del poder mágico que pueden tener las palabras.

Es casi seguro que la magia de Ficino se dirigió a los daimons benignos de los planetas, aunque no podría afirmarse de la misma forma que, siguiendo los propios parámetros de la astrología y la jerarquía universal, lograra evadir por completo la presencia y posible intervención de otros daimons. Propuso una práctica mágica no demoníaca, en el sentido de que la intención de la invocación a los Espíritus no se enfocaba a fuerzas malignas y demoníacas, valiéndose del Spiritus Mundi y el Espíritu humano, siendo esta magia espiritual y natural la única que podía practicar y recomendar abiertamente, asegurando además de su propio bienestar, que la magia “daimoniaca” no sobrepasara el pequeño círculo de la aristocracia intelectual, pues esto la desfiguraría en idolatría e ignorancia. Estaba consciente de su peligrosidad, y tenía muchas dudas, por lo que su proceder se debió, más que a la prudencia, al temor. Es por ello que me atrevo a asegurar que Ficino no se encontraba del todo en contra de la magia baja, y mucho menos

que apoyara la persecución sistemática de brujas, pero su prudente discurso y cuidadoso proceder contribuyeron directamente en el discurso legitimador de esta cacería violenta que terminó por confinar ciertas prácticas y saberes en el ámbito de lo prohibido, lo secreto y lo perverso, convirtiéndose él mismo en víctima y victimario, aunque no de forma mortífera, de la cruenta circunstancia que obligó a muchos a permanecer en la sombra de la clandestinidad y la negación.



Capítulo III



ico della Mirandola y la magia iluminada
por el espíritu cabalista.

1. Pico della Mirandola, el “Príncipe de la Concordia”.

Giovanni Pico della Mirandola, considerado por Garín como el “fénix de su tiempo”, nació en 1463.²⁷ A diferencia de Ficino, Pico tuvo una educación primordialmente escolástica en las universidades de Padua y París. Su trabajo fue más el de un director cuya fortuna le permitió la búsqueda ilimitada de códices y colaboración de estudiosos, sin tener otro objetivo que el descubrimiento docto. Fue recogiendo libros y personajes, descubriendo el gremio de la nueva cultura consolidada fuera de las universidades. Su esfuerzo conciliador le llevó a intentar conservar los logros del pasado para sentarlo en un marco cultural actual y bajo los preceptos de la razón. Aunque su lado humanista exigía en sus contemporáneos valores civiles, morales e intelectuales, estaba convencido de que el filósofo no debe buscar habitar los jardincillos de las musas, sino la famosa caverna en la que se oculta la verdad (Garin, 1981: 177). Su intención no fue ser original o único, pues esta idea estaría en contradicción con la verdad que inspiró su pensamiento: él entendió la filosofía como *philosophia perennis*, es decir, como la revelación de una verdad perdurable e inmutable, convencido de que la verdad ha existido desde tiempo inmemorial. Así, como el “Príncipe de la Concordia”, lo fascinante de Pico no fue que haya ampliado la historia de la filosofía, sino cómo la hizo manifiesta y vigente.

Pico della Mirandola compartía con Ficino la creencia en una continua tradición de sabiduría espiritual que corría por las enseñanzas de los sabios antiguos. De hecho, adoptó un universalismo filosófico y religioso más profundo que Ficino, pues pensaba que todas las religiones contenían alguna verdad que sólo se hallaría al estudiar los escritos de los hombres sabios para luego destilar un corpus de doctrinas comunes que cimentara la concordia entre todas las religiones y filosofías. Pico estudió hebreo, latín y griego, lo que se ve bien reflejado en sus Novecientas tesis, las cuales se basaron en las fuentes más diversas, desde Hermes Trismegistus, Orfeo, Platón, Aristóteles y los filósofos helenistas, hasta pensadores árabes, latinos y cabalistas. Es claro que en estas tesis hay un sincretismo muy particular, pues la pretensión de Pico fue encontrar el fundamento para la paz y concordia universales, siendo las últimas verdades

²⁷ Se dice que al momento de su nacimiento, un globo de fuego apareció en la alcoba de su madre (Garin, 1981: 7).

idénticas a aquellas profesadas por la cristiandad. No era pues su deseo el reflejar en sus tesis un conocimiento innovador, sino demostrar que los fundamentos en que pensaron estos hombres se remitían a una genuina participación de la verdad filosófica, una verdad universal donde todos tenían voz, una empresa comparada al esfuerzo con que siglos más tarde, Hegel se enfrentara a la heterogeneidad de la historia de la filosofía.

Para Pico, los principios fundamentales de cualquier sistema o pensamiento filosófico, representaron un aspecto fundamental de esa verdad universal, resultando muchas de ellas afirmaciones ciertas, lo que no significa que no estuviesen aparejadas a numerosos errores y confusiones, pero que, desde cierta perspectiva, podían ser reconocidas y reafirmadas desde un criterio unificador bien enfocado. En 1486 Pico ofreció sostener un debate público de sus Novecientas tesis, que fueron la conjunción de todas las filosofías y que él mismo ofrecía para ser discutidas, defendidas y comprobadas en público, con el fin de demostrar que toda sapiencia es reconciliable. Para ello, invitó a los más relevantes eruditos europeos, pagando incluso el desplazamiento de aquellos que vivían lejos. Este debate nunca tuvo lugar y fue acusado por Roma de herejía, lo que le llevó a desertar a Francia y luego regresar por intercesión de los Médicis.

El Conde della Mirandola expresó repetidamente que intentó en lo posible mantenerse al margen de cualquier línea de pensamiento o escuela, recogiendo de cada vertiente lo que consideró más conforme a esta empresa de la concordia, haciendo que cada una contribuyese en algo. Reitero que este sincretismo es comparable al de Ficino, con la salvedad de que Pico se atrevió a ir más lejos al realizar una síntesis mucho más amplia y profunda, dándole una importancia cardinal a dos elementos en que Ficino no había reparado: Aristóteles y los cabalistas judíos. En Pico, el uso de la cábala, como se verá en el siguiente apartado, a diferencia de gran parte de sus contemporáneos, no se limitó a una simple apología de las Sagradas Escrituras por medio de la aceptación de algunas teorías y prácticas mágicas aisladas. Nuestro pensador llegó a afirmar con seguridad que los escritos cabalistas se remontaban a una tradición arcaica, incluso antes de los años de Moisés, con lo que dio a la cábala una fuerte autoridad bíblica, semejante la que Ficino daba a Hermes y Zoroastro -y que, por supuesto, Pico también suponía-, intentando demostrar que esta tradición concordaba ampliamente con la teología cristiana y que podía interpretarse como profecía y confirmación de la misma.

Un punto importante en el pensamiento unificador de Pico, es la concordancia básica entre el pensamiento de Platón y Aristóteles, inclinación que le valió el título de “Príncipe de la Concordia”. La idea que defendió, fue que la diferencia entre estos dos grandes filósofos, en apariencia contrarios, era más bien de tipo gradual (Kristeller, 1974: 88). Pero entonces, ¿qué era lo que Platón quería decir?, ¿era lo mismo que dijo Aristóteles?, ¿y este a qué se refería? Pico intentó desentramar esta situación en su libro *De ente et uno*, donde la cuestión central es si el ser y la unidad son coexistentes como sostuvo Aristóteles en el libro x de la Metafísica, o si la unidad tiene una difusión más amplia que el ser, en un principio metafísico más elevado, como afirmó Platón. Pico dio varios argumentos para sostener que en realidad no se trataba de opiniones opuestas, llamando la atención la distinción que hizo entre el ser en sí y el ser participado, tesis con la que le fue posible sustentar que Dios es idéntico con el ser en sentido aristotélico, pero que está sobre el ser en el sentido platónico. Como es de pensarse, esta concordia levantó polémica y Pico fue atacado tanto por aristotélicos como por platónicos y neoplatónicos.

La interpretación alegórica de Pico de los mitos griegos fue crucial para el desarrollo de su pensamiento. Esta interpretación ya había sido bastante desarrollada en la época helenista por los estoicos y retomada luego por los neoplatónicos en su afán de encontrar la reconciliación filosófica. Pero la originalidad de Pico fue aguda intención de construir un sistema detallado de la teología implícita en los mitos de los poetas antiguos, con lo que demostraría que estos, presos del “furor” divino tan enaltecido por Ficino, participaron también de la verdad única.

2. La dignidad del hombre.

En su trabajo más famoso, la *Oratio hominis dignitate* o *Discurso sobre la dignidad del hombre*, publicado en 1496, Pico expuso una defensa a sus tesis, que por su peculiar forma de expresar la naturaleza humana, tan distinta de las maneras de los humanistas predecesores, resultó de vital trascendencia. Fundamentó esta apología a sus tesis en dos puntos: en primer lugar, la contribución de éstas al programa de los *studia humanitatis*. Como Ficino, le dio un marco metafísico a

su teoría al asignarle al alma humana un papel central y privilegiado, colocándole como nexo entre el mundo inteligible y lo corpóreo. Pero Pico fue más allá, pues su segunda defensa, basada en parte en la primera, colocó el acento no sólo en el alma humana, sino en la inherente y especial libertad que situó al hombre fuera de la jerarquía universal descrita por Ficino. Pico explicó, siguiendo a Aristóteles, que la naturaleza de cualquier objeto determina siempre lo que es, dándole intraspasables límites. Desde esta perspectiva, el que Ficino haya colocado a la humanidad en un punto específico dentro de un orden jerárquico, pareciera entonces determinista, pues el hombre, a pesar de contar con cuerpo y alma, al estar situado al medio de esta cadena de seres, resulta coartado: su potencial se limita entonces por su naturaleza, no hay una total libertad, y esa fue precisamente la apuesta de Pico. Para el hombre no hay determinación, y a manera de sustento, propuso una narrativa cuasi-hipotética de la creación, donde primero, Dios creó la naturaleza de todas las cosas, espirituales y materiales, de manera que quedase conformado el perfecto universo. Y sólo entonces creó al hombre, cuando la jerarquía universal ya estaba completa y todas las posibles naturalezas ya estaban dadas, dándole al hombre un lugar inespecífico y ninguna naturaleza definida.

Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mi prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del Mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmases en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas. (Pico, 2004:14)

Si bien el hombre participa en la jerarquía al conectar las cosas más materiales con las más espirituales, no es parte de ella, y en lugar de un locus específico, el ser humano recibió la libertad, la posibilidad de elegir su propia naturaleza. El

hombre que bien elija cultivar su parte espiritual, se volverá espiritual, dice Pico; de otro modo, el hombre que no elija sabiamente seguirá sus impulsos básicos hasta convertirse en bestia. La naturaleza humana radica en no tener una naturaleza específica que determine en qué se convertirá, como en lo principios aristotélicos de la metafísica. Por su elección, el hombre se crea sí mismo, y esta es una condición que comparte sólo con Dios, pues está creado a su imagen y semejanza como ninguna otra criatura. Así, donde Dios estuvo antes en el centro, se encontró entonces al hombre. Y si se es libre de elegir, sólo hay un fin qué perseguir: buscar lo celestial que está por encima del Mundo y con ello en nada envidiará el hombre a los ángeles. Al hacer a un lado todo lo físico, alcanzaría la pura espiritualidad y hallaría la paz del cielo cuando tal vez estuviese aún en la tierra. Pico estaba totalmente convencido de que la dignidad humana sólo puede encontrarse en la búsqueda del estado de bienaventuranza que implica una aproximación a Dios, es por ello que en la *Oratio*, la dignidad se menciona sólo en conexión a una unión mística con lo divino, contrastando la inmóvil perfección divina que descansa en sí misma -en la que la Edad Media y la mayoría de los humanistas creían- con la grandeza de lo que es mudable y cambiadizo, el camaleón que es el hombre.

Muchas religiones ya consideraban esta posibilidad. El mismo Sócrates en el Fedro lo hizo, al referirse a las manías o furores. Y para Pico, es la filosofía la única que logrará desentrañar las afirmaciones que llevan a ese fin. El ser humano, en su libertad, tiene la opción de utilizar su libre arbitrio para elevarse a Dios.

Es importante recordar que esta concepción de la naturaleza humana fue una amalgama especial de la filosofía neoplatónica y aristotélica, y no puede equipararse a la noción que imperaba en la época. La concepción de Pico della Mirandola pareció no dar cabida a la necesidad de la acción de la Providencia, ni de un salvador crucificado y resucitado; se presentó como una idea casi totalmente pagana, aspecto que no pasó desapercibido por la iglesia católica. Sin embargo, Pico siguió firme en su convicción de que sólo la libertad es la que hace al hombre capaz de ocupar a su elección cualquier grado de la jerarquía, ordenando él mismo los recovecos de la naturaleza, idea que explicó más detalladamente en el *Heptaplus*, donde situó al hombre de nuevo fuera de la jerarquía de los tres Mundos: el angélico, el celestial y el elemental. Esta idea de una libertad e indeterminación humana fue la que fundamentó el ataque que luego realizaría en contra de la astrología, pues el Conde della Mirandola afirmó que las estrellas

sólo actúan sobre la esfera sublunar por sus efectos de luz y calor, y no a través de ninguna cualidad oculta que el pensamiento del hombre les atribuyese. Esto no significó que Pico haya sido guiado muy lejos de la cosmología que imperaba en las mentes de la mayoría de sus colegas y amigos, pues es sabido que, desde una posición protegida por razones casi describibles como científicas y de justificaciones teológicas, aceptaba y practicaba la magia natural. Su principal argumento fue, de hecho, muy aristotélico, pues afirmó que debido a que las estrellas son cuerpo y los seres humanos somos en gran parte Espíritu, no puede un ser material e inferior actuar sobre uno superior y restringir su libertad.

Fue en *De Ente et Uno* que Pico dio una amplia explicación acerca de que Dios es toda oscuridad, y que sólo el conocimiento filosófico puede llevar a él, aunque hasta cierto punto, pues desde ese sitio la religión es la única capaz de guiar hasta el final. Esto muestra una marcada diferencia con el pensamiento de Ficino, quien llevó el paralelismo de filosofía y religión hasta sus últimas consecuencias; en Pico, el límite del conocimiento filosófico fue la religión, y sólo esta puede ayudar a alcanzar el fin último para el que la filosofía sólo ha preparado el camino. Esta tesis resultó uno de los argumentos más fuertes que Pico utilizara para la formulación de una religión universal.

2.1 Microcosmos: la operación mágico-interpretativa.

El *Heptaplus* fue el texto donde Pico hizo el mayor manejo del método de la alegoría, a comparación del resto de sus escritos. Aquí, Pico distinguió cuatro niveles de interpretación y explicó cómo la Biblia puede leerse desde estos niveles, con lo que cada lectura daría una descripción que se ordena perfectamente con los otros tres modos. Ya se ha hablado que para Ficino, en Dios creador hay unidad, perfección e inmovilidad absolutos, y esto no resultaba distinto para Pico. Dios se veía como desbordante de Amor, que crea conforme fluye y se expande en el proceso, engendrando de esta forma las distintas esferas. En este escrito, Pico mostró a Dios como totalmente indescriptible e inexpressable, idea que probablemente rescató de la “teología negativa” de Nicolás de Cusa; Dios es Espíritu y es Uno. A la cabeza de su creación colocó al Espíritu del Universo, a veces identificado con el Sol; la Luna simbolizó la transición del reino divino del

éter con el universo del aire, donde habitamos los seres humanos. Este mundo, como ya se veía en la jerarquía universal propuesta por Ficino, quedó dominado por la multiplicidad, la movilidad y lo material. De esta manera, Dios y el mundo material quedan conectados, se interpenetran. No hay movilidad en Dios, pero si hay una ordenada y perfecta movilidad en el mundo celestial, considerado como circular, volviendo siempre hacia sí mismo. Como todo movimiento, genera un sonido que comparte su perfección, y de acuerdo con Pitágoras, es la más pura armonía. Este movimiento perfecto es susceptible de ser adquirido por el alma humana en su ascenso a lo largo de la cadena formada por toda su existencia, su vida. Pero además de esto, en el mundo material no hay más estabilidad, sólo hay caos, aún cuando en cada objeto existe una concatenación con los niveles superiores.

En este mismo texto, Pico explicó que la Tierra presenta, a su vez, otra jerarquía menor: la mera existencia (piedras y seres inanimados), la existencia acoplada al movimiento (plantas), la existencia acoplada al movimiento y a las sensaciones (animales) y el hombre, quien ocupa un lugar especial. Por cuanto toca a lo material, se componía de los más diversos elementos naturales, y sólo en este ámbito se encontraba determinado,²⁸ es decir, en el mundo de los cambios fenoménicos. Pero al mismo tiempo se componía de un alma, dotado de razón, lo que lo convirtió en una criatura única. Así, en el ser humano fue posible la coexistencia del elemento material y la grandeza del Creador, idea que, por cierto, lleva aparejada una notable influencia de la piedad bíblica ortodoxa, pero también una imagen del ser humano que se veía enriquecida y convertida en algo más complejo gracias a ideas derivadas de múltiples corrientes.

Tenemos entonces que ante los tres Mundos, el hombre constituyó un cuarto Mundo. Pico dejó entrever ciertas dudas sobre esto; a su criterio, en realidad no había necesidad de imaginar un cuarto Mundo, pues los tres Mundos existentes convergen todos en el hombre, con lo que éste se vuelve un reflejo del orden universal; un microcosmos.

²⁸ Idea que se remite históricamente al estoicismo helenista.

3. La cábala cristiana y su papel en las conclusiones mágicas y cabalísticas.

En el *Heptaplus*, Pico dio a las escrituras un significado peculiar al otorgarles un significado correspondiente a la conformación del cosmos, tarea que le fue posible realizar gracias al uso del método cabalístico, asignando valores numéricos a las letras del alfabeto hebreo, con lo que, mediante la interpretación que era posible gracias a la cábala, pudo obtener significaciones ocultas en el propio texto.

Pico inició su carrera filosófica influenciado por Ficino, adquiriendo de él el entusiasmo por la magia natural. Sin embargo, puede verse a Pico como el perfeccionador de la magia que se valía de los *spiritus mundi* para conseguir ciertos efectos, ya que, con la incorporación de la cábala práctica, también consiguió la intervención de espíritus superiores, como los diez *Sefirot*, ángeles cuyos nombres revelan poderes divinos, e incluso al propio Dios, mediante combinaciones y permutaciones poderosas del alfabeto hebreo.

Pico estaba convencido de que el paralelismo que suponía evidente entre distintos escritos antiguos tanto paganos como religiosos, se extendía también a la sabiduría hebrea y los fundamentos de otras religiones. Llegó a afirmar que, por lo que mostraban las enseñanzas y prédicas de Moisés, éste no solo debió haber conocido la cábala, sino que la utilizó con el propósito de llegar a experiencias místicas excepcionales y que sólo había resuelto iniciar a unos cuantos en esta doctrina, la cual permaneció arcana, apenas revelada en alegorías y metáforas dentro del antiguo testamento. La importancia de la cábala radicó en que apareció como un saber que lejos de ser pagano, resultó ser eminentemente sacro; fue la herramienta ideal para su estudio comparado de las religiones y las filosofías, pues con ella muchas veces las simetrías se mostraban obvias y sin la necesidad de un mayor análisis.

La piedra de toque que Pico colocó para conciliar todas las sabidurías fue la práctica mágico-cabalista, siendo lo más impresionante para nuestro filósofo, que todas las líneas apuntaban hacia la confirmación de la divinidad de Cristo. El tema de la creación, en cada tradición se hallaba con paralelismos indiscutibles, al menos para Pico, pues todo se resumía al misterio del Verbo, del *Logos*, el hijo de Dios surgido del *Nous* que se vuelve un acto (Yates, 1983: 106); Dios creó cuando habló. Hasta Hermes -señaló Pico entusiasmado- escribió que existe una lengua inefable y sacra que traspasa las capacidades humanas. Fue con esta convicción,

llevada a los terrenos interpenetrados de la razón y la fe, que Pico no sólo logró unificar la sapiencia, sino la magia hermética y la cabalista.

La cábala cristiana, tal y como Pico la perfiló, resultó ser una especie de sabiduría práctica que implicaba un ejercicio mágico. El hombre-magus que describió Pico, contaba con el saber y el poder para actuar obre el Mundo y sobre sí mismo, utilizando invariablemente el método cabalístico aunado a las prácticas de la magia natural derivadas del hermetismo, el neoplatonismo y el propio cristianismo. Debido a su origen primitivo, Pico pensó que la cábala abrazaba y comprobaba las enseñanzas de los sabios paganos tan citados por Ficino, incluyendo a Cristo y a los profetas, tal y como lo explicó en sus Novecientas tesis.

Lo que Pico expuso en sus conclusiones cabalísticas (1982), fueron esencialmente los principios de la cabala española. Es verdad que conocía bien el hebreo, pero necesitó de asistencia para interpretar documentos tan arcaicos y difíciles. Fue principalmente Flavius Mithridates, un judío converso español erudito de su tradición, quien aportó esta ayuda. Nuestro filósofo aprendió de los judíos españoles las técnicas relativas, pero interpretándolas bajo la cristiandad al estar convencido de que la cábala no era más que la confirmación del cristianismo. Al fundir el aspecto mágico del hermetismo y la cábala con el neoplatonismo renacentista y el cristianismo, logró dar un matiz nuevo y más fulgoroso a la concepción de mago natural, el *magus*. Al igual que hiciera siglos antes Ramon Llull, Pico aceptaba la cábala al considerarla como una línea del misticismo judío que se remitía a épocas inmemoriales del Antiguo Testamento.²⁹

Entre las conclusiones de Pico que pretenden confirmar al cristianismo como la base de la religión única, tenemos varios ejemplos. Una de las más sobresalientes y famosas, es la séptima conclusión cabalística, donde afirmó que el nombre inefable se despliega, a través del método cabalístico, como IESU, que Pico tradujo como “Hijo de Dios”: “Ningún cabalista hebreo puede negar que el nombre de Jesús, si se interpreta según el modo y principios de la cábala, significa precisamente Dios, es decir, hijo de Dios y de la sabiduría del Padre...” (Pico, 1982, Conclusiones cabalísticas según propia opinión, 7: 85). Sin embargo

²⁹ Según Pico, Llull utilizó su arte para demostrar, mediante el método cabalístico, la verdad de la Santísima Trinidad.

esta idea no fue totalmente propia de Pico, pues se puede encontrar un claro antecedente en el arte de Ramon Llull y en Nicolás de Cusa, ambos cristianos, con lo que las operaciones que podían realizarse con el alfabeto hebreo tomaron gran fuerza y reputación. Parecía evidente y aceptable que la cristiandad debía adoptar y aceptar los métodos de los cabalistas ocultos.

Las 26 conclusiones mágicas hacen referencia a la magia cabalística y la magia natural. También eran parte de las Novecientas tesis en que Pico expuso toda su filosofía y a las que luego escribiría una apología que incluiría la *Oratio*. Para iniciar, Pico hizo algunas especificaciones y determinó su posición:

Toda la magia que se usa entre los modernos y que con razón persigue la Iglesia, no tiene base alguna, ningún fundamento, ninguna verdad, porque está en manos de los enemigos de la primera verdad, de las potestades de estas tinieblas, que infunden las tinieblas de la falsedad a los intelectos mal dispuestos (...) La magia natural es lícita y no está prohibida y de esta ciencia que tiene fundamentos teórico universales, pongo aquí mis conclusiones... (*Ibid.*, Conclusiones mágicas según propia opinión, 1: 71)

Así que Pico se situó claramente lejos de lo que se consideraba magia demoníaca, y según su propia voz, sus prácticas eran naturales y lícitas. Pico explicó claramente que esta magia se fundamentaba en el establecimiento conciente de los vínculos naturales entre las esferas superiores y las más elementales, mediante el uso correcto de estas conexiones según los principios de la simpatía. Y también aceptó algo que, a primera vista, podría resultar contradictorio con lo que luego expuso en su ataque a la astrología, pues afirmó que las sustancias naturales serían inútiles si no estuviesen interconectadas al Espíritu del Mundo. Pero Pico no se remitió sólo a las cosas naturales, sino también a los números, los caracteres y las figuras, incluyendo con esto a los talismanes, las oraciones y los cantos órficos. Parecía existir un potencial elevado en estos símbolos mágicos, como puede verse en la cábala práctica que propuso como excelencia de la magia natural. Pico se situó un peldaño arriba de Ficino al declarar que la magia natural debía ser algo más que la sola manipulación de los elementos y de las conexiones en la naturaleza, pues resultaba para él evidente que había la necesidad de utilizar un lenguaje no artificial, sino originario, un lenguaje que para los fines de elevación del alma

resultaría mágico y natural. Sólo así sería posible la verdadera e inquebrantable unión de las cosas divinas con las terrenales y que el hombre “fecunde al Mundo”, en el sentido de que él, como un ser creador por ser imagen y semejanza de Dios, puede transformar el Mundo a su juicio; es decir, que así como Dios crea cuando habla, el hombre, al ser creado a su imagen y semejanza, es capaz también de crear y de valerse del poder del Logos para ello.

En la *Oratio*, Pico recogió todas sus conclusiones mágicas, haciendo hincapié en el hecho de que existen dos tipos de magia:

Hemos propuesto también teoremas mágicos, en los cuales hemos sostenido que la magia es doble, fundándose la una exclusivamente en las obras y la autoridad de los demonios, cosa del todo execrable y monstruosa; la otra en cambio, si bien se la considera, no es sino la consumación absoluta de la filosofía natural. (...) Aquella no tuvo nunca por estudioso al filósofo y al hombre deseoso de aprender las buenas artes (...) aquella en tanto que no garantizada por razón alguna, no es aprobada por ninguna autoridad (...) en cambio ésta, llena de misterios profundísimos, abraza la más alta contemplación de las cosas más secretas y, finalmente, el conocimiento entero de la naturaleza (Pico, 2004: 50-54).

La magia natural resultó la única forma en que el hombre sería capaz de desposar cielo y tierra. A diferencia de Ficino, Pico no disfrazó sus referencias paganas y aceptó abiertamente su agrado por muchas de ellas, bajo el entendido de que, si bien resultaban útiles en la ascensión del hombre a lo divino, no resultaban por sí solas contundentes, sino que era imprescindible recurrir a las fuerzas superiores, cosa que sólo era posible mediante un paso que se inclina más a lo teológico: la cábala judía como mediador entre el hombre sabio y la Divinidad: “No puede haber ninguna operación mágica de alguna eficacia si no lleva aneja la obra de la cábala de modo explícito o implícito” (Pico, 1982, Conclusiones mágicas según propia opinión, 15: 73). A juicio de Pico, Ficino se quedó corto al conformarse con una magia que hacia el último trecho resultaba ineficaz en su cometido. Sólo el hombre-magus que supiera combinar magia natural y cábala, lograría plenamente lo que ambos pensadores y amigos buscaban, reforzando con ello la magia alta y lícita y llevando sus prácticas lejos de la intervención demoníaca que fuera la principal razón del repudio hacia la magia baja.

3.1 El sendero de los Sefirot y el Sendero de los Nombres.

La cábala española, de la cual básicamente se nutrió Pico, se basó en la doctrina de los diez Sefirot³⁰ y las veintidós letras del alfabeto hebreo. Según la cábala, los Sefirot son los diez apelativos más comunes de Dios, y en su conjunto, constituyen su único gran nombre. Son los nombres creativos con los que Dios designó al Mundo. Existe además una relación entre estos y la esferas del cosmos, compuestas por el estrato de los siete planetas, la esfera de las estrellas fijas y las dos esferas situadas encima de ésta. Es así que para el cabalista, el alfabeto hebreo contiene oculto los nombres de Dios, lo que refleja la naturaleza espiritual del Mundo y del lenguaje creativo utilizado por Él, quien se nombra a sí mismo, al Mundo todo y provoca con ello un perpetuo acto de creación.

En la Apología (1487), Pico hizo alusión a una división de la cábala que fue a ser crucial para el desarrollo de su nuevo método mágico-cabalístico. La dividió en dos ramas, la primera, el *ars combinandi*, o Sendero de los Nombres, que se refiere a la combinación de los valores numéricos del alfabeto hebreo, técnica cabalística utilizada también por Llull, aunque este lo hizo de forma más simbólica, expresada en el arte. La otra, el *ars Sefirot* o Sendero de los Sefirot, un modo de capturar la potencia de las cosas superiores (Yates, 2001: 43), es decir, los poderes de los Espíritus y los ángeles aludiendo a los tres Mundos: el supraceleste o Sefirot, el angelical, el celeste o de las estrellas, y el sensible o terrenal. El poder de ambas ramas era recíprocamente complementario y permutable.

Pico expresó claramente que había estudiado bien las relaciones entre las diez esferas del cosmos y los Sefirot, y afirmó contundentemente que eso lo había llevado a proponer un orden distinto al que indican la mayoría de los cabalistas, pero que resultaba totalmente adecuado, funcional y concordante para las operaciones mágicas a las que daban cabida.

³⁰ Expuesta en el libro judío de la creación Sefer Yesirah.

CUADRO 3.
RELACIÓN ENTRE LAS ESFERAS DEL COSMOS Y LOS SEFIROT

SEFIROT	ESFERA	SIGNIFICADO QUE DAN LOS CABALISTAS	SIGNIFICADO QUE DA PICO
<i>Kether</i>	Primer Móvil	el Supremo	Unidad
<i>Hokhmah</i>	Octava esfera	Sabiduría	Intelecto
<i>Binah</i>	Saturno	Inteligencia	Razón
<i>Hesod</i>	Júpiter	Amor o misericordia	Concupiscencia Superior
<i>Gevurah</i>	Marte	Poder e Ira	Irascibilidad
<i>Rahimin</i>	Sol	Compasión	Libre Arbitrio
<i>Netsch</i>	Venus	Eternidad	Causa de lo cual todo se convierte en cosas superiores
<i>Hod</i>	Mercurio	Majestad	Causa de los cual todo se convierte en cosas inferiores
<i>Yesod</i>	Luna	Base elemental	Mezclas
<i>Malkuth</i>	Elementos	Reino o Gloria	Poder Primero

Puede verse que la interpretación de Pico iba de la mano con la exposición ficiniana de la jerarquía universal de las esferas del ser y de los criterios de poder/unidad que utilizó como principio de orden y armonía entre ellas. Esta relación fue la que logró convertir a la cábala en una teosofía del universo, es decir, un conocimiento de las cosas divinas y del Mundo entero debido a una inspiración divina, lo que hace posible explicar por qué la cábala mereció el nivel de la máxima forma de magia natural capaz de alcanzar las fuerzas más sublimes y originarias. La cábala fue un método de aproximación a Dios, de conocerle por la vía mágica, la mística, la meditación e introspección que conducen a la contemplación. La magia cabalística se basó en el poder de la palabra, de la invocación de las fuerzas divinas y superiores, representándose nombres, abreviaturas y cifras numéricas a los que se llegaba por varios métodos. La *gematría*, por ejemplo, asignaba un valor numérico a cada carácter del alfabeto hebraico, con lo que era posible convertir

las palabras es números, y con ello llegar a nuevas palabras o abreviaturas, lo que en teoría, ayudaba a llegar a la verdad oculta de la organización del universo. Si bien estos métodos por sí solos no tenían un carácter mágico práctico, sí volvían mucho más efectivas y poderosas las invocaciones angelicales al conocerse su lenguaje y nombres respectivos. Quien lograra descifrar por el método cabalístico el nombre divino, hallaría la clave unitaria del cosmos, la ciencia de todas las cosas y el fundamento de la concordia. Ningún nombre podía tener validez -según Pico- para fines mágicos si no pertenecía a la lengua hebrea o derivaba directamente de ella. La magia natural se servía de símbolos que en la magia cabalística resultaban infértiles al lado de los números y las letras; al valerse la magia natural solo de su intermediario celeste, se quedó corta, pues no era capaz de dirigirse desde ahí hasta la divinidad. Aunado a esto, Pico conservó la idea de que el hombre mago no solo podría manejar los nexos entre las esferas, sino explicar y comprender a cada ser, a cada hombre, actuando siempre consonancia con las fuerzas naturales y hallando su lugar en el centro del cosmos.

3.2 Ascesis³¹ e iniciación.

Tanto en la actualidad, como en su época, muchos pensaron que las conclusiones mágicas y cabalísticas tenían un carácter puramente místico y fantástico, y que no había una finalidad mágica clara. Pero hay que recordar que estas conclusiones se basaron también en un presupuesto que siguieron tanto Pico como Ficino, a saber, que era esencial un ascenso místico del alma hacia los estratos supraceléstes. El hombre-magus-cabalista, podría lograr esta ascensión estando en un trance sublime, en el que el alma se hallara separada del cuerpo y su estado de pureza y sapiencia fueran óptimos para su encuentro con Dios, pues de otra forma su alma correría el peligro de derrumbarse hasta los infiernos. Las operaciones de la cábala se llevan a cabo en la parte intelectual del alma³², lo que permitía distinguirlas de las operaciones de la magia natural -convertida en una práctica inacabada - que se llevan a cabo en el Spiritus del hombre. Pico pensaba al ser humano como un ser con la capacidad y el deber de alcanzar un estado de pureza

³¹ Ascesis en el sentido de entrenamiento o preparación que daban los griegos en la antigüedad.

³² Recordemos que Ficino describió una parte intelectual del alma, otra dedicada a la memoria y la imaginación y otra que se ocupa de las pasiones.

y preparación adecuados a ese nivel antes de atreverse a involucrarse en una empresa mágico-mística de tal profundidad, pues de lo contrario podría morir sin haber alcanzado su objetivo. En las *Conclusiones*, Pico nos explica que este enlace con la divinidad y el correspondiente alcance de la bienaventuranza, se logran en un trance que resulta análogo al furor divino, donde por un momento el alma se separa del cuerpo y se pone en contacto con Dios, pudiendo ser este encuentro tan intenso que provoque la muerte del cuerpo: “*la muerte del beso*”. Sólo en un estado de pureza anímica y espiritual esta muerte no sería tanto trágica como redentora, pues se daría por hecho que el alma de aquél hombre logró completar su ascensión y su muerte se dio en plenitud, en contacto con Dios. De otra forma, la muerte sería fútil e incluso podría llevar al extravío del alma.

La *Oratio* rebotó de secretos y nombres revelados a medias, de invocaciones y métodos mencionados pero nunca declarados. Esto reafirmó un cierto elitismo que ya se avisaba en Ficino, pues fue clara la intención de Pico de mantener este tipo de revelaciones dentro de un círculo selecto de individuos, ya que se trataba de la iniciación en una doctrina que había permanecido oculta por siglos y que sólo aquellos preparados para recibirla y luego dominarla y entenderla, serían los únicos que comprenderían la profundidad de sus palabras y continuar analizando y discuriendo sobre lo que aquí apenas se vislumbraba. Este tipo de magia y sabiduría alta no debían ser reveladas con tal levedad a la plebe, ni siquiera a estudiantes poco desarrollados. Pero no hay que olvidar que en la *Oratio*, Pico reconoció en todos los hombres la potencial facultad de alcanzar este grado de sabiduría³³ que es incluso deseable en cualquier hombre, pero también insistió en que no es posible revelar de un solo golpe tanto conocimiento, pues sería inútil al ser sus oídos incapaces de comprender. Detrás había todo un proceso formativo del que carecía la mayor parte de los seres humanos, y que resultaba básico en la comprensión del orden universal y en el camino de la ascensión mística, por lo que sólo aquellos hombres preparados en ciertos saberes y disciplinas, que por cierto contemplaba los *studia humanitatis* y la formación del *uomo universale*, podían ser bendecidos con esta iniciación.

³³ Un tipo de cosmopolitismo como el concebido en el estoicismo de la época helenista.

3.3 Magia cabalística y religión.

Pico se encontró con problemas mucho más graves que los enfrentados por Ficino cuando mostró que podía conciliar magia natural y cábala, pues al colocarlas sobre un trasfondo sacro, las volvió lícitas, viables y hacederas. Como en Ficino, el culto que acompañó a estas prácticas, los rituales, la meditación, eran identificables con las de cualquier culto religioso, que de nuevo desmeritaba los misterios y las prácticas de la magia eclesiástica. La transubstanciación se convirtió en un fenómeno ordinario y corriente frente al fehaciente y portentoso poder divino de la cábala cristiana, y a pesar de que el propio Pico fue cuidadoso al exhortar el culto religioso cristiano, las plegarias, los himnos y súplicas, no vaciló en recomendar practicar a la par los ejercicios de la magia cabalística. Sugirió que incluso el ritual cristiano no tenía efecto alguno si no se efectuaba juntamente con la doctrina cabalística. Seguramente, esta situación debió levantar polémica y desconcierto, pues ¿cómo debía entonces llevarse a cabo el culto religioso dentro de la religión cristiana, por ejemplo, en la liturgia? Considero que, sutilmente, Pico relegó las prácticas religiosas del cristianismo y el catolicismo a un segundo plano, provocando con ello sobresaltos en la iglesia que no quedaron a la deriva, siendo el Conde cuestionado y desaprobado por personalidades eclesiásticas y laicas.

A pesar de esto, la relación entre magia y cristianismo que Pico expuso como un corpus de conocimiento teórico y práctico que confirmaba la religión cristiana como la única y verdadera, se tornó muy estrecha, sobre todo a juicio de ciertas elites. La magia y la religión se vieron enriquecidas y completadas por las sabidurías que él mismo se encargó de depurar. Además, debido a que se apelaba a fuerzas mucho más poderosas que los *Spiritus* o *daimons* astrales, al igual que Ficino, Pico y su magia cabalística nunca tuvieron la certeza de encontrarse en un terreno seguro con respecto a la existencia de ángeles buenos y malos.

4. Ataque a la astrología.

Hemos visto que Pico della Mirandola diferenciaba una magia buena y otra mala. Ficino consideró que en su ataque a la astrología, Pico no arremetió sino en contra de la magia ilícita y demoníaca, aquella de uso popular debido a la

ignorancia de este sector, y que él mismo había criticado en sus comentarios a Plotino. Pero resultó que, en el rubro de la astrología, la diferenciación que se hacía entre magia buena y mala resultaba no tan eficaz, pues en este caso, el criterio para hacerlo se basaba más bien en la convicción religiosa que se sostenía de manera inestable y particular. La astrología solo era aceptada o rechazada en tanto que salvaguardara o infringiera la responsabilidad humana y la providencia divina. Y este fue el criterio que Pico utilizó en su impugnación. En su *Adversus Astrologiam* (1494), siguiendo a Ficino, propuso que los cielos son la causa universal de todo movimiento y la vida en el mundo sublunar, operando mediante un calor que no es como el fuego elemental pero que lleva inherentes perfección y virtud. Este calor es provocado por un Espíritu celestial, que penetra en todo, nutriéndolo y templándolo hasta darle su ser. Es análogo al Espíritu que describió Ficino y que une cuerpo y alma, por lo que podemos inferir que Pico no estaba del todo en desacuerdo con Ficino en *De vita* cuando intentaba elevar el Espíritu humano a un nivel celestial, pero sí creyó que el proceso que describía estaba equivocado e incompleto. Pico fue muy estricto al afirmar que la influencia celestial es causa sólo de los fenómenos sublunares, y que cualquier diferencia específica de las cualidades o movimientos, se debe a diferencias inherentes en la materia receptiva del alma.³⁴ Esto indicó que no es posible admitir que una planta o cualquier objeto sea más solar que otro, ni usarlo para transformar el Espíritu en la forma tan determinante que Ficino apuntaba. Sin embargo, esto no significa que Pico haya estado absolutamente en contra de la astrología, pues él, como los buenos astrólogos de tiempos posteriores, se cuidó de guardar la libre voluntad y la Providencia. Pico se levantó en contra de aquellos que en su afán cuasi fantástico, ataban al hombre a los cielos y derivaban religiones de las conjunciones planetarias.

La posición de Pico puede entenderse desde el campo de la necesidad y el de la libertad a los que también corresponden dos formas distintas de conocimiento. Todo lo físico está sujeto a la necesidad; todo lo espiritual descansa en la libertad y sólo puede entenderse en estos términos. Para Pico la astrología vulgar obliteraba cualquier distinción, confundiendo lo físico y lo espiritual, y trataba el destino del hombre como una necesidad de la determinación; ignoraba lo que él tanto defendía, que su destino en realidad descansa en sí mismo, y que

³⁴ Una idea con influencia evidentemente aristotélica.

la determinación no le viene por naturaleza sino que se da por su voluntad y libre acción. Para Pico, había un desconocimiento de que la naturaleza del mundo corpóreo no es suma de significados, sino una concatenación de causas y efectos, cuya íntima relación estaba dada sólo por la armonía universal.

Pico fue uno de los pocos hombres de su era libre del temor de los demonios y de la influencia estelar. Esto fue posible gracias a que racionalmente, concluyó que el miedo contradecía lo que consideraba como el verdadero significado de la existencia humana, su dignidad, y esta dignidad consistía precisamente en el hecho de que el actuar humano es la expresión de su propia voluntad, no el resultado de la influencia de los astros. La astrología que defendió fue la que consideró como vía de escape frente al determinismo astrológico, ya que enseña el modo de controlar y emplear los influjos estelares para temperar la forma de vida.

En el tiempo de la publicación de este ataque a la astrología, el Papa Alejandro VI absolvía a Pico de toda culpa, permitiendo la publicación de este escrito y la rehabilitación de la magia natural. Es curioso como pareciera que el Papa intentara proclamar como suyos los puntos de vista de Pico sobre el uso de la magia y la cábala como complementarias a la religión.

5. Magia natural e interpretación

Para Pico, la cábala resultó la forma primera de hacer filosofía, la más pura y sublime. Significó un ejercicio mágico que no alteraba la fe cristiana y que no era susceptible de ser interpretado como una posición herética que le acercara a la estigmatizada bruja. La verdad oculta de los textos cristianos por fin podría develarse gracias al alfabeto hebreo y su numeración. Fue así que Pico logró completar lícitamente la magia natural de Ficino al perfeccionar la *copula mundi* y llevarla a su nivel más sublime. Es importante destacar que Pico tuvo especial cuidado en su intento de no tergiversar ni el orden judío ni el cristiano, demostrando un interés por lo que hoy consideramos como la “otredad”, pero que luego terminó por obnubilar al contribuir, si se quiere indirectamente, al destierro de la otra magia, “enemiga de la verdad” (Cohen, 2003: 85), pues una parte de esta tradición mágica se quedó sin defensa alguna y terminó en la hoguera.

Si bien el trabajo de Pico fue más bien el de traducir e interpretar, una empresa loable, el que lo haya hecho desde la cristiandad y el hermetismo supone, como sucede en cada texto y en cada nueva interpretación, la influencia de un horizonte histórico sobre otro. Aquí, la intención de Pico fue la de llevar a cabo un desplegado simbólico que pretendía la concordia entre las religiones, las culturas y los ideales. Pico se colocó frente al otro, en este caso, la cultura milenaria del misticismo judío plasmado en la cábala, poniéndose en contacto con él en un afán de recuperar la verdad primera, con lo que se originó un ciclo de interpenetración, un deshacer y rehacer de su pensamiento y del texto que terminó por engendrar la idea de nuevos contornos a la luz de la razón, la concepción de una nueva religión que sería universal y conjuntaría desde el judaísmo y el cristianismo más antiguos hasta el hermetismo, el neoplatonismo y las formas de humanismo apenas florecientes. Pico se convenció de haber hallado el rastro del sendero místico que conduce a Dios, y Mithridates tuvo influencia en la traducción directa de los textos hebraicos a partir de los cuales Pico hizo su interpretación, con lo que es evidente que “nuestra percepción del mundo está atravesada (...) por una permanente e inagotable experiencia de la reescritura, y ésta, en el fondo, no es sino la traducción (...) de la forma particular que tiene el hombre de percibir y construir el Mundo” (*Ibid.*: 98). Tal vez sin intención alguna, Mithridates dirigió la formación de Pico en su arte cabalístico al ser él la llave que abrió a Pico la puerta de los textos hebreos. A su vez, Pico le dio una cierta dirección a la teología cristiana renacentista, marcadamente mágica y lícita, basada en las formas del método cabalístico que obtuvo de la interpretación realizada sobre las traducciones de Mithridates. Ahí, son las letras, el Logos, lo que mágicamente transforma el mundo de lo humano. Cuando Pico se dejó emparar por el otro y su lengua, el otro también fue afectado, la cábala se vio perturbada, con lo que ambas otredades se deben algo que terminó por mutarlas y renovarlas.

Mithridates rompió la tradición de la transmisión generacional del saber hebraico al traducir los textos cabalísticos, traducción que Pico utilizó primordialmente para su interpretación, con lo que se dio la primer vuelta de tuerca en el contacto y retroalimentación de las culturas que dieron paso a renovadas formas que les proyectaron sin cancelarlas a través del espacio y el tiempo, en lugar de haberla replegado al círculo cerrado del gueto judío. Mithridates y Pico, al interpretar y explicar el texto judío, rescataron al misticismo judío y una tradición milenaria que de otra forma hubiese sido olvidada y secada por la falta de un

ejercicio interpretativo que aportara nuevos bríos y posibilidades, asegurándole un lugar en la historia de las ideas, como bien observa Esther Cohen.

La cábala judía concibe la idea de un mundo inconcluso en permanente hacerse a partir de la lectura e interpretación del texto sagrado, de la actualidad del Logos. Así, el hombre se vuelve un constante devenir, un ser que cambia su identidad y forma día a día. La lengua hecha letra conforma así al Mundo como causa de su creación; leer el texto es rehacer el Mundo y actuar sobre él, con lo que la creación, desde el ejercicio divino primigenio, es un acto lingüístico,³⁵ siendo el Mundo creado por enunciados, palabras inconclusas donde el hombre constituye su destino. El ser humano lee, interpreta, enuncia y crea el Mundo, con lo que se vuelve el eje central del universo, de la historia, hijo de su propia obra.

6. El veredicto de Pico.

Pico se deslindó de la magia popular que pronto sería el objeto de una cruenta persecución. Con ello, implícitamente desacreditó la magia baja, que no contaba como su propuesta, con un discurso legitimador ni con una tradición eminentemente culta que le fundamentara en la razón. Esto resulta un poco contradictorio cuando se piensa en Pico como “el Príncipe de la Concordia”, en su gusto por la diversidad cultural y religiosa, por las lenguas y los métodos y por el papel de iniciador del pensamiento científico moderno que tanto debiera a las “brujas” en su extinción.

Así como Pico logró adentrarse en los recovecos de la sabiduría primera, tal vez sin develarla pero sí descubriendo algunos parajes, también creyó encontrar en la sapiencia antigua que la magia baja, la bruja, era la expresión máxima de la traición a éste saber, condenándolo a la inmediatez y al hacer vano y fatuo.³⁶ Fue la parte oscura de la otredad que se convirtió en lo ilícito, inútil e indeseable. Y para esta faceta de la otredad no hubo discurso, ni textos ni un lenguaje que deviniera en la sublimidad de la creación o en el actuar sobre el

³⁵ Recordemos las palabras del génesis: “y al principio, sólo era el Verbo”.

³⁶ “Los griegos, teniendo presente la una y la otra, indican la primera (magia baja), no considerándola de ningún modo digna del hombre de magia, con el vocablo *goeteia*; a la segunda, en cambio, la llaman con el propio y peculiar nombre de *mageia*, como perfecta y suprema sabiduría” (Pico, 2004: 50).

Mundo. Pico se corrompió entonces en la situación que buscaba evitar para sí y que luego condenara: su posición de estudioso, letrado, hombre de mundo y gran bagaje de conocimientos, le dieron la oportunidad de defender su pensamiento, de objetar, argumentar y protestar ante el resto de los hombres y la Inquisición, y de justificar y hacer lícita su magia, adecuando y legitimando lo que la hechicera y el nigromante no pudieron. Ya se veía en el primer capítulo que la ambigüedad de las prácticas mágicas muestra lo delgada que fue la línea entre ellas, siendo determinante el grupo social y la formación humanística que respondió a la autenticación de las prácticas. La sumisión, ignorancia y pasividad del grupo mayormente popular, provocaron más que indiferencia, pues fueron el pretexto primero para la persecución, el castigo y la herejía al perfilarse como el nido de prácticas perversas que antes fueran comunes, cotidianas y conocidas por todos, sin que significaran realmente algo extraordinario.

La mejor arma de Pico fue mostrar justificadamente a su magia y filosofía basadas en un lenguaje y un método que podían bien ser considerados de origen sacro, y que desde la intervención de la sabiduría divina podían manipular la naturaleza. ¿Pero qué le impediría al hombre sabio utilizar esta sapiencia con fines perversos, o enfocarlos a naturalezas diabólicas? Pues precisamente la pureza del alma que Pico tanto recordaba y aconsejaba. En la nigromancia, aseveró Pico, el uso de la cábala era degradado y perverso, lo que significa que los métodos de buenos y malos cabalistas eran en realidad los mismos, y su diferencia radicaba más bien en la intención moral del hombre. Los primeros invocaban a los ángeles y a Dios para lograr las combinaciones mágicas del alfabeto hebreo mientras que los segundos invocaban al demonio y las fuerzas malignas para lograr fines perversos y egoístas. Si la palabra es capaz de afectar al Mundo por obra del mismo Dios, ¿cómo distinguir la palabra sabia de la demoníaca? Sólo la intención moral es capaz de dirigir el poder divino, y la pureza del alma implica una intención moralmente buena, dirigida al orden y armonía universales. Por ello previno a aquellos que pretendieran utilizar estos poderes de forma infame, pues la intención moralmente mala sólo se dirige a los bienes inmediatos, a la satisfacción de la carne, a la alevosía y la ventaja, fines intrascendentes que implican una confusión del juicio que lleva a valorar el mundo material como lo único bueno o malo; el poder se vuelve fatuo, y el riesgo es la autodestrucción, pues el que actúa contra la armonía y el orden supremo, actúa sin saberlo contra sí mismo, contra su propia naturaleza, y con ello se marchita hasta caer en un

remolino de oscuridad, ignorancia, ansiedad, angustia y desesperación ante aquello que no puede comprender y que rechaza mientras la fuerza del cosmos como la naturaleza toda lo arrastra, aún en contra de su voluntad.

A mi parecer, la principal razón por la que Pico rechazó la magia baja no fue debido a su inherente relación con procesos demoníacos. Creo que esa fue la carcasa con la que armó su defensa ante una sociedad inquisitiva, castrante y obstructora. Considero que su pensamiento se dirigió más a un fin ético que desembocó en la realidad de la dignidad humana, su propia naturaleza como ser libre y el conocimiento que se requiere para entender que somos parte de una armonía universal y que, sólo una vez que se ha comprendido y aceptado ese orden, es posible decidir libremente y actuar conforme a razón, que es actuar conforme a la naturaleza consciente de sí, y sólo de esta forma, poder realizar juicios correctos sobre lo que tiene valor, es decir, la intención moralmente buena, lo único que finalmente conduce certeramente al conocimiento del Todo, al contacto bienaventurado y puro con Dios. La magia baja, al perseguir fines mucho más inmediatos, no entendía de este orden, y sus efectos fueron meramente terrenales, nada trascendentes, y por lo tanto, en contra de la naturaleza racional del hombre. Por ello la magia baja era indeseable, aunque el propio Pico dejó entrever que también es posible que alguien cuyos conocimientos se limitaran a este tipo de prácticas, pudiera también comprenderlas desde un punto más elevado de la razón, tal vez no de inmediato, tal vez en el curso de su vida y necesariamente en algún momento recibir una guía o adoctrinamiento culto, y eso resultaría también loable, pues habría encontrado los fundamentos que los antiguos recibieron por don divino, y tal vez no sabría de nombres, ni de términos, y este conocimiento podría llegar después, pero las bases que implicaran la toma de conciencia de la existencia de una voluntad que sigue su curso independientemente de los seres humanos, se harían patentes. Paradójicamente, sólo el hombre, por su especial particularidad racional, es capaz de cambiar al mundo, a sí mismo y construir con sus propios esfuerzos y decisiones, la historia de la vida del hombre. El ser humano es quien elige si llevará una vida de virtud o de vicio, de desarrollo de sus facultades o de la conformidad del animal, o si verá por la paz en lugar de procurar la guerra y el poder. La decisión está en el hombre, y el Mundo entero se encuentra en sus manos. Y por ello ya no es necesario que nadie se sacrifique por él, o que la Providencia ejerza su gracia a favor suyo. Esta implicación pudo verse como pagana, y Pico, en su afán de cambio, de lograr la concordia entre los

hombres al unificar sus anhelos de una vida buena en un proyecto que factible en esta tierra y no en ningún otro lugar mediante el acogimiento convencido de una forma de vida, le obligó a enmascarar su apuesta ética para poder seguir trabajando en una empresa que no tuvo más fin que mostrar a la razón como el timón de la libertad que en cualquier momento o circunstancia, es la única fuerza invisible capaz de hacer resurgir de las cenizas la grandeza de la dignidad humana.

¿Cuál es la diferencia entre el conjuro y la permutación divina de las letras? Pico no enfrentó directamente esta cuestión, pero estaba seguro de que era imposible que las estériles prácticas de la hechicería elevaran la ignorancia de la plebe a las esferas celestiales, pues sólo se estancaba en la manipulación de los elementos y se regodeaba en la corporeidad buscando equivocadamente ahí su plenitud, sin saber siquiera que podía conseguir la bienaventuranza. La sabiduría se trabaja, diría el mago sabio, se ve impulsada por una formación, un conocimiento y una simpatía que dan fruto a la comprensión. Respecto a esto, Esther Cohen (2003) hace un recordatorio que me parece importante tener presente. Pico della Mirandola hizo hincapié en la existencia de una doble presencia contenida en la divinidad, y por lo tanto en el lenguaje mismo. Existe la presencia del bien y del mal dentro de la figura divina, el lado oscuro de Dios. Y es la constante tensión entre estas dos fuerzas la que da lugar a la armonía, participando en este encuentro la dualidad del cosmos anunciada por Ficino y que desde una nueva perspectiva más positiva, justificaría la existencia de una magia demoníaca. Esto significa que, en pos de no perjudicar el equilibrio y armonía cósmica, me parece imposible que Pico apoyara la persecución y el repulso violento de las formas de magia no divinas o basadas en fundamentos teológico-filosóficos. Era evidente que ambas magias ponían en movimiento a la naturaleza por la acción humana, pero sólo la magia que, indirectamente, Pico ayudó a condenar e ilicitar, pagaría los platos rotos de la tradición mágica y del rechazo a la otredad, desdibujándose de la mentalidad de los hombres que vivieron el momento histórico posterior al Renacimiento.

El hombre-magus-filósofo-cabalista, fue el portador de la verdad que llevaría a la bienaventuranza, a lo que muchos consideran la divinidad, la contemplación del conocimiento perpetuo. Él fue el único conciente de la verdad

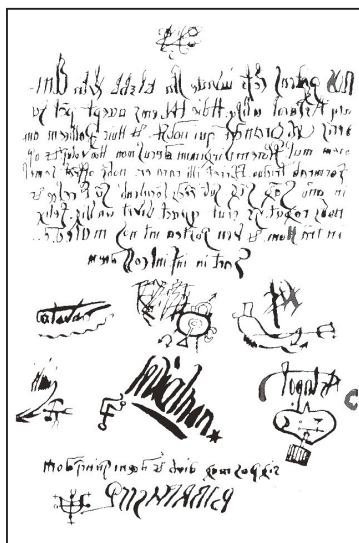
oculta en la palabra, capaz de descifrar y comprender la naturaleza, y con ello, actuar sobre ella. El hombre fecunda y recrea al Mundo tal como lo hizo Dios, mago primero que como Verbo creó al Mundo. *Cópula mundi* y cábala serían las llaves a las esferas superiores; el poder de la palabra llevaría al misterio de la creación y luego regresar de un solo golpe a la posibilidad de la destrucción y la condena. Desde la perspectiva de Pico, la bruja, como figura de la magia baja, no buscaba armonía ni concordia alguna, vivía y conjuraba para sí misma, sin inquietud alguna de desplegar la potencialidad que le supone su naturaleza racional. Esto dio nuevas herramientas a los persegutores para llevar a esta otredad a la pira en nombre de Dios, de la palabra inconclusa y de la dignidad humana interpretada de forma tergiversada, supuestamente abalados por Pico.

Es así que la bruja y el nigromante pasaron a ser un desecho social, un peligro para la religión, relegadas a la clandestinidad y la expiación. Las formas de magia no compatibles con el conocimiento filosófico y la ascesis mística se vieron desfiguradas hasta ser irreconocibles y censurables. Lejos del éxtasis religioso y la ayuda divina, la magia vulgar se vio obnubilada, negada y arrojada a la ciénaga de la prohibición y el olvido. Y a pesar de ello persistió una cierta continuidad, pues en el fondo se basaban en los mismos principios, aunque presentados en una forma culta y refinada por Ficino, y en la forma de un misticismo religioso en Pico. Se olvidó que tanto el nigromante como la hechicera obtuvieron sus conocimientos de formas antiquísimas de magia que tal vez coexistieron o derivaron del mismo contexto milenario que fue objeto de tanto asombro por parte de los neoplatónicos renacentistas; nombres, imágenes y dioses fueron aspectos de una magia donde las fuentes gnósticas se hallaron entremezcladas indistintamente, incluyendo la tradición hebraica.

La *Oratio* se basó más bien en un texto gnóstico para defender la dignidad humana. Ya no se trataba al hombre a la manera de los textos bíblicos, esto es, que si bien era superior al resto de los seres terrenales, tenía un papel más bien de espectador pasivo, un reflejo del orden universal. Y estos conceptos persistieron en el Renacimiento, en Pico, sólo que proyectados desde un punto de fuga distinto; el hombre y su dignidad tomarían ahora las riendas, pues éste ya no fue más un valor relativo, sino intrínseco. Un hombre que es potencialmente también mago y lo que esto implica al estar dotado de razón, del poder creativo que otorga la palabra y en el actuar, haciendo posible la cópula entre los cielos y la tierra. Es



Dibujo del siglo XVI donde se aprecia la ejecución de una mujer en la hoguera, mientras otra es atormentada con un “desgarrador de senos”.



Presunto pacto de Urbain Grandier (ejecutado en 1634) con Satanás; detalle.

su intelecto reflejo y parte de la Mens divina, lo que le hace un ser igualmente divino, o mejor dicho, intrínsecamente divino, cuyo fin trascendental no es lograr la salvación y recompensa en la otra vida, sino que la virtud y la felicidad sean realizadas en este Mundo, debidas a su propio hacer.

El hecho de que Pico hubiese salido bien librado de las dificultades que la ortodoxia teológica le representó, fue un caso excepcional. Sus escritos provocaron que fuesen celosamente revisados por delegados inquisitoriales que le obligaron a hacer acto de formal sumisión (Cf. Yates, 1983: 136) y retractación. Posteriormente, el Papa Inocencio VIII, ordenó y prohibió la publicación de las Novecientas tesis, absolviendo a Pico sólo a razón de su sumisión. Aún así fue perseguido hasta Francia, donde fue encarcelado. Se acusó al filósofo de hacer caso omiso a la sentencia pontífice y se reabrió el proceso por herejía contra Pico. Según el delegado papal, las conclusiones

(eran) en parte heréticas y en parte tienen el sabor de la herejía; algunas escandalosas y ofensivas para los oídos píos; la mayoría, renovadoras de los errores de los filósofos paganos (...); otras encaminadas a fomentar la obstinación de los hebreos; muchas, finalmente, bajo una cierta capa de filosofía natural pretenden favorecer artes enemigas de la fe católica y del género humano (Garin, 1981: 184)

Pico sólo pudo regresar a Italia por el respaldo del propio rey de Francia y la intervención de Lorenzo de Médicis con el Papa Alejandro VI, aunque para cuando volvió, ya había muerto. A partir de esto su pensamiento no cambió sustancialmente, pero sí se contuvo. Ya en Italia rechazó los bienes de la familia della Mirandola, viviendo a partir de entonces en un grado moderado de Ascetismo, inspirado por su entrañable amigo Savonarola. Después de unos años, en 1494, muere, posiblemente envenenado.

Pico intuía con gran lucidez el alcance inminente de la nueva conciencia histórica que ya en el siglo XV cosechaba sus primeros frutos. Su pronta muerte truncó su esfuerzo por hacer un trabajo más sistemático, aunque dejó clara la nueva conciencia ante los problemas y su investigación cuya influencia insospechada se encuentra inmersa en la conciencia culta de científicos e intelectuales; la era de la

paz y maduración de la humanidad sólo será posible cuando se refuten las falsas ciencias y las malas interpretaciones.

Pico dejó claro que el valor del hombre es su libertad; él es el único que elige su destino y que incide en el devenir histórico capaz de desvincularse de las condiciones primarias impuestas por la naturaleza hasta controlarlas. Sin querer, Pico describió la imagen del hombre moderno (aunque el dominio de la naturaleza hoy nos está matando), del hombre que actúa sobre el Mundo y controla su propio destino a través de la ciencia.

7. La historia como el desenvolvimiento perpetuo de la dignidad del hombre.

Pico fue más allá de Cusa en su esfuerzo por no excluir o limitar ningún aspecto de las distintas filosofías y religiones conformadas a lo largo de la historia del hombre; a cada voz dio oído, imparcial y voluntariamente, pues estaba convencido de que sólo esta polifonía podría revelar la armonía interna como marca de la verdad. Pico no deseaba alinearse a una escuela filosófica, pues a su saber no había necesidad de divisiones o discusiones cuando el verdadero significado y fin de la filosofía no residía en ello, sino en la paz, la *pax philosophica* donde todas las doctrinas tenían un lugar y papel en el proceso de purificación y clarificación del pensamiento. Todas pertenecen a la unidad interna y objetiva, un principio de conciliación profundo al que sólo puede llegarse por un cuidadoso análisis de cada línea de ideas, llegando Pico a hablar de una *occulta concatenatio* entre todas sus proposiciones.

Pico no se afiliaba a ninguna escuela pues solo así acertaría en la validez de su propio principio de conocimiento. Lo que intentaba mostrar es que sólo en la forma simbólica y mediática de la multiplicidad puede la unidad absoluta manifestarse al conocimiento humano. Sólo hay diferentes símbolos y diferentes interpretaciones del mismo significado que es su fundamento, pero que no es capaz de ser percibido por nosotros en sí mismo sin ningún intermediario simbólico. Mantuvo que el poder del pensamiento, dirigido a lo divino, no será nunca una expresión adecuada, sino sólo una imagen o metáfora.

Nicolás de Cusa remitía toda naturaleza a la forma del conocimiento matemático, pues a su razón, si existe algo que puede darnos un vestigio de la esencia de la divinidad, aunque sólo por analogía, son las matemáticas. Traspoló la visión mística de Dios al campo de las matemáticas, al reino de los problemas de la matemática moderna, del análisis del infinito, y es ahí donde basó la certeza. Por su parte, Pico buscó otro tipo de contenido y otra forma de conocimiento, encontrando en la libertad la luz que ilumina el camino por arriba de cualquier necesidad o naturaleza. Sin embargo, existe una conexión entre la *docta ignorantia* de Cusa y la *coincidencia oppositorum* de Pico. Cusa partió de su concepción de *docta ignorantia* para criticar la lógica y la física aristotélica, con lo que toda diferenciación absoluta se volvió en realidad una diferencia de grados. En Pico, el marco de la física escolástica quedó intacto en su pensamiento, pues este criterio que Cusa aplicó a la naturaleza entera, Pico lo adució específicamente al mundo de lo humano, a la historia, con lo que la naturaleza del hombre, aquello en lo que consiste su dignidad, sólo puede ser juzgado cuando se resuelven los conflictos temporales, la distinción entre el presente, el pasado y el futuro. Aquí Pico se acercó a la idea de vaticinio de Ficino, quien en el Furor Profético describe cómo el hombre es capaz de ver desde su interior al Mundo, lo que le coloca en un punto atemporal que le permite contemplar como unidad las tres partes del tiempo. Pero este reto no se limita a los individuos, sino que trasciende a la observancia de cada época en la historia. La larga cadena de la tradición trae al presente las conquistas del pasado y sus saberes. Según Pico, es imposible e indeseable descubrir una ruptura en esta cadena, pues es el único sostén que fundamenta la vida moral e intelectual, la cultura a través del tiempo. Aunque por otra parte, cada momento en la historia debe ser tomado e interpretado como un nuevo comienzo. Sin esto, la noción de libertad humana sería transgredida; sólo el hombre es libre de decidir en cada situación, lo que significa que ni siquiera la historia le determina completamente, sólo en la medida que él lo decida. Son los beneficios y utilidades los que debieran resguardarse y ser transmitidos de generación en generación en una sucesión ininterrumpida. Con esto, lo que Pico buscaba es una especie de movimiento dialéctico del pensamiento: no existen para él los dogmas inamovibles, incluyendo los de la fe, pues todos cuentan con una historia, y sólo cuando se logra contar con la totalidad de la misma es que su verdad más íntima podría surgir como infalible. No importa cuán admirable y grandiosa haya sido una época o línea de pensamiento, ninguna representa a

la totalidad de la humanidad. La historia no es mera ocurrencia, sino la suma total de las formas intelectuales que el hombre ha producido y que se extiende perpetuamente en el actuar humano. Aún cuando el final nunca se alcance, siempre nos encontraremos dentro de los confines de la verdad. Pico rechaza con esto cualquier forma de inquisición, ya sea en lo intelectual o en lo concerniente a la fe, pues no existe una verdadera traición o herejía ante la posibilidad de que el pensamiento pueda moverse hacia una u otra posición cuando se halla convencido de ello.

Es en el hombre en quien radica la solución a la confrontación entre el bien y el mal, y resolverlo, de forma independiente en cada ser humano, depende de sus propios poderes. El hombre, un ser inacabado y condicionado al mismo tiempo producto de su alma, siempre debe estar en búsqueda y realización de su propio camino, lo que le lleva a un riesgo perpetuo por las consecuencias de sus decisiones; puede hundirse en la ignorancia y destruirse sólo por el mismo poder que le lleva a la grandeza.

El estudio de hebreo y árabe, además del uso de la cábala, hicieron de Pico el icono del inicio de un amplia corriente de estudio del cabalismo cristiano. La colección de textos filosóficos y metafísicos conformada por el legado de intelectuales como Ficino y Pico, a pesar de no tener un origen cristiano, logró atribuirse cierta armonía con las enseñanzas básicas del cristianismo. Sin embargo, debe aceptarse que el acierto y el error se encuentran indiscerniblemente entrettejidos; sólo se obtienen amalgamas de las fuentes del pasado, siendo lo mejor que podemos hacer, como Kristeller sugeriría alguna vez y así como lo intentaron³⁷ Ficino o Pico, tomar del pasado cualquier verdad y sentido que pudiese expresarse, además de respetar a estos hombres y aún admirarlos por su participación en el descubrimiento de la verdad universal, que por cierto, inevitablemente, siempre se descubrirá solo en partes.

Es digno de ser reconocido en Pico que, inmerso en la astrología, se haya erigido en contra de esta, y que a pesar de no haber sido derribada del todo –que no era tampoco su intención–, despertó nuevos intereses a favor y en contra, haciéndola vigente hasta nuestro tiempo, aunque deformada, en contraste

a aquellos días, situación que puso fin a su respetabilidad, que no a su vida. La proclamación de Pico della Mirandola sobre la dignidad humana resonó hasta los conflictos religiosos de la Reforma, la nueva filosofía de la naturaleza, el idealismo filosófico de Descartes y Leibniz, y sigue resonando en nuestras sociedades, inherente en el pensamiento todos nosotros, aún en aquellos que olvidaron que los anhelos humanistas del Renacimiento iban más allá de la concordia, la fraternidad y las artes, pues también aspiraban a una educación con libertad moral y una formación para la vida, añadiendo, como es el caso de Pico della Mirandola, un escenario metafísico y un significado filosófico profundo. La *occulta concatenatio* de sus ideas básicas y de sus tesis aparentemente incompatibles, tal vez pudieran iluminarse y aclararse con el desarrollo filosófico de los viejos y los nuevos problemas, abriendo nuevas posibilidades. Pero tan profunda influencia sólo sería viable en una filosofía dispuesta a apartarse de sus limitaciones temporales y sus deudas con el pasado y que con ello contenga una nueva manera de pensar, donde todas sus partes se dirijan a la prevalecencia de este antiquísimo y no menos innovador criterio del pensar.



Capítulo IV

Conclusión. Filósofos y brujas en el
Renacimiento italiano:
El olvido de los condenados.

La traducción y el trabajo interpretativo no debieran significar un enfrentamiento, sino el digno acercamiento de dos lenguas, dos culturas vivas,

y está tan lejos de ser la ecuación inflexible de dos idiomas muertos que, cualquiera que sea la forma adoptada, ha de experimentar de manera especial la maduración de la palabra extranjera, siguiendo los dolores del alumbramiento de la propia lengua (Benjamín, 1971: 132-133).

La traducción es una de las actitudes más nobles frente al otro y a lo otro. En este sentido, puede decirse que un traductor y/o intérprete lleva a cabo una tarea loable al revivir la letra del pasado y provocar el encuentro con el otro, estableciendo una conexión dinámica que nutre ambos horizontes históricos y los renueva.

Desde esta perspectiva, como bien señala Esther Cohen en su libro *Con el Diablo en el cuerpo* (2003), el Renacimiento italiano fue testigo de un esfuerzo profundo de traducción, al grado de hallarse a sí mismo en los textos antiguos, aunque en un nuevo momento histórico, lo que implicó la renovación de sus formas y principios que engendrarían un hombre y un mundo nuevos. Ficino y Pico tradujeron e interpretaron textos que conformaron una nueva concepción humana y de la naturaleza, del universo simbólico y de la razón universal, y que servían todas a un mejoramiento de la calidad y forma de vida espiritual y material del ser humano en cualquier época. Su esfuerzo cayó en territorio pagano, con lo que tuvieron que conformar un discurso “blanco”, donde considero que, a la vez que defendían la fe que exigía el catolicismo, perfilaban las tradiciones paganas como la proyección de imágenes plurales que expresaban los dramas y tragedias humanos sin pretender jamás agotar todas las posibilidades de lo sagrado en un solo dios; puede dejar de tenerse fe, pero no de imaginar, recordar y acoger como propios los dioses, daimones o arquetipos que se manifestaban con un carácter trascendente, sagrado y personal y que fungían como espejos de la conciencia donde se miraba el alma humana a lo largo de la vida del hombre. Sin embargo, en su encuentro con el otro y lo otro, nuestros dos filósofos cayeron en los peligros del pluralismo, la circularidad hermenéutica, la indeterminación y la inconmensurabilidad de la interpretación, y no pudieron ser justos por completo con el legado de las tradiciones que confluyeron en sus ideas, pues en toda esta aparente continuidad y armonía, la magia popular les pareció una disonancia, dejándola de lado, sin consideración alguna dentro de su pensamiento, con lo que,

sin bien no puede hablarse de un ataque frontal a esta otredad, si puede asegurarse que la omisión en su discurso contribuyó a su descrédito y descalificación para participar de las cosas divinas en la *cópula mundi*.

No existe documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie. Y puesto que el documento de cultura no es en sí inmune la barbarie, no lo es tampoco el proceso de la tradición, a través del cual se pasa de lo uno a lo otro. Por lo tanto, el materialista histórico se distancia en la medida de lo posible. Considera que su misión es la de pasar por la historia el cepillo a contrapelo (Benjamín, 1977: 121).

Propongo, como lo hizo Walter Benjamín en su séptima tesis de filosofía de la historia, que habrá que leer la historia a contrapelo para recuperar la perspectiva de las víctimas, de aquellos que se quedaron sin voz para rescatar su silencio y la violenta barbarie que significara el irrupimiento de una aparente continuidad histórica, así como aquello que se haya excluido al considerarse como caduco o equívoco, revelando así la otra parte de su sentido, pues “el Renacimiento, al igual que cualquier otro fenómeno histórico, nos ha mostrado que posee siempre más de un rostro” (Velázquez, 1998: 135). Solo de esta forma es posible que el esplendor fantástico del Renacimiento se desdoble hacia las persecuciones de grupos que fueron desterrados y olvidados en nombre de un saber y una moral sin un discurso autolegitimador, y hablar entonces desde las piras, con el relato del otro que tuvo que morir para justificar el reacomodo de la distribución de saberes.

Luego de la peste, la bestia que acechaba las ciudades ya no era una enfermedad, sino lo inhumano, nuevas encarnaciones del mal que no tiene nunca un rostro propio, y que acarrearón nuevos gritos y miedos en medio de una expiación que reclamaba purificación y exclusión. El pecador que purificaba con su confesión abría las puertas a la salvación propia y de la bruja delatada, muerta en vida, convirtiéndose este método en una nueva forma de comunión. La prudencia consistía en denunciar a los rostros del mal dondequiera. El sueño, lo irracional y fantástico se sobrecargó de sentido, y fue sacado del contexto de la metáfora para ocupar las filas de la realidad, transformándose en siluetas de pesadilla sólo para aquellos que fueron torturados y que vivían desterrados en medio del dolor. Surgieron tantas significaciones nuevas y confusas que las figuras de las parteras

y adivinatoras, antes familiares y cotidianos, se tornaron enigmáticos y temidos. Los rostros que ahora aparecían grotescos, desfigurados y diabólicos, mostraron al desnudo “el envilecimiento de la carne y el Espíritu, la locura del pecado” (Foucault, 2006: 37), la tentación que desde siempre cosquillea al hombre y el poder atractivo de lo inhumano que se esconde en los recovecos de la carne.

En el Renacimiento, la Bestia fue liberada, escapando al mundo de la metáfora y la leyenda, convertida en el mal vuelto hombre, despojado de valores y símbolos humanos y revestido de la animalidad más brutal que traspasaba los límites de la imaginación. Y sin embargo, fascinaba, pues en el fondo, sabían que el enigma era un saber cerrado, prohibido, a partir del cual estas figuras no parecían irracionales. Eran los herederos del árbol prohibido y del pecado de Eva, seguramente signos del reino del Demonio y la Caída. Por ello se renegó de la multiplicidad de sentidos y significados, de la analogía y la metáfora, y se buscó un mundo donde la sabiduría se volviera unívoca y devorara la antigua razón del mundo. Pero esta desaparición no fue una destrucción total, sino más bien una ocultación, que pronto se hizo patente en la noche de la irracionalidad fantástica; la bruja y toda su sapiencia son por ello ahora una figura fragmentada que sólo puede adivinarse por una conciencia trágica, con lo que puede entenderse que el Renacimiento llevó en su grandeza la disminución del hombre al pretender engendrar un camino recto y único a la verdad absoluta.

El discurso que escribió y describió a las brujas como pactantes malditas, fue la consumación de un proceso que buscaba saber quién era el otro, qué pensaba y dónde estaba, para desde su singularidad colocarlas como lo diferente que salía de la normalidad y que, por lo tanto, era indeseable y temible. Hemos visto ya cómo la sexualidad y la mujer eran una parte fundamental en esta caracterización, y desde este punto se hace evidente que la sexualidad se vio paralelamente confiscada, reprobada si sus prácticas eran *contra natura*, lo que poco a poco fue filtrando los excesos en que el Renacimiento había caído. Aquello que no pareciera apuntar a la economía de la reproducción, fue expulsado, negado y reducido al silencio, pues se decía que, así como las prácticas mágicas demoníacas a las que en muchas ocasiones resultaban vinculadas, “no sólo no existe(n), sino que no debe(n) existir y se hará(n) desaparecer a la menor manifestación” (Foucault, 2005: 10).

La represión y la violencia contra el saber mágico y sus prácticas correspondientes, funcionaron como un veredicto de condena a la desaparición, al mutismo, a la inexistencia, a comprobar que de aquello no había nada que decir, ver o saber. Se fijó una línea entre lo lícito y lo ilícito en las prácticas sexuales con un criterio ligado íntimamente con la maldita bruja, no sólo ante Dios, sino en las leyes de los hombres, excluyendo las sexualidades aberrantes mediante su descripción y especificación, con lo que la sociedad se volvió real y directamente perversa al ser declarada como tal. Hubo una radicalización en los procesos de integración por diferenciación. Las distintas trasgresiones eran una realidad; sucedían entre la población, por lo que no eran en realidad un problema hasta que fueron descritas como lícitas o no, tanto para los que marginaban como para los marginados que entonces se sabían malditos, exhibiendo lo que ahora sería la parte oscura de la sociedad, que no por ello dejaba de existir, pero que trajo consigo represión sexual, tanto para el hombre como para la mujer, pues se buscaba en parte el rechazo al placer por la asociación entre carne y pecado perfilándolo como aquello que irremediablemente conduciría al alejamiento de Dios al ser fines en sí mismos procurados por el demonio. Esto resultó un mecanismo de control y dominio mucho más intenso en el sector más pobre de la población, donde el hombre cuyo vigor y fuerza era lo único con que contaba para sobrevivir, era encaminado sólo al trabajo duro, desplazando sus energías del placer inútil que proporcionaban las jóvenes promiscuas solteras o casadas y las servidoras del diablo.

Con las brujas reducidas a cenizas, también muere con ellas una parte importante del imaginario de una época, donde la magia, tanto la culta como la ceremonial, debido a que se apoyaban ambas en lo analógico, conducían al hombre a un mejor conocimiento de la naturaleza humana y el mundo. La cultura siempre cobra sus respectivas víctimas, y las brujas pagaron la cuota del esplendor del hombre del Renacimiento que no buscaba sino la grandeza espiritual e intelectual sin saber que para ello tendría que sacrificar la parte de su razón ajena a la *pia philosophia*, al *uomo universale* y a los *studia humanitatis*, y que por ello fue considerada como la faceta animal y maldita. Hoy podemos iniciar el recuento de los daños haciéndonos esta pregunta: ¿qué es lo que se esconde en el silencio y el ocultamiento del saber mágico, de lo ilícito y sexualmente censurado? La magia se vio brutalmente desplazada en la correlación de ideas, dejando de ser un medio

para transformar microcosmos y macrocosmos, incrementándose así hoy la deuda con el pasado. El presente debiera desplazarse por sobre los siglos y captar este momento del pasado para reanimarle, hacerle justicia y hacer patente hoy lo que faltó ayer. No se trata de una memoria de anticuario, sino de una memoria activa, que no es asunto del pasado, sino del presente.

La justicia se lograría rescatando a estos personajes del olvido e integrándolos a una historia con verdadero sentido, activa, descubriendo en qué medida su silencio interrumpió el desarrollo del pensamiento occidental, de lo analógico como algo que invoca un sentido, mutilando la dignidad del hombre renacentista de la que nuestra modernidad se dice heredera. Una herencia que por violenta nos empuja a tergiversarla, reinterpretarla y hasta negarla.

La represión produce inevitablemente un discurso, como nos enseña Foucault. Un discurso memorialista omnipresente, inclusive excesivamente público que genera olvido. En ese punto es cuando el foco intenso en la memoria del pasado puede bloquear nuestra imaginación del futuro y crear una nueva ceguera sobre el presente. Por ello estamos obligados a pensar y repensar lo heredado, a pensar la historia a contrapelo, fijando la atención en aquello que aparece tímido y silencioso, en las rupturas que pueden conducir por inéditos derroteros que acerquen, que franqueen la entrada a la verdad entre los aparentes residuos y desperdicios, no para que sean solo reciclados, sino para hacerlos personajes patentes que no serán los nuevos protagonistas de la historia, sino que en el uso no unívoco que se les dé, vendrá el devenir del sentido en otra cosa.

Bibliografía

Acta poética 17, Número monográfico dedicado al pensamiento mágico del renacimiento, a cargo de Esther Cohen y Patricia Villaseñor, Instituto de Investigaciones Filológicas, Seminario de Poética, México, UNAM.

Agrippa, Cornelius, *Filosofía oculta*, Buenos Aires, Kier, 2004.

Aquino, Tomás, *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Biblioteca de Autores cristianos, 1959?

Ariès, P.; Duby, G. (eds.), *A history of private life. Revelations of the medieval world*, USA, Harvard College, 1988.

Benjamín, Walter, *Para una crítica de la violencia*, México, La nave de los locos, 1977.

_____, “Tesis de filosofía de la historia”, en *Angelus*, Barcelona, EDHASA, 1971.

Beriain, Josexto, *La lucha de los dioses en la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2000.

Berlin, Isaiah, *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 2002.

Besançon, Alain, *La imagen prohibida*, Madrid, Siruela, 2003.

Burckhardt, Jacob, *La cultura del renacimiento en Italia*, Barcelona, Editorial Iberia, 1985.

Cohen, Esther, *Con el diablo en el cuerpo*, México, Taurus, 2003.

_____, *La palabra inconclusa. Ensayos sobre cábala*, México, Taurus, 1994.

Cohn, Norman, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza, 1987.

Collins, Ardis, *The secular is sacred*, The Hague, 1974.

Culianu, J. P., *Eros y magia en el Renacimiento*, Madrid, Siruela, 1999.

- Daxelmüller, Christoph, *Historia social de la magia*, Barcelona, Herder, 1998.
- Debus, A. G., *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*, México, FCE, 1996.
- Dilthey, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, FCE, México, 1947.
- Ficino, Marsilio, *Sobre el Amor. Comentarios al Banquete de Platón*, México, UNAM, 1994.
- _____, *Sobre el furor divino y otros textos*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica, vol. I*, México, Breviarios, FCE, 2006.
- _____, *Historia de la sexualidad, vol. I, La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 2005.
- García Canal, María Luisa, *Foucault y el poder*, México, UAM-Xochimilco, 2005.
- Garín, Eugenio, *La revolución cultural del renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1981.
- _____, *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, Taurus, 2001.
- Grimal, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, España, Paidós, 1991.
- _____, *Historia de la filosofía. La filosofía en el Renacimiento*, México, Siglo XXI, 2006.
- Klibansky, R. E. Panofsky y F. Saxl, *Saturno y la melancolía*, Madrid, Alianza, 1991.
- Kraemer y Sprenger, *El Martillo de las brujas*, Madris, Abraxas, 1976.
- _____, *Malleus Maleficarum*, Barcelona, Círculo latino, 2005.
- Kristeller, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Madrid, FCE, 1993.
- _____, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México, Breviarios FCE, 1974.
- _____, *La magia naturale nel Rinascimento. Testi di Agrippa, Cardono, Fludd, Introducción de Paolo Rossi*, Torino, Strenna UTET, 1989.

Mackay, Charles, *Extraordinary popular delusions and the madness of crowds*, Nueva York, The Noonday Press, 1974.

Mondolfo, Rodolfo, *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Lozada, 2004.

Moore, Thomas, *The planets within*, London, Bucknell University Press, 1990.

Nathan, Elia, *Territorios del mal*, México, UNAM, 2002.

Navert, Charles G., *Humanism and the culture of Renaissance Europe*, U. K. Cambridge, 1995.

Platón, *Diálogos III*, Barcelona, Gredos, 2003.

Pico della Mirandola, Giovanni, *Antologia*, Milano, Virgilio, 1973.

_____, *Conclusiones mágicas y cabalísticas*, Barcelona, Obelisco, 1982.

_____, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, México, UNAM, 2004.

_____, *Oratio on the dignity of man*, Washington, Gateway, 1999.

Randall, John Herman, *The making of the modern mind. A survey on the intellectual background of the present age*, Cambridge University Press, 1986.

Scholem, Gersom, *La cábala y su simbolismo*, México, Siglo XXI, 2001.

Sebald, Hans, *Witchcraft*, New York, Elsevier, 1978.

Secret, F., *La kabbala cristiana del Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1979.

Velázquez, Jorge, *¿Qué es el Renacimiento?*, México, UAM Iztapalapa, 1998.

_____, "La filosofía florentina en el jardín de Adán", en *Signos* No. 4 (julio-diciembre 2000): 159-180.

_____, "Humanismo y Renacimiento", en *Iztapalapa* No. 41 (enero-junio 1997): 9-14

Vickers, Brian (comp.), *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1990.

Walker, D. P., *Spiritual and demonic magic, from Ficino to Campanella*, Pennsylvania State University Press, 2003.

Webster, Charles, *De Paracelso a Newton. La magia en la creación de la ciencia moderna*, México, Breviarios FCE, 1993.

Xirau, Joaquín, *Obra selecta, tomo II*, México, El Colegio Nacional, 1996.

Yates, Frances, *El arte de la memoria*, Madrid, Siruela, 2005.

_____, *Ensayos reunidos, vol. I. Lulio y Bruno*, México, FCE, 1990.

_____, *Ensayos reunidos, vol. III. Ideas e ideales del Renacimiento en el norte de Europa*, México, FCE, 2002.

_____, *Filosofía oculta en la época isabelina*, México, FCE, 2001.

_____, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1983.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**Filosofía Oculta: Marsilio Ficino, Pico della Mirandola y la
Tradición Mágica del Renacimiento**

TESIS

QUE PRESENTA LA ALUMNA

SHIRLEY FLORENCIA DE LA CAMPA

MATRÍCULA: 202324826

PARA LA OBTENCIÓN DEL GRADO DE

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

Dr. Jorge Velázquez Delgado
ASESOR

Dr. Francisco Piñón Gaytán
LECTOR

México D.F.

Septiembre 2006