

Magia y neoplatonismo en Ficino

JESÚS DE GARAY
Universidad de Sevilla

1. Introducción

DESDE QUE YATES mostró la relevancia de los textos herméticos para la comprensión de la historia de la filosofía y de la ciencia a partir del s. XV, han ido surgiendo diversas propuestas para precisar o rectificar el alcance del hermetismo. Una de estas rectificaciones procede de Brian Copenhaver, quien, en diversos artículos¹, limitaba el impacto del hermetismo. En concreto, Copenhaver destacaba cómo, en el terreno de la magia, la importancia del hermetismo era menor de lo que Yates² afirmaba. Más en particular, si nos ceñimos al texto quizás más influyente de la época sobre magia (el tercer libro del *De vita*, de Marsilio Ficino, que lleva por título *De vita coelitus comparanda*)³, hay otros fuentes más relevantes que el *Asclepius* o el *Corpus hermeticum*⁴.

Como fuentes determinantes, Copenhaver menciona, en primer lugar, a Proclo (en especial al *De sacrificio*, pero también a otros textos como *El. Th.*,

[1] *Hermes Trismegistus, Proclus and the Question of a Theory of Magic in the Renaissance*, en *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, G. Debus Allen and Ingrid Merkel (eds.), Washington: The Folger Shakespeare Library, 1988, pp. 79-110; *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in De vita of Marsilio Ficino*, en *Renaissance Quarterly* 37, 4 (1984), 523-554; *Renaissance Magic and Neoplatonic Philosophy: «Ennead» 4.3.5 in Ficino's «De vita coelitus comparanda»*, en *Marsilio Ficino e il Ritorno di Platone. Studi e Documenti*, Gian Carlo Garfagnini (ed.), Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1986, vol. II, pp. 351-369; *Iamblichus, Synesius and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino's De Vita Libri Tres: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?*, en *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, James Hankins, John Monfasani and Frederick Purcell Jr. (eds.), Binghamton, New York: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1987, pp. 441-455.

[2] Frances A. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Ariel, Barcelona, 1983.

[3] Marsilio Ficino, Luigi Cornaro, *Tres libros sobre la vida, De la vida sobria*, Asociación española de neuropsiquiatría, Madrid, 2006 (trad. Marciano Villanueva).

[4] *Corpus hermeticum y Asclepio*, Siruela, Madrid, 2000 (ed. Brian P. Copenhaver).

In Alc., In Tim., In R., In Cra.)⁵, así como a otras fuentes neoplatónicas (Plotino, *Enéadas* 4, 4, 30-45 y 4,3,11; Jámblico, *De mysteriis*; Sinesio, *De somniis*)⁶. En segundo lugar, como fuentes de la doctrina de la magia en Ficino, Copenhaver menciona a los *Oráculos Caldeos* con los comentarios de Proclo, Psellus y Plethon⁷; a Tomás de Aquino: *De occultis operibus naturae, Summa contra Gentiles*, III, 104-105, la *Demonología* de Psellus⁸ o *De radiis* de Alkindi.

Las observaciones de Copenhaver van dirigidas básicamente a la fundamentación filosófica de la magia. Es decir, la tradición hermética –así como otras tradiciones de las denominadas «ciencias ocultas»– suministraba innumerables recetas mágicas, vinculadas con la astrología, la alquimia, la necromancia, la telestesia, etc. Desde luego, estas indicaciones prácticas iban acompañadas de reflexiones teóricas que servían como fundamento filosófico. Pues bien, según Copenhaver, frente a Yates, ni el *Asclepius* ni los escritos herméticos traducidos por Ficino proporcionaban una fundamentación filosófica coherente, sino únicamente reflexiones dispersas y contradictorias, que no podían satisfacer a Ficino. Por el contrario, podía encontrar esa coherencia doctrinal en la tradición platónica, corroborada por Tomás de Aquino desde el punto de vista de la ortodoxia religiosa.

Siguiendo las observaciones de Copenhaver, mi interés ahora reside exclusivamente en analizar nuevamente las tesis filosóficas sobre las que se asienta la doctrina de la magia en Ficino, y examinar hasta qué punto se corresponden con unas u otras doctrinas del neoplatonismo griego y en especial con *De sacrificio* de Proclo. Ciertamente hay en Ficino incoherencias, dudas y rectificaciones en todo lo relacionado con la magia y la astrología, tal como ha sido repetido ya desde Cassirer, Kristeller o Garin. Sin embargo, a pesar de estas vacilaciones, existe en Ficino una doctrina consistente acerca de la magia que depende principalmente de diversos autores del neoplatonismo griego.

[5] Cf. *The Elements of Theology (El. Th.)*, ed. E.R. Dodds, Oxford University Press, 1963; *Commentary on the first Alcibiades of Plato (In Alc.)*, ed. L.G. Westerink, Amsterdam, North Holland Pub. Co, 1954; *Commentary on Plato's Timaeus (In Tim.)*, Cambridge University Press, 2007-2009; *Procli Diadochi in Platonis Rem Publicam Commentarii (In R.)*, ed. G. Kroll, Teubner, Lipsiae, 1899-1901; *In Platonis Cratylum commentarii (In Cra.)*, ed. G. Pasquali, Leipzig (T.), 1908; *Lecturas del Crátilo de Platón*, ed. J. M^a Álvarez, A. Gabilondo y J. M^a García, Akal, Madrid, 1999.

[6] Plotino, *Enéadas*, Gredos, Madrid, 1985 (trad. Jesús Igal); Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, Gredos, Madrid, 1997 (trad. Enrique A. Ramos Jurado); Sinesio de Cirene, *Himnos. Tratados*, Gredos, Madrid, 1993 (trad. Francisco A. García Romero).

[7] *Oracles Chaldaïques (Phil. Chal.)*, ed. E. des Places, Les Belles Lettres, París, 2003; *Oráculos caldeos*, Gredos, Madrid, 1991 (trad. Francisco García Bazán).

[8] Miguel Pselo, *Opúsculos*, Ediciones clásicas, Madrid, 1991 (trad. Jaime Curbera).

2. Proclo: *De sacrificio et magia*

En cuanto al *De sacrificio* de Proclo (Περὶ τῆς καθ' Ἑλληνικὰς ἱερατικῆς τέχνης)⁹, Ficino disponía del texto griego desde poco después de 1461, y completó la traducción latina (*Proculi opusculum de sacrificio interprete Marsilio Ficino florentino*) hacia 1489, es decir en torno a la misma fecha de composición de *De vita coelitus comparanda* (*De vita*). Publicó esta traducción en 1497, junto con otras traducciones (*Proclus in platonium Alcibiadem de anima atque demone, Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum, Proclus de sacrificio et magia, Porphyrius de divino atque daemonibus, Synesius platonius de somniis, Psellus de daemonibus*), todas ellas relacionadas con la magia, la adivinación y los demonios.

De sacrificio es un texto muy breve (85 líneas en la edición de Copenhaver¹⁰) que, sin embargo, ha sido considerado como uno de los textos de referencia en relación a la magia en Ficino y en aquellos otros autores que a lo largo del s.XVI se ocuparon de la magia¹¹. Probablemente es un resumen elaborado por Psellos a partir de otro escrito más largo de Proclo. La relevancia de *De sacrificio* en *De vita* de Ficino reside no tanto en sus argumentaciones sino más bien en que enuncia algunas tesis especialmente relevantes, como son las siguientes:

- existe una simpatía entre las cosas visibles y los poderes invisibles, terrestres y celestiales, que es conocida por los sabios o sacerdotes que poseen el arte hierático;
- todas las cosas están integradas en series y órdenes sagrados;
- todas están marcadas con la impronta o semilla del dios que está a la cabeza de la serie;
- las cosas se atraen en función de su semejanza: lo semejante atrae a lo semejante;
- existen símbolos ocultos más poderosos que las apariencias sensibles;
- las propiedades que están unificadas en los dioses, se encuentran distribuidas en todas las cosas que pertenecen a su serie;
- quienes conocen el arte hierático saben cómo obtener el favor de los poderes superiores, ya sean dioses o demonios;
- su arte consiste en mezclar y unificar diversos elementos que están dispersos en el mundo material, recomponiendo de la manera más semejante posible, aquella realidad unitaria de la que proceden;
- en particular los que poseen el arte hierático conocen los poderes de los demonios ya que están estrechamente conectados a las sustancias materiales;
- gracias a la asociación con los demonios, estos sacerdotes son capaces de emprender la vía de retorno hacia los dioses.

[9] En 1901 Kroll propuso una reconstrucción del texto griego, perdido entonces, a partir del texto latino. En 1928 Bidez recuperó el original griego y lo publicó en el *Catalogue de manuscrits alchimiques grecs*, vol. 6, pp. 140-141; 148-151.

[10] Cf. Copenhaver, 1988, pp. 103-110.

[11] Cf. Copenhaver 1988, pp. 84-85, 90-92.

Ciertamente muchos de estos elementos, no todos, están en *De vita*, aunque integrados en un contexto diferente (el de la medicina y la astrología); pero hay que añadir que otras doctrinas centrales de *De vita* no están en *De sacrificio*. Lo más evidente es la doctrina de Ficino del *spiritus*, ausente aquí y en otros escritos de Proclo. Asimismo, todo lo relativo a los demonios se presenta en Ficino con unas vacilaciones que no aparecen en Proclo.

3. La doctrina de la *simpatía universal*

El texto de *De sacrificio* comienza con la referencia a la doctrina de la simpatía universal, doctrina que es reiterada después en varias ocasiones: «Los sacerdotes (οἱ ἱερατικοί), comprendiendo que todo está en todo (πάντα ἐν πᾶσι), han constituido la ciencia sagrada (τὴν ἐπιστήμην τὴν ἱερατικὴν) a partir de la simpatía (συμπαθείας) existente entre todos los fenómenos entre sí, y entre ellos y los poderes invisibles, admirándose al contemplar lo último en lo primero (ἐν τε τοῖς πρώτοις τὰ ἔσχατα) y en lo último lo primerísimo, viendo en el cielo de un modo causal y celeste (κατ' αἰτίαν καὶ οὐρανίως) las realidades terrestres, y observando en la tierra de un modo terrestre (γῆνως) las realidades del cielo» (2-7)¹².

En *De sacrificio* Proclo afirma que esta simpatía afecta a todos los órdenes de lo real, desde el Uno y los dioses hasta las realidades más materiales. Sin embargo, en el tratamiento de la magia por Ficino en *De vita*, la doctrina de la simpatía está centrada exclusivamente en el mundo físico, es decir en el mundo regido por el Alma del mundo. Queda excluido del horizonte de Ficino el ámbito de lo que está por encima del mundo. Y en esto sigue las indicaciones de Plotino y también de Sinesio: «todo lo divino que existe fuera del cosmos no puede sufrir encantamiento»¹³.

Ficino introduce *De vita* como un comentario a Plotino. Se ha discutido largamente sobre si el texto de las *Enéadas* que comenta es 4.3.11 (donde Plotino se refiere a la presencia de los dioses en santuarios y estatuas), tal como sugería Kristeller, o si, más bien, Ficino está comentando la explicación más larga y completa de *Enéadas* 4.4.30-45. La solución que se ha dado -atendiendo a las notas del propio Ficino en los márgenes de 4.3.11. y de 4.4.26. de su ms. de las *Enéadas*- es que Ficino inicia su comentario en 4.3.11 (donde anota δύναμις μάγων πόθεν) y lo desarrolla a partir de 4.4.26 (donde repite la misma indicación: δύναμις μάγων πόθεν)¹⁴.

Independientemente de las circunstancias que rodean a *De vita* (compuesto entre 1486 y 1489, dedicado inicialmente al rey de Hungría, Matthias Corvinus, incluido después en un *codex* con los otros dos libros de *De vita*, y poste-

[12] *De sacr.*, 2-7. Sigo la numeración de Copenhaver.

[13] Sinesio, *Sobre los sueños*, p.257 (133b)

[14] Cf. *Il manoscritto del De Vita*, en *Marsilio e il ritorno de Ermete Trismegisto*, Sebastiano Gentile & Carlo Gilly (eds.), Firenze: Centro Di, 2001 (1ª ed. 1999), pp. 104-107.

riormente dedicados a Lorenzo el Magnífico), es indudable que la inspiración filosófica central está en Plotino 4.4.30-45. Ciertamente *De vita* incluye numerosas indicaciones concretas sobre magia, astrología y medicina, que no están en Plotino, así como otros elementos filosóficos que no aparecen en Plotino. Pero la tesis filosófica básica que recorre íntegramente *De vita* está ampliamente argumentada por Plotino en esas páginas.

Esta inspiración básica es la doctrina de la *sympatheia* entre todos los seres, desde el Uno hasta la materia. Ciertamente es una tesis difundida en el estoicismo y por muchos platónicos antes de Plotino, pero en 4.4.30-45 está expuesta de modo sistemático, precisamente en relación con la magia. Citando a Platón, en el *Timeo*¹⁵, afirma Plotino: «Es preciso dejar bien sentado, ante todo, que este universo es un animal unitario que abarca todos los animales que hay dentro de él, y posee una sola Alma que se extiende a todas las partes de él, en la medida en que cada ser es una parte de él»¹⁶. Y más adelante: «Y como el universo es un animal y está constituido en unidad, no hay parte alguna tan lejana localmente que no esté cerca merced a la predisposición natural del animal unitario a la simpatía»¹⁷. Esta universal *sympatheia* es caracterizada, por tanto, como un animal en el que todas las partes participan de una misma vida. Un universo vivo dotado de un cuerpo y de un alma.

Esta doctrina general es aplicada directamente a la magia: «¿Y la magia (ἡ γοητεία) cómo explicarla? Por simpatía, es decir, [...] por la variedad de potencias de las muchas cosas que confluyen en un animal unitario»¹⁸. Plotino interpreta así la magia de un modo estrictamente racional, apelando exclusivamente a la interrelación de las partes del universo: «Muchos seres son, en efecto, atraídos y hechizados aún sin los manejos de un tercero: la verdadera magia consiste en la Amistad y Discordia que alternan en el universo, y el primer mago y hechicero (ὁ γόης ὁ πρῶτος καὶ φαρμακεύς) es el universo; y como hay hombres que lo conocen a fondo, se valen de sus drogas y de sus hechizos para actuar unos sobre otros»¹⁹. Así pues, el mago propiamente es el sabio que conoce los secretos de la magia del mundo físico (ἡ τῆς φύσεως γοητεία)²⁰.

En Ficino se encuentran afirmaciones similares en *De vita*: «La naturaleza es por doquier hechicera, como dicen Plotino y Sinesio»²¹. Además también en otros lugares, p.ej. en *De amore*²²: «Los miembros de este gran animal, o sea, todos los cuerpos del mundo unidos entre sí igualmente prestan y toman pres-

[15] 30d 3-31

[16] 4.4.32, 3-7

[17] 4.4.32, 21-23

[18] 4.4.40, 1-4

[19] 4.4.40, 4-9

[20] 4.4.44, 30-31

[21] *De vita*, p. 165

[22] Marsilio Ficino, *De amore. Comentario a El Banquete de Platón*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 154-155.

tadas sus naturalezas. De la común afinidad nace el amor común. Nace la atracción común. Y ésta es la verdadera magia. [...] Las obras de la magia son obras de la naturaleza, y el arte, un instrumento. [...] Toda la naturaleza es llamada maga por el amor recíproco». Siguiendo la doctrina tradicional platónica, Ficino señala cómo es la común afinidad o semejanza entre unas cosas la que explica la atracción y la influencia mutua. Lo semejante atrae a lo semejante.

Ficino, como Pico, tuvo mucho interés en distinguir la *magia naturalis* de la *magia demoniaca*.²³ La magia natural es simplemente la culminación de la filosofía de la naturaleza, mientras que la magia demoníaca presupone la influencia de los demonios. La magia natural equivale a la manera como se comporta el agricultor que cultiva el campo atendiendo a los cielos, y como actúa el médico que busca fortalecer nuestra naturaleza. Así también se comportan «los filósofos expertos en las realidades naturales y en los astros a los que de ordinario llamamos magos o hechiceros, que con ciertos encantamientos insertan las cosas celestes en las terrestres, del modo y en el momento oportuno»²⁴.

Éste es el contexto en el que se desarrolla *De vita*: exponer las secretas interrelaciones entre los astros y el ser humano, es decir, entre la astrología y la medicina. No obstante, esta distinción entre magia natural y magia demoníaca dista de ser clara, ya que, en tanto que no sólo los astros sino también los demonios están dentro del Universo, en esa misma medida la magia abarca no solamente las interrelaciones del cuerpo de los astros con el cuerpo humano, sino además las interrelaciones de los demonios con los seres humanos. «El hombre padece la influencia de un astro o un demonio particular al modo como la leña empapada de azufre acoge en sí la llama, dondequiera se encuentre. Y este influjo lo padece no sólo a través de los rayos de la estrella y del demonio, sino también a través del alma misma del mundo, presente por doquier, en la que vive y tiene fuerza la razón de todo astro y de todo demonio»²⁵.

En cualquier caso, la simpatía entre todas las partes del universo tiene su origen en la unidad del alma del mundo, que posee dentro de sí las razones seminales de todas las cosas, tal como dice Plotino²⁶ y desarrolla Ficino: «El alma del mundo tiene en sí, por poder divino, las razones seminales de las cosas, al menos cuantas son las ideas en la mente divina, y por medio de estas razones fabrica otras tantas especies en la materia»²⁷. De este modo, se explica «aquella sentencia platónica, según la cual esta máquina del mundo está conectada en sí misma de tal modo que por una parte las cosas celestes tienen en la tierra una

[23] Cf. Clara Zambelli, *Studies in Medieval and Reformation Traditions*, vol. 125: *White Magic, Black Magic in the European Renaissance. From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno*. Boston, Brill, 2007, pp.1-10.

[24] *De vita*, p. 166

[25] *Ibid.*, pp. 90-91

[26] 4.4.39,3-18

[27] *De vita*, p. 90

condición terrestre y que, por otra parte, las cosas terrenas tienen en el cielo una dignidad celeste»²⁸.

El planteamiento de Ficino, en cualquier caso, subraya un aspecto de esa *sympatheia* universal, que remite a Proclo, una tesis que aparece muy destacada en *De sacrificio*. Se trata de cómo esa interrelación de todo con todo sigue unos órdenes precisos, de modo que a partir de una unidad primera superior se siguen en una serie²⁹-como en una cadena- todos los seres que están subordinados a esa unidad primera³⁰.

Ahora bien, mientras que en Proclo esas unidades primeras son las hénadas o divinidades primeras, inmediatamente dependientes del Uno, en Ficino se trata de las estrellas y en particular de los planetas, vestidos con nombres de las divinidades griegas. En la serie de cada uno de los planetas se integra una pluralidad jerarquizada de demonios, de hombres, de animales, de plantas y de minerales. Y todos los seres de esa serie están marcados con la impronta de ese planeta, de tal modo que participan de los poderes específicos de ese planeta. La magia sólo es posible si todas las mezclas y operaciones mágicas se realizan siguiendo las características específicas de cada orden.

Ficino, por lo demás, recurre no tanto a Plotino sino más bien a Jámblico y a Proclo para presentar una consideración positiva de la materia. Así dice Jámblico: «Nada impide a los seres superiores poder iluminar a los inferiores, nada por tanto tampoco separa a la materia de los bienes más elevados, de manera que si ella es perfectamente pura y boniforme, ella no es inapropiada para recibir a los dioses: y como era preciso, en efecto, que lo terrestre mismo no fuera privado de la participación divina, la tierra también ha recibido de ésta un lote divino, capaz de acoger a los dioses»³¹.

4. El *spiritus* (*pneuma*)

Para Ficino ese vínculo entre las cosas celestes y las terrenales pasa por el *spiritus*. «Entre el cuerpo del mundo palpable y en parte caduco y su propia alma, cuya naturaleza está demasiado alejada de un cuerpo de esta guisa, está presente por doquier el espíritu, como en nosotros entre el alma y el cuerpo, si es verdad que por doquier la vida se comunica siempre desde el alma al cuerpo, que es más pesado. Se requiere necesariamente este espíritu como medio»³². Este fuerte acento en el *spiritus* como medio entre el alma y el cuerpo distancia a Ficino respecto a Plotino, para quien el *pneuma* estoico es un residuo de materialismo. Para Plotino basta el alma como principio de vida.

[28] *Ibid.*, p. 129

[29] Cf. *El. Th.*, prop.97

[30] *De vita*, pp. 124-127

[31] *De myst.*, V-23, 233,1-10 (De Places). En Proclo, cf. *In Alcib.*, 320,10-11: «la causa material, aunque es un bien, ...»

[32] *De vita*, p. 96

Ficino insiste sobre este punto: «Es pues imprescindible el concurso de un cuerpo más excelente, casi de un no-cuerpo. [...] Dicho espíritu es un cuerpo sutilísimo, casi un no-cuerpo, y casi ya-alma, y de igual modo casi no-alma y casi ya-cuerpo»³³. Se trata de una realidad mediadora entre lo racional y lo irracional, entre lo sensible y lo inteligible, entre lo celeste y lo terrestre.

Junto a la simpatía universal, la doctrina del *spiritus* resulta esencial en Ficino para comprender la magia: «A esto es a lo que tienden en realidad todas nuestras observaciones, a que nuestro espíritu, preparado y purificado según las reglas con medios naturales, acoja en sí, a través de los rayos de las estrellas oportunamente recibidos, el máximo posible del espíritu mismo de la vida del mundo. Esta vida del mundo, inserta en todas las cosas, se propaga de manera evidente en las hierbas y en los árboles, que son como a modo de pelos y los cabellos de su cuerpo. Está oculta en las piedras y en los metales, en los dientes y en los huesos. Se halla asimismo difundida en las conchas vivas adheridas a la tierra y a las piedras. Todos estos seres viven, en efecto, no tanto de una vida propia cuanto más bien de la misma vida común del todo»³⁴.

Las influencias mutuas dentro del espíritu del mundo se explican por los rayos procedentes de las estrellas, tal como afirmaba Alkindi (*De radiis*): «todos los rayos de todas las estrellas penetran derechos y en un instante y con la máxima facilidad hasta su centro, la masa de la tierra»³⁵. «Y por tanto no es cosa fácil de negar que penetran al instante un metal y una piedra»³⁶. «Los rayos no son inanimados, al modo de los rayos de una linterna, sino vivos y sensibles, como los que brotan a través de los ojos de los cuerpos vivos, y encierran en sí dones maravillosos procedentes de las imaginaciones y de las mentes de los cuerpos celestes [...] Actúan de manera singular y con la máxima eficacia sobre el *spiritus*, que es muy parecido a los rayos celestes»³⁷.

La presencia del *pneuma* como concepto explicativo dentro del neoplatonismo³⁸ remite en gran medida a Jámblico³⁹ y Proclo, quienes –en polémica contra Plotino– reclaman establecer mediaciones allí donde Plotino había establecido la separación. El *pneuma* juega este papel de medio, en tanto cuerpo muy sutil que permanece unido al alma y participa de su inmortalidad. Entre los neoplatónicos (y después en Ficino), es caracterizado como *ochema*, vehículo del alma.

[33] *Ibid.*, p. 97

[34] *Ibid.*, p. 113

[35] *Ibid.*, p. 130

[36] *Ibid.*, p. 131

[37] *Ibid.*, p. 132

[38] Cf. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à St. Augustin*, 1945. Cf. John Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Oxford University Press, 1985; E.R. Dodds en: *Proclus. The Elements of Theology*, 1963 (Appendix II).

[39] Cf. *De mysteriis*, V-12

No obstante, sin duda Ficino tiene también en mente al *De somniis* de Sinesio (al que cita frecuentemente a lo largo de *De vita*), donde el *pneuma* es un elemento central de su exposición: «Aquel espíritu es el vehículo primero y propio del alma: si ella se encuentra en buen estado, se vuelve sutil y etéreo; pero si se encuentra mal, engorda y se hace tierra. En definitiva, el espíritu constituye la tierra de nadie entre la irracionalidad y la razón, entre lo incorpóreo y lo corpóreo, una frontera común entre ambos, y por medio de él lo divino entra en contacto con el último grado»⁴⁰. «Además la naturaleza difundió el ámbito de la sustancia fantástica por muchas partes del mundo. En efecto, desciende hasta los seres en los que ya no hay un intelecto, y entonces ya no es el vehículo de un alma más divina, sino que monta sobre las potencias situadas debajo»⁴¹.

Del mismo modo que en Jámblico o Proclo, también en Sinesio el *pneuma* es la sede la imaginación. «Es el sentido de los sentidos, porque el espíritu representativo es el órgano sensorial más común y el cuerpo primero del alma. Está él escondido en el interior y ejerce el mando sobre el ser vivo, como desde una acrópolis, pues en torno a él mismo la naturaleza fundó toda la actividad de la cabeza»⁴². De este modo, Sinesio argumenta a favor de la adivinación por los sueños. Si el alma es todas las cosas, lo es no sólo por su inteligencia donde están todos los seres, sino también el alma es todas las cosas por su *pneuma* o imaginación, en tanto se reflejan en ella todos los seres en su devenir⁴³. En esa medida, en la imaginación aparece reflejado el pasado, el presente y también el futuro. Y en tanto ese espíritu representativo es puro, tanto más claramente se reflejan todas las cosas en él, tanto más receptivo es a las improntas de los dioses, y tanto más fácilmente se pueden interpretar sus símbolos y predecir el futuro.

También en los *Oráculos Caldeos* se hace referencia al *pneuma*. Este texto, así como los comentarios de Proclo, Psellos y Plethon, son bien conocidos por Ficino. Hay que tener presente que, por influencia de Plethon, Ficino atribuye la composición de los *Oráculos* a Zoroastro, y los considera como la más antiquísima teología revelada, con anterioridad incluso a Hermes. Aquí, con ocasión del fragmento 104 («... no manches el *pneuma* ni profundices la superficie»), Psellos y Plethon exponen sus doctrinas acerca del *ochema* y el *pneuma*, a partir de las posiciones de Jámblico y Proclo.

En cualquier caso, el *spiritus* de Ficino es un concepto próximo al *pneuma* estoico, a las indicaciones médicas de Galeno, al *ochema* de Jámblico y Proclo, y al *pneuma* de Sinesio. Pero Ficino dota al espíritu de una consistencia específica que explica, en términos estrictamente naturalistas, las influencias de los cielos sobre los hombres.

[40] *De somniis*, pp.264-265 (137a)

[41] *Ibid.*, p.265 (137b)

[42] *Ibid.*, p.262 (136a)

[43] *Ibid.*, p.259 (134a-b)

5. Los demonios

Ya se ha señalado la importancia para Ficino de distinguir claramente -en el contexto histórico de 1489- entre la magia natural y la demoníaca⁴⁴. Además, habiéndose publicado el *Malleus maleficarum* (1486), resultaba muy comprometida la sola sospecha de practicar la magia, por medio de la vinculación con los demonios. Sin embargo, los *demonios* eran figuras enteramente aceptadas en la tradición platónica⁴⁵, y así es también en Ficino.

En especial, a partir de Jámblico, en su afán por establecer mediaciones, estos seres intermedios entre los dioses y el mundo físico adquieren un particular protagonismo. Por supuesto, en el contexto platónico antiguo, los *demonios* son generalmente seres benéficos, aun cuando también pueden presentar rasgos malvados. No obstante, en el ambiente cristiano de Ficino, el término 'demonio' estaba exclusivamente cargado de connotaciones negativas.

En cualquier caso, las clasificaciones de las clases de demonios eran numerosas y muy diversas. Probablemente la más difundida fue *Περὶ ἐνέργειας δαιμόνων* (*Sobre la actividad de los demonios*) de Psellos⁴⁶, traducida por Ficino. Además de distinguir las diferentes clases de demonios, Psellos subraya el papel central del *pneuma* en la influencia de los demonios en el alma, en tanto ellos mismo están constituidos de *pneuma* y, en consecuencia, la imaginación se constituye en el eje de la actividad de los demonios. En esta breve obra, los demonios aparecen caracterizados como seres malvados, de acuerdo con la tradición cristiana.

En general en Ficino los demonios están caracterizados siguiendo las pautas de la tradición platónica. Están normalmente ligados a los planetas, de tal modo que son ellos los que transmiten las influencias de los astros a los hombres. No obstante, pueden también, en sentido contrario, estar completamente inmersos en realidades puramente materiales. Los hay benéficos (que se corresponden con los ángeles cristianos de Pseudo-Dionisio) y malvados. Tienen almas y cuerpos etéreos o aéreos, siendo sus cuerpos similares al *spiritus* humano. Su función consiste en transmitir las influencias de los seres celestes: «el espíritu media entre el denso cuerpo del mundo y el alma, y en él y por él son las estrellas y los demonios»⁴⁷.

Asimismo, y de acuerdo con Jámblico y Proclo, hay un demonio guardián benéfico para cada uno de los seres humanos⁴⁸: se trata de «aquella doctrina platónica en la que está de acuerdo toda la Antigüedad, a saber, que a cada

[44] Cf. D. P. Walker, *Spiritual & Demonic Magic from Ficino to Campanella*, The Pennsylvania State University Press, 2003 (1ª ed. 1958).

[45] Cf. Inmaculada Rodríguez Moreno, *Ángeles, demonios y héroes en el neoplatonismo griego*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1998.

[46] Cf. Darin Hayton, *Michael Psellos' De Daemonibus in the Renaissance*, en: *Reading Michael Psellos*, Charles Barber and David Jenkins (ed.), Brill, Leiden-Boston, 2006, pp. 193-215.

[47] *De vita*, p.98

[48] Cf. *De mysteriis*, I,5.

hombre que nace le está destinado, por su propia estrella, un demonio guardián de su vida, que le ayuda en el cumplimiento de las tareas a que los celestes le han destinado en el momento de nacer. Así pues, todo el que se proponga conocer su ingenio a través de los indicios que hemos señalado ahora, descubrirá cuál es su actividad natural y habrá encontrado a la vez a su estrella y a su demonio»⁴⁹.

Desde luego, en el paganismo antiguo existen demonios malvados que perturban a los hombres mediante la imaginación⁵⁰. Por ejemplo en Proclo, entre las seis clases de démones, sólo son malos la clase de los denominados démones materiales⁵¹. En los *Oráculos Caldeos* aparecen en el cortejo de Hécate, dominadora de los demonios, y están caracterizados con una naturaleza «bestial y desvergonzada»⁵², como «perros terrestres que jamás muestran un signo verdadero a un mortal»⁵³. «Siendo terrestres, son perros irascibles carentes de pudor y, encantando a las almas, siempre las apartan de los ritos»⁵⁴. En los comentarios correspondientes de Proclo y Psellos se reitera esta caracterización de esta clase de demonios.

Resulta difícil saber hasta qué punto Ficino practicó rituales en los que vinculara la magia a los demonios⁵⁵. Que era amante de los rituales órficos es claro⁵⁶, pero no así de otros rituales en relación con los demonios. Desde luego, en su planteamiento en el que los dones del cielo llegan a los hombres por mediación de las estrellas y de los demonios, no parece que cupiera ningún reproche desde la ortodoxia cristiana. Pero su contexto histórico atribuía sólo rasgos negativos a los demonios, y por ello resultaba peligrosa la difusión pública de cualquier ritual en el que estuvieran implicados los demonios.

6. Símbolos

6.1. El símbolo en Proclo

Cuando Proclo en *De sacrificio* se refiere a los símbolos⁵⁷ lo hace en un doble sentido. Por una parte, son semejanzas de poderes superiores que existen como sus marcas en el mundo material. Pero en otro sentido más específico, los símbolos son marcas de los dioses, es decir, de seres que están más allá de este

[49] *De vita*, pp.157-158

[50] Cf. Walker, *op.cit.*, pp. 45-53.

[51] Cf. Moreno, *op.cit.*, pp.177-179.

[52] Fr. 89

[53] Fr. 90

[54] Fr. 135. Cf. Marco Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Vrin, Paris, 2002, pp. 264-265

[55] Cf. Clara Zambelli, *op. cit.*, p. 7

[56] Cf. Walker, *op. cit.*, pp. 19-25.

[57] 56, 85

mundo, e incluso más allá del ámbito de lo inteligible, y en este sentido, los símbolos no son copias, no son semejanzas sino más bien distintos, porque los dioses son radicalmente extraños a este mundo.

Los símbolos son señales dadas -otorgadas, donadas- por un dios a cada ser de la serie que rige ese dios. Y en último término, son señales otorgadas por el Uno a todo lo real. Proclo subraya que la impronta del dios en cada realidad -el símbolo- no es algo que se añade a un ser, sino que es el mismo fundamento de su realidad. No es que algo sea real y además signifique, sino que es real en tanto que significa: es real en tanto que es un símbolo divino. Y en particular, es real en la medida en que es un símbolo de un dios y del Uno, es decir, en la medida en que el dios está causando esa realidad. El carácter simbólico de algo es su realidad.

Los símbolos divinos no son meros nombres o significados meramente inteligibles, sino que son la fuerza o poder propio de cada cosa. Esta potencia propia del símbolo no depende más que del dios, y por tanto actúa no por voluntad humana sino por su propia realidad divina⁵⁸. Es irrelevante la inteligibilidad o ininteligibilidad de los símbolos. Su eficacia no depende de nuestra comprensión ni de nuestro consentimiento.

Entre los diversos símbolos, un caso de especial importancia para el teúrgo son los nombres de los dioses, en tanto que en las acciones sagradas (invocaciones, consagraciones...) se emplean tales nombres. Al comentar el *Crátilo* de Platón, Proclo dice que la posición de Sócrates es intermedia entre la de Crátilo y Hermógenes. Es decir, Proclo afirma que en parte los nombres son por convención (θέσει) y en parte por naturaleza (φύσει). Pero a Proclo le interesa subrayar que hay nombres que pertenecen por naturaleza a cada dios. Y que en tanto que los hombres desconocemos esos nombres divinos, recurrimos a la convención. Los dioses han revelado y revelan sus nombres, pero reconocerlos es una tarea difícil, que ocupa a los teúrgos. Como en todos los símbolos, hay una fuerza y una eficacia impresa en la materialidad de cada nombre natural. El poder de cada nombre divino se puede incluso transmitir a realidades materiales, como por ejemplo a una estatua, a piedras o plantas. Esto explicaría por qué determinados objetos pueden realizar acciones milagrosas, como curar enfermedades.

El símbolo para Proclo no es una copia, no es una semejanza. El símbolo no expresa analogías entre lo divino y lo material. La noción de símbolo se aleja completamente de las nociones platónicas de imagen, copia, imitación, etc.⁵⁹.

[58] Cf. Iamblichus, *De mysteriis*, II,1,96,13-97,2: «No es el acto de pensar (ἡ ἐννοία) lo que une los teúrgos a los dioses. Pues ¿qué impediría a los que filosofan teóricamente alcanzar la unión teúrgica con los dioses? Ahora bien, la verdad es otra: es la realización de acciones inefables (τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων) por encima de toda intelección, ejecutadas del modo apropiado al dios (θεῷ πεπεπώς), así como el poder de los símbolos mudos (συμβόλων ἀφθέκτων), entendidos solamente por los dioses, los que operan la unión teúrgica».

[59] «Los símbolos (σύμβολα) no son imitaciones (μιμήματα) de aquello que simbolizan. Lo contrario nunca puede llegar a ser imitación de su contrario (lo vergonzoso de lo bello, lo antinatural de lo natural). En cambio, la contemplación simbólica (ἡ δὲ συμβολικὴ θεωρία) indica la baturaleza

Los símbolos son señales de los dioses en tanto que los dioses son imparticipables; y por tanto significan a los dioses en aquello divino que no es semejante a lo inteligible, ni a lo humano ni a lo natural.

Todos los dioses entregan símbolos de ellos mismos a cada realidad, especialmente a los seres que pertenecen a su cadena. Y estos símbolos de los dioses, de modo similar a los símbolos del Uno, son incognoscibles⁶⁰. Todos los hombres tienen la capacidad de reconocer esos símbolos, gracias a que el alma humana está constituida no sólo de razones inteligibles sino también de símbolos divinos⁶¹. Pero entre los hombres, corresponde a los teúrgos, y especialmente a las autoridades sacerdotales (οἱ τῆς ἱερατικῆς ἡγεμονίης)⁶² reconocer los símbolos divinos en las realidades materiales, hasta alcanzar la ciencia sacer-

de las cosas incluso mediante los máximos contrarios (διὰ τῶν ἐναντιωτάτων). Por consiguiente, si un poeta está inspirado y revela mediante símbolos (διὰ τῶν συνθημάτων) la verdad acerca de lo real (τὴν περὶ τῶν ὄντων ἀλήθειαν), o si alguien usando esta ciencia (ἐπιστήμη) nos muestra el orden de las cosas, éste no es un imitador y no puede ser refutado por medio de las demostraciones establecidas» (*In R.*, VI,198,15-24).

[60] «¿Y qué es preciso decir de estos símbolos? Pues que hay para cada uno de los seres, hasta los últimos, una señal (σύνθημα) de la causa misma, inefable y que está más allá de los inteligibles, señal por la cual todas las cosas están en dependencia (ἀνέστηνται) de aquella causa, unas, más lejos, otras, más cerca, conforme a la claridad y la oscuridad de la señal (συνθήματος) que hay en ellas, y ésa es la que mueve todas las cosas hacia el deseo del bien (τοῦ τό ἐστιν πάντα κινεῖν εἰς τὸν τοῦ ἀγαθοῦ πόθον) y a ese amor inextinguible (ἄσβεστον τὸν ἔρωτα) que se ofrece a los seres, una señal que es incognoscible (pues se extiende incluso hasta los que no tienen capacidad de conocer) y que es superior a la vida (pues está también presente en los inanimados), y que no tiene la potencia intelectual (pues está en los que no participan del pensar). Por tanto, así como la naturaleza, la mónada demiúrgica y el propio Padre trascendente de todo (πάντων ἐξηρημένος πατήρ) han sembrado en los seres posteriores señales de su propia particularidad (τῆς οἰκειᾶς συνθήματα), y por medio de ellas hacen volver todo hacia sí (καὶ δι' ἐκείνων ἐπιστρέφουσι πάντα πρὸς ἑαυτούς), así también todos los dioses entregan símbolos de su causa (τῆς σφετέρας αἰτίας σύμβολα) a los seres producidos a partir de esos mismos dioses, y por medio de esos símbolos fundamentan (ἐδράζουσι) todo en sí mismos. Por cierto, las señales de la realidad de los seres superiores sembradas en los inferiores (τὰ μὲν οὖν τῆς ὑπάρξεως τῶν ὑπερέτερων ἐνοπιούμενα τοῖς δευτέροις συνθήματα), son inefables e incognoscibles (ἄρρητα ἔστιν καὶ ἄγνωστα), y lo que de ellas es activo y capaz de mover sobrepasa toda intelección (καὶ τὸ δραστήριον αὐτῶν καὶ κινήτικὸν ὑπεραίρει πάσαν νόησιν). Tales son sin duda las marcas de la luz por las que los dioses se manifiestan a sus propios vástagos, marcas que están de modo unitario en los mismos dioses, y que las manifiestan en los géneros superiores a nosotros y que llegan a nosotros dividida y conformadamente (μεριστῶς δὲ καὶ μορφωτικῶς). [...] Tales son los llamados símbolos de los dioses, uniformes en los órdenes más elevados y multiformes en los inferiores; también la teúrgia, al imitarlos, los proclama por medio de exclamaciones, aunque inarticuladas» (*In Cra.*, 30,19-31,28).

[61] «El alma se compone de los discursos sagrados y de los símbolos divinos (συνέστηκε γὰρ ἡ ψυχὴ ἀπὸ τῶν ἱερῶν λόγων καὶ τῶν θεῶν συμβόλων); los primeros existen a partir de las formas intelectivas, y lo segundos de las mónadas divinas; nosotros somos a la vez representaciones de las esencias intelectivas (ἔσμεν εἰκόνες μὲν τῶν νοεῶν οὐσιῶν) e imágenes de los signos desconocidos (ἀγάλματα δὲ τῶν ἀγνώστων συνθημάτων). Y de la misma manera que toda alma es una plenitud de todas las formas (πλήρωμα τῶν εἰδῶν), pero subsiste totalmente de acuerdo con una sola causa, así también participa de todos los signos (πάντων μὲν μετέχει τῶν συνθημάτων) por medio de los cuales se une al dios» (*Phil.Chal.*, V, 211,21-212,2).

[62] Cf. *De sacrificio*, 61

dotal (τὴν ἐπιστήμην τὴν ἰερατικὴν)⁶³, que les permitirá realizar las iniciaciones (τελεταῖς) con conocimiento de los símbolos apropiados (εἰς τὴν τῶν οἰκείων συμβόλων ἐπίνοιαν)⁶⁴.

6.2. El símbolo en Ficino

Sin embargo, el planteamiento de Ficino, en *De vita*, está centrado enteramente en la semejanza de los símbolos inscritos en las formas materiales respecto a las *rationes seminales* contenidas en el alma del mundo, y más allá, en su semejanza con las Ideas inteligibles. «A las correspondencias de formas de este tipo con las razones del alma del mundo les aplica Zoroastro el nombre de seductoras divinas y Sinesio confirmó que se trataba de alicientes mágicos»⁶⁵. Tal correspondencia es posible gracias al *spiritus*⁶⁶: «el *spiritus* es, en cierto modo, como el incentivo o el estímulo para unir el alma al cuerpo»⁶⁷.

El interés principal de Ficino en *De vita* se dirige a examinar en qué medida determinadas palabras o figuras (p.ej. las figuras celestes) son eficaces para atraer los poderes superiores, si se reproducen en las realidades materiales como estatuas o talismanes. Y en relación con esto, la inquietud de Ficino está en saber si esa posible eficacia de las figuras implica o no una actividad de los demonios.

Por una parte, hay una razón para confiar en su eficacia, que reside en que las figuras celestes expresan formas matemáticas, y por tanto reproducirlas es reproducir un orden celeste al margen de la materia⁶⁸. Por otra parte, siguiendo a Tomás de Aquino, cabe que las propiedades ocultas de los cuerpos expresen simplemente poderes naturales desconocidos para nosotros⁶⁹.

Pero las numerosas reservas de Ficino tienen que ver principalmente con que su eficacia proceda de la acción de los demonios. Igual que existe la posesión de un hombre por los demonios, cabe que los demonios tomen posesión de determinadas materias por el placer de engañar y dañar a los hombres. Y en esto se declara seguidor de Jámblico y también de Tomás de Aquino⁷⁰.

El interés concreto de Ficino se dirige a los supuestos poderes maravillosos que presentan estatuas consagradas a los dioses, tal como relata el *Asclepius*,

[63] *Ibid.*, 4

[64] *Ibid.*, 78-84

[65] *De vita*, p. 90

[66] Cf. Copenhaver 1987, 447: este aspecto seductor de las formas materiales en Sinesio es referido a los *Oráculos Caldeos* y en particular a las *inyges*, en parte pilares de la acción de Hécate en el mundo, en parte objetos mágicos que producen encantamientos. En Ficino son los *illices oillecebrae*, mágicas seducciones para atraer los poderes superiores.

[67] *De vita*, p. 164

[68] *Ibid.*, p.135

[69] *Ibid.*, p.109

[70] *Ibid.*, pp. 142, 167

y a los talismanes. Como línea general de argumentación, Ficino se declara un tanto escéptico respecto a que una fórmula o una figura grabada en una piedra o un metal pueda ser eficaz, mientras que afirma que sí está convencido de que una mezcla apropiada de elementos materiales, en el tiempo y en el momento oportunos, tal como indica Proclo en *De sacrificio*, es eficaz para atraer efectos saludables⁷¹.

No obstante, la autoridad de Jámblico parece prevalecer en tanto previene ante el peligro de los rituales dirigidos a los demonios encósmicos, característicos de los egipcios (es decir, del hermetismo), porque pueden atraer involuntariamente a demonios maléficos en vez de a demonios bienhechores, y producir daño a quienes realizan esos ritos. En esa medida, asume las críticas de Jámblico a los rituales egipcios de fabricación de estatuas con poderes maravillosos que implican un engaño por parte de los sacerdotes⁷².

7. Conclusiones

1.- La propuesta de Copenhaver parece suficientemente confirmada, en tanto que la doctrina sobre la magia en Ficino (*De vita*) depende en gran medida del neoplatonismo griego, y en especial de Jámblico, Proclo y Plotino. *De sacrificio* ofrece importantes puntos de apoyo para Ficino, pero sin mantener enteramente el planteamiento de Proclo.

2.- La doctrina de las series parece ser el principal elemento distintivo de la magia en Proclo, frente a otros neoplatónicos, que sigue Ficino. En otros temas tratados por Ficino, como la bondad de la materia, la posición de Proclo se identifica con la de Jámblico y otros neoplatónicos.

3.- En particular la doctrina de la *sympatheia* parece seguir en gran medida las indicaciones de Plotino, en especial en 4.4.30-45. Las referencias a 4.3.11 parecen más bien el inicio de las reflexiones de Ficino, pero que toman pie de las observaciones más detalladas y argumentadas de 4.4.30-45.

4.- Ficino centra sus reflexiones en el mundo regido por el Alma del mundo, frente a Proclo, quien amplía el horizonte hasta el ámbito inteligible, los dioses y el Uno. Esto se traduce por ejemplo en una diferente doctrina del símbolo, primando en Ficino la semejanza entre las formas materiales, las *rationes seminales* y las Ideas inteligibles.

5.- La importancia que Ficino concede al *spiritus (pneuma)* como realidad cósmica intermedia entre el alma y el cuerpo no se encuentra en los neoplatónicos griegos, en quienes más bien está ligado al terreno de las almas particulares, al *ochema* y a la imaginación. En todo caso, en Sinesio se encuentran afirmaciones que pudieran haber sugerido esa potencia omniabarcadora del *spiritus*.

6.- Con respecto a los démones, Ficino acepta en líneas generales la demonología neoplatónica, como p.ej. la existencia de los demonios guardianes

[71] *Ibid.*, pp.121-126

[72] *Ibid.*, pp. 130, 134

individuales que dirigen la existencia humana, pero muestra un notable interés -a lo largo de buena parte de *De vita-* en marcar distancias respecto a la posibilidad de la magia de atraer el poder de los demonios, tal como, en cambio, señala expresamente Proclo en *De sacrificio*.