



FÍSICA Y MÍSTICA: FILOSOFÍA, MAGIA Y RELIGIÓN EN LA ANTIGÜEDAD  
TARDÍA

José Iván Elvira Sánchez<sup>1</sup>

Universidad de Granada

**Resumen:** El propósito del presente artículo es el de elaborar una breve explicación de las diferencias y las similitudes entre las diversas filosofías, místicas, gnosis y clases de magia durante la Antigüedad Tardía, con especial referencia a la filosofía hermética.

**Palabras clave:** Filosofía, Magia, Hermetismo.

*Physics and Mysticism. Philosophy, Magic and Religion in Late Antiquity*

**Abstract:** The purpose of the following paper is to deliver a brief explanation regarding the differences and resemblances between the diverse philosophies, mysticisms, gnosis and sorts of magic during the Late Antiquity, with special reference to Hermetic Philosophy.

**Key words:** Philosophy, Magic, Hermetism.

**Abreviatura utilizada:** *Rév.* = *La Révélation d'Hermès Trismégiste*.

El presente artículo pretende ser un recorrido por las filosofías dominantes en los periodos helenístico y romano, y sus relaciones con los conceptos de magia y religión. De hecho, ya en nuestro anterior trabajo “Hermetismo, neoplatonismo y teúrgia”<sup>2</sup>, tratamos de analizar la médula espinal de estos tres aspectos del platonismo tardío, con

---

<sup>1</sup> Miembro del comité de redacción de la revista online *Azogue*, dedicada al estudio histórico crítico de la alquimia, en la que desarrolla su proyecto de investigación sobre hermetismo *Studia Hermetica* (URL. <http://www.revistaazogue.com/hermetica/index.htm>). Asimismo, es miembro de la ESSWE y de la ISNS, y colabora en la **Revista Internacional de Investigación sobre y Magia Astrología Antiguas** (MHNH), vinculada a las universidades de Granada y Málaga.

<sup>2</sup> **Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología antiguas**, Málaga: Vol. 9, Año 2009, pp. 33-58.



el fin de aclarar y explicar sus diferencias, similitudes y vías de comunicación; el propósito de semejante ejercicio fue el de tratar de acabar con algunos de los tópicos relacionados con este tipo de filosofías místicas de la Antigüedad. Con ese mismo fin nos opusimos a la archiconocida división acuñada por Frazer, entre magia y religión<sup>3</sup>, a la hora de distinguir el quehacer dialéctico de los platónicos y otro tipo de fenómenos supuestamente “sub-filosóficos” como la teúrgia, los *Oráculos Caldeos* y el gnosticismo de los siglos II y III d. C.

La *science nouvelle* a la que alude Festugière<sup>4</sup> se dirigía a ejercer una acción interesada sobre el mundo material, oponiéndose o reinterpretando la ciencia abstrusa y contemplativa aristotélica, y la visión estrictamente noética de la realidad sostenida por la Academia y los neopitagóricos. Esta nueva “ciencia de las virtudes ocultas”<sup>5</sup>, estaba basada en sus construcciones menos sofisticadas en una acción directa e interesada sobre la realidad, sin atender a otro tipo de consideraciones de carácter soteriológico o gnóstico. Existe una gran diferencia, por lo tanto, entre el “misticismo mágico”, cuya única finalidad residía al parecer en obtener alguna recompensa por parte de la divinidad y sustraerse en consecuencia de la *heimarmene*, la ley inexorable de la fatalidad que regía en la *imago mundi* tardoantigua, y el resto de filosofías y místicas helenísticas de vocación exclusivamente filosófica, como el hermetismo. Un ejemplo de esta utilización “mágica” de la *sympatheia* cósmica la encontramos, por ejemplo, en una novela egipcia datada en época tardoantigua, donde se nos narra un pasaje en el que vemos al mago Nectanebo tratando de influir en la futura condición heroica del *nasciturus*<sup>6</sup>, o bien en un acto de teúrgia ejecutado por Máximo el platónico, en el que se nos muestra una estatua animada sobre la base de esta misma “magia astral”<sup>7</sup>.

Normalmente, la visión que la historiografía clásica ha defendido con respecto a las etapas helenística y romana en los terrenos filosóficos, se ha sostenido casi

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>4</sup> Cfr. L’Hermétisme, en **Hermétisme et mystique païenne**, Paris: Aubier-Montaigne, 1967, pp. 40-44.

<sup>5</sup> Festugière describe semejante ciencia con las siguientes palabras: « J’entends sus ce nom la science des propriétés occultes des vertus cachées, qui établissent entre les êtres des trois règnes dans le monde (animaux, végétaux et minéraux) des relations de sympathie et d’antipathie », *Ibid.*, p. 32). Cfr. también el capítulo dedicado por el dominico a esta cuestión en el primer tomo de su *Révélation: L’Hermétisme et les sciences occultes*, pp. 187-216.

<sup>6</sup> **Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia** I, 12.

<sup>7</sup> EUNAPIO, **Vidas de los sofistas**, Londres, 1921, pp. 474 y ss.



invariavelmente en términos tales como vejez, crisis, agotamiento, academicismo, angustia, o irracionalidad. Siguiendo este razonamiento, tras el corpus platónico y aristotélico, la filosofía griega embarrancaría en un “anhelo de certezas” que la conduciría al colapso durante del “mundo antiguo” y el alzamiento del “mundo cristiano”. En nuestra opinión, estas visiones generalistas no han hecho más que representarse como verdades enarboladas desde la subjetividad, que a fuerza de repetirse se han consagrado a sí mismas como dogma imperante. No obstante, el trabajo historiográfico ha de construirse invariavelmente desde el más escrupuloso detalle y el análisis histórico crítico. Y concretamente, creemos que a la hora de comprender el mundo helenístico y romano (que no son más que *dos momentos* de la una misma civilización helenística), debemos acudir no tanto a acontecimientos socio-políticos de orden general, como al acervo filosófico, científico y técnico desarrollado entre los siglos III a. C. y III d. C. Y será precisamente en esta infravalorada etapa (en términos intelectuales, se entiende) en la que se conocería el desarrollo más pronunciado de los procesos de helenización, y por consiguiente del intercambio incesante y nunca antes producido entre culturas otrora distantes, tan hábilmente identificado por historiadores clásicos como H. Lewy o L. Ménard.

Volviendo al tema que nos ocupa, y sin perder de vista los propios textos, resulta evidente la proliferación de literatura filosófica, científica, religiosa y mágica, escrita en lengua *koiné*, perpetrada por individuos de cultura griega y ascendencia “bárbara”, y que haría del mundo helenístico-romano, un oasis único e irrepetible de intercambio y discusión. Por otra parte, tampoco creemos útil dirigir nuestras pesquisas distinguiendo por principio entre lo supuestamente “oriental” y lo “helenístico-occidental”, porque este binomio no explica suficientemente los textos y los procesos de endoculturación a los que fue sometido el mundo mediterráneo y buena parte de Asia. Asimismo, y en nuestra opinión, no resultan del todo útiles los ejercicios de literatura comparada y el mero análisis de supuestos influjos entre las culturas orientales y el mundo griego, siguiendo en esto a G. Fowden en su crítica a los antecedentes literarios de los *Hermetica* y su defensa de una interpretación de corte antropológico<sup>8</sup>. En definitiva, este

---

<sup>8</sup> FOWDEN, G., **The Egyptian Hermes. A historical approach to the late pagan mind**, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 74.



ejercicio historiográfico comparativo y etiológico, no hace más que empañar la novedosa labor literaria desarrollada en tan dilatado periodo de tiempo.

En lo que respecta a una filosofía como el hermetismo, nos parece que Ilaria Parri<sup>9</sup> aborda la cuestión de forma estimulante, centrándose en el carácter “mundano” de uno de los textos herméticos más conocidos, el *Asclepio*, en el que se nos dice que el hombre:

*Cultiva la tierra, se mezcla con los elementos gracias a la agilidad de su mente y desciende a las profundidades con la penetración de su espíritu. Todo le está permitido, ni siquiera el cielo le parece lejano porque lo mide desde muy cerca gracias a su ingenio; ninguna tiniebla del aire ensombrece la aplicación de su mente, ni obstaculiza su actividad la densidad de la tierra, ni entorpece su mirada la insondable profundidad de las aguas. Es a un tiempo todas las cosas y está a la vez en todas partes (Asc. 6).*

Otra idea de igual importancia será reiterada en otro texto hermético (CH XI 20): “Cuando aprehendas todas estas cosas a la vez, los tiempos, los lugares, las sustancias, sus cualidades y cantidades, podrás conocer a Dios”. Resulta evidente aquí que esta identificación entre el hombre, el cosmos sensible y su naturaleza igualmente divina, procede del inmanentismo inherente a la filosofía hermética de carácter más optimista, en oposición al Dios hipercósmico de los textos herméticos de influjo gnóstico más claro. Siguiendo en esto a Festugière, y sin ánimo alguno de ahondar en la polémica acerca del supuesto carácter contradictorio de los *Hermetica*, identificamos una notable diferencia en los medios de comprender a Dios en los textos de carácter platónico monista y estoico, y aquellos dominados por un influjo dualista y gnóstico. Insistimos en que esto no significa que exista un hermetismo de raíz orientalizante y otro puramente griego, porque afirmar esto es, desde nuestro punto de vista, pasar por alto el trasfondo teórico del amplio elenco de místicas y filosofías helenísticas. Es cierto que en prácticamente todos los *logoi* se insiste en la cualidad divina del *Anthrôpos* y su capacidad de elevarse a través del almacén celeste, pero la visión del cosmos es bien

<sup>9</sup> Tempo ed eternità nell'Asclepius, en **Hermetism from Late Antiquity to Humanism**, Turnhout (Belgium): Brepols, 2003, pp. 45-62.



distinta en unos textos y en otros. Esta contradicción no tiene por qué extrañarnos, dado que los textos herméticos establecen sólo de manera vaga unos principios comunes, y además, semejante tensión anida en el corazón mismo del platonismo.

Por otra parte, está fuera de toda duda que estos textos herméticos, así como toda la literatura puesta bajo la advocación del Trimegisto no integrada de un modo u otro en los papiros mágicos, es de índole estrictamente filosófica. Y esto no es una afirmación tan banal como a priori nos pueda parecer, debido a que buena parte de los estudiosos de estas materias aún tienen en mente una supuesta *tradición hermética* íntimamente ligada a conceptos puramente astromágicos y alquímicos. Muy al contrario, con los textos filosóficos en la mano, sólo podríamos afirmar una clara referencia a la teúrgia en el archiconocido pasaje del *Discurso Perfecto*<sup>10</sup>, además de aquellas referencias a invocaciones gnósticas vinculadas al “pensamiento mágico” que encontramos en los *Hermetica* de Nag Hammadi y en CH I y CH XIII; asimismo, y como ya analizáramos en otro lugar<sup>11</sup>, podemos encontrar textos de la misma condición en aquellos papiros mágicos inspirados por la gnosis hermética, como por ejemplo en la *Procedimiento para lograr la inmortalidad* (PGM IV, 475-732). Otra cosa es que afirmemos que el recurso de advocación a Hermes Trimegisto (Tot, Enoch, Idris) de por sí nos informa del carácter “hermético” del texto; efectivamente, nuestra divinidad es de carácter intermediaria, nocturna, lunar, y es la transmisora de los textos sagrados, lo que nos informa de su valor intrínseco para el mago<sup>12</sup>. En todo caso, aceptamos la existencia de un determinado espacio intelectual en el que se reunían y conjugaban modos distintos de acercamiento a la piedad y a la divinidad, y que actualmente distinguimos con el binomio filosófico-técnico, de alcance esencialmente académico.

En resumen, podemos afirmar que el hermetismo filosófico se distingue netamente de fenómenos como la teúrgia (aunque indudablemente existen puntos de

---

<sup>10</sup> Aunque, como ya argumentáramos en otro trabajo, esta “teúrgia hermética” no está planteada en los mismos términos que la de Jámblico, y en general de la teúrgia platónica.

<sup>11</sup> Cfr. ELVIRA SÁNCHEZ, J. I. *op. cit.*

<sup>12</sup> Esto ya es afirmado por Festugière (*Rév. I.*, p. 284 : « Il faut distinguer, semble-t-il, entre Hermès (Thoth) lui-même, et la gnose qui porte son nom »). Se infiere de este hecho que debemos de ser muy cautos a la hora de utilizar el apelativo de “hermético” con referencia a un texto cualquiera puesto bajo la advocación de Hermes. Esta ligereza terminológica es criticada con respecto al orfismo por A. Bernabé, en su artículo “El orfismo y el neopitagorismo” (en **Biblia y Helenismo**, Córdoba: El Almendro, 2007, pp. 595-596), lo que nos informa de que problemas similares pueden ser identificados en el estudio de otras corrientes de pensamiento religiosas de la Antigüedad.



encuentro con el sistema religioso defendido por Jámblico de Calcis, resulta evidente que no podemos relacionar ambas filosofías sin más), o con la aquella clase de magia carente de finalidad soteriológica, y obviamente con los actos más groseros vinculados a la goetia<sup>13</sup>. A su vez, tendríamos que distinguir estos fenómenos religiosos y mágicos en diverso grado de los “milagros” operados por santos paganos o cristianos. En definitiva, y pese a que todos estos fenómenos han sido tradicionalmente confundidos, debemos dejar claro que sus propósitos son distintos, si bien su marco teórico es similar<sup>14</sup>.

A la hora de afrontar una cosmovisión tan distinta y distante como la consolidada durante los siglos que integran el Alto y el Bajo Imperio, sustentada sobre la “ciencia de los números” defendida por el último Platón y la “filosofía primera” de Aristóteles, deberíamos elevar nuestro grado de abstracción, y considerar a estos nuevos acercamientos como desarrollos de índole religiosa mediatizados por las filosofías helenísticas. Lo que pretendemos decir es que en el cosmos edificado durante los siglos posteriores al estagirita, se abrirían camino interpretaciones favorables a la intervención del hombre en el mundo material, principalmente de corte platónico monista y gnóstica. Construcciones teórico-prácticas tales como la teúrgia jambliquea, el hermetismo gnóstico, la alquimia tardoantigua y el misticismo mágico, nacieron al socaire de este caldo de cultivo intelectual, ávido de intervencionismo ritual y anhelo religioso que encontramos durante el final de la Antigüedad, y que deriva a su vez del proceso de sofisticación religiosa labrado desde el periodo helenístico.

Por otro lado, es evidente que los planteamientos físicos que inundan la filosofía griega desde sus comienzos (recordemos el género literario de las *Peri phýseōs* presocrático), se basarían, como Aristóteles, en postulados *propter quid*, o en otras palabras, en un alejamiento manifiesto de la experimentación científica a favor de la

---

<sup>13</sup> Esta tripartición acuñada por Hopfner, es desarrollada por Festugière del siguiente modo (cfr. *Rév. I, L’Hermétisme et la Magie*, pp. 283-284): Adivinación (en el sentido estricto de *divinatio*) teúrgica, que se manifiesta de dos maneras: el dios se aparece en el curso de un éxtasis o bien descende en persona; la mágica, se manifiesta indirectamente en un elemento material ritual; y al fin, la goética, en la que dicha intervención divina se manifiesta en la animación de un objeto o en la alteración de sus propiedades.

<sup>14</sup> Un ejemplo de cierta “falta de tacto” metodológico lo encontramos incluso en grandes especialistas como Moshe Idel, que en uno de sus trabajos recientes sostiene que: “Already in a late Neoplatonic text the superiority of the magicians on the philosophers had been clearly formulated” (cfr. *Hermeticism and Kabbalah*, en **Hermetism from Late Antiquity to Humanism**, Turnhout (Belgium): Brepols, 2003, p. 413), refiriéndose obviamente a Jámblico, y esta afirmación está lejos de constituir el corazón de la doctrina del filósofo sirio.



especulación deductiva. Un filósofo como Heráclito, pese a que usualmente se le tache de “físico”, alberga unas intenciones muy distintas al referirse a la naturaleza del cosmos; antes bien su ánimo era de carácter ético-metafísico, como bien subraya Francisco Lisi<sup>15</sup>. Y esta mentalidad lógico-deductiva será la dominante durante al menos toda la Antigüedad y la Edad Media.

Y aquí ciertamente nos encontramos con la alquimia, nacida en las tierras del Nilo. Estos “filósofos de la materia” tenían más de artesanos que de místicos, como bien deja claro Jean Letrouit<sup>16</sup> en contra de A. J. Festugière<sup>17</sup>. Y ambos se referían a la misma figura: Zósimo de Panópolis, cuyo *Discurso sobre la letra Omega* representa una fuente de primer orden para el estudio del hermetismo filosófico<sup>18</sup>; así pues, si bien nuestros alquimistas tardoantiguos se valdrían de los ensamblajes teóricos imperantes (ya sean herméticos, neoplatónicos o estoicos) con el fin de fundamentar sus obras, sus intenciones eran meramente físicas o técnicas. Y ello sin perjuicio de las discusiones teóricas que encontramos en obras alquímicas como *Physika et Mystika* (ca. s. I d. C.) del Pseudo Demócrito, que afirma lo siguiente al comienzo de la misma: “Sí, yo también vengo a Egipto, aportando la ciencia de las virtudes ocultas, con el fin de que os elevéis por encima de la curiosidad múltiple y la materia confusa<sup>19</sup>”. Esta afirmación, seguida de un proceso de revelación ritual bajo la advocación de Ostanés, nos informa de aquellos elementos sobre los que hemos venido insistiendo: búsqueda de la verdad, descubrimiento de las virtudes ocultas, esoterismo, filosofía física, revelación divina, influjo astrológico, etc.<sup>20</sup> La apódosis y aretología herméticas seguirían un esquema similar de revelación, pese a que su finalidad era estrictamente noética.

---

<sup>15</sup> **Los filósofos presocráticos**, Madrid-Barcelona: Gredos-RBA, 2006, p. 190.

<sup>16</sup> « Selon nous, on aurait tort de voir en lui un partisan d'Hermès, un gnostique ou un chrétien : Zosime est un faiseur d'or », en *Hermetism and alchemy: contribution to the study of Marcianus graecus 299 (=M)*, en **Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto/Magic, Alchemy and Science 15th-18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus**, Florence: Centro Di, 2005, p. 88.

<sup>17</sup> Cfr. *Rév. I.*, L'Alchimie religion mystique, pp. 260-274.

<sup>18</sup> LETROUIT, J. *op cit.*, p. 88. Para aseverar esto, Letrouit da dos razones principales: un testimonio apócrifo del siglo XI tiene más valor que otro cuya existencia no podemos asegurar antes de los siglos XIV o XV, y que según Zósimo mismo, muchas de sus fuentes radicaban en la extinta biblioteca del Serapeo en Alejandría.

<sup>19</sup> Cfr. *Rév. I.*, p. 228.

<sup>20</sup> Cfr. *Rév. I.*, pp. 229-230.



En resumen, a la hora de abordar a distinción entre filosofía, ciencia, magia, alquimia y religión en la Antigüedad, tendríamos que centrarnos más en la finalidad defendida en cada caso, o mucho más concretamente, en el autor en particular. Así pues, mientras que en sistemas religiosos tan sofisticados como la teúrgia jambliquea se busca la *homoiōsis theō*, en el misticismo mágico anteriormente aludido no se busca más que alguna clase de ventaja otorgada por la divinidad. Por su parte, el hermetismo es claro: se busca la piedad por medio del conocimiento (*religio mentis*) y la *gnōsis théou*, siempre teniendo en cuenta la actitud favorable a la *phýsis* descrita en el *Asclepio*<sup>21</sup>. Recurramos al testimonio de Zósimo para cerrar esta cuestión:

*Hermes, en su obra Sobre la inmaterialidad desacredita a la magia misma cuando dice que no es necesario que el hombre espiritual, el que ha llegado a conocerse a sí mismo, intente conseguir cosa alguna a través de la magia, aunque sea algo reputado por bueno, ni que violente la necesidad... (Alch. Gr. II 230).*

A su vez, la alquimia representa un fenómeno sometido a unas circunstancias históricas muy particulares<sup>22</sup>, que no pueden ser obviadas a favor de una visión trazada por la a menudo estrecha visión contemporánea, que en ocasiones cree identificar en esta alquimia helenística un sistema asimilable a las complejas edificaciones teóricas e iconográficas de siglos posteriores.

Resulta evidente que todas estas formas y corrientes de pensamiento religiosas, filosóficas, teúrgicas, alquímicas y astromágicas, convivieron durante los siglos de helenización y cristianización, pero de ello no debemos inferir su indistinción, y mucho menos desde posiciones académicas. Naturalmente, estas interpretaciones de índole generalista se basan en una concepción simplista del vocabulario técnico-filosófico de la época, que en numerosos casos se vale de elementos comunes para construir filosofías de contenido e interpretación muy distintos. Esto se debe en gran parte, como hemos

---

<sup>21</sup> Como se puede comprobar, no podemos afirmar tan fácilmente una propuesta unívoca por parte del hermetismo filosófico, cuya evolución es evidente durante los siglos del Alto y del Bajo Imperio.

<sup>22</sup> Cfr. una magnífica explicación de la génesis de la alquimia desarrollada por RODRÍGUEZ GUERRERO, J., en *Azogue*, cuaderno de notas Opus Magnum, 4 de marzo de 2010 (URL: <http://www.revistaazogue.com>).



dicho, al sistema-mundo aristotélico-ptolemaico, que unido a diversas aportaciones defendidas por los filósofos platónicos desde la Antigua Academia, construyen un marco común en el que conceptos que a priori podemos considerar propios de la astromagia (la *sympatheia* es el ejemplo más claro), en realidad tienen su basamento dogmático en una visión compartida y aceptada por sus contemporáneos.

Un caso aparte lo representan las ciencias mecánicas, desarrolladas en los periodos helenístico y romano por los llamados *thaumaturgoi*, los “fabricantes de maravillas”, con nombres como Arquímedes de Siracusa, Herón de Alejandría, Filón de Bizancio, o Vitruvio, o bien el quehacer científico desarrollado por personalidades tan importantes como Claudio Ptolomeo, Eratóstenes, Eudoxo, Euclides, Hiparco, Aristarco o Conón de Samos, cuyo legado marcaría el techo en la evolución de las ciencias experimentales, matemáticas y mecánicas hasta prácticamente los albores del mundo moderno. Es más, será esta labor eminentemente científico-técnica, la que actúe como sustrato esencial del desarrollo lejano de lo que actualmente consideramos con rigor como “ciencia”, a través del concepto de *magia naturalis* renacentista y barroco. Aunque como bien dejaba claro Guillermo R. de Echandía, refiriéndose a la *Física* aristotélica<sup>23</sup> y su supuesta relación con nuestro actual sentido del término:

*La física moderna, tal vez el producto más gigantesco del espíritu europeo en su historia, ha hecho, junto con la técnica, que el modo como el europeo actual se siente intelectualmente instalado en el mundo sea radicalmente distinto que el del griego. La ciencia es la gran aventura de nuestra época, y sus avances mediatizan y modifican la visión que tenemos del mundo.*

Poco tenemos que añadir, salvo apenas introducir una idea puede que arriesgada, a saber: que las diversas concepciones de la materia y su revalorización como un saber alejado de la abstrusa y contemplativa *physikè epistémē* aristotélica, marcarían un antes y un después en la Historia del Pensamiento, y será el análisis historiográfico de estas distintas teorías sobre la materia, las que incidan en la evolución de técnicas como la alquimia, como así demuestran los trabajos de estudiosos como Hiro Hirai y Cristina

---

<sup>23</sup> Cfr. su edición de la *Física* de Aristóteles (Madrid-Barcelona: Gredos-RBA, 2007, p. 8).



Viano<sup>24</sup>. Es más, afirmamos que estas fuentes tardoantiguas volcadas sobre la materia (herméticas, neoplatónicas, alquímicas, astromágicas), servirían al espíritu renacentista para impulsar esa nueva actitud vital que alumbraría el mundo moderno.

En cuanto a la filosofía, debemos plantearnos la misma reflexión con respecto a las interpretaciones modernas del periodo helenístico y romano. Por ejemplo, dos filósofos españoles de reconocido prestigio como fueron Xavier Zubiri y su discípula María Zambrano, apenas dedican en sus obras unas vagas referencias a las filosofías neoplatónicas y helenísticas que nos ocupan<sup>25</sup>. Y lo mismo podríamos decir de los manuales y obras de Historia de la Filosofía y de las Religiones, que pasan por alto un conjunto de filosofías muy importantes para la historia de Occidente, o sencillamente no llegan a reflejar con claridad su armazón teórico<sup>26</sup>. No obstante, Zambrano introduce una idea muy estimulante en su *El hombre y lo divino*: "Mientras que la filosofía que descubre la realidad sagrada en el *apeiron* no descansa hasta extraer de ella lo divino Unitario: la idea de Dios"<sup>27</sup>. Si se nos permite hablar en estos términos, el *telos* de la filosofía griega conforma una búsqueda incesante hacia el primer motor aristotélico, el Uno plotiniano, el *theos* platónico, la unidad óptica de Parménides, la inmanencia divina del Dios creador hermético-estoico, o el Dios hipercósmico gnóstico. Desde Jenófanes de Colofón al cristianismo, el anhelo teológico de los griegos tendió siempre hacia la unidad sistémica de la Realidad. La filosofía primera de Aristóteles y la edificación de una bella cosmovisión neopitagórica descrita en el *Timeo* platónico, marcarían el techo de este inconsciente anhelo de la metafísica occidental. Y este subyacente anhelo lo

---

<sup>24</sup> De esta última autora, destacamos aquí su trabajo en la obra conjunta **L'alchimie et ses racines philosophiques: La tradition grecque et la tradition árabe**, Vrin, 2005 y sobre todo su **La matière des choses: le livre IV des Météorologiques d'Aristote et son interprétation par Olympiodore**, Vrin, 2006.

<sup>25</sup> Con respecto a la obra de Zambrano, cfr. nuestro cuaderno de notas De Umbris Idearum, **Azogue**, 29 de marzo de 2010, (URL. <http://www.revistaazogue.com/hermetica/marzo10.html>). En el caso de Zubiri, nos referimos a su obra **Los problemas fundamentales de la metafísica occidental**, Alianza, 1994, en la que se identifican unas pocas referencias a Plotino y al neoplatonismo.

<sup>26</sup> Tenemos que citar en este sentido los trabajos de LÉVÊQUE, P., **El mundo helenístico**, Barcelona: Paidós, 2005; de JONAS, H., **La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía: de la mitología a la filosofía mística**, Valencia: Intitució Alfons el Magnànim, Diputació de València, 2000; de DORESSE, J., La gnosis y El hermetismo egipcionizante, en **Historia de las religiones, Vol. 6, Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente próximo 2: formación de las religiones universales y de salvación**, Madrid: Siglo Veintiuno de España, 1984, páginas 1-163. En cuanto a los manuales de carácter general, el de REALE y ANTISERI (**Historia del pensamiento filosófico y científico**, Herder, 1995), apenas le dedica una vaga referencia al *Corpus Hermeticum* y los *Oráculos Caldeos* (pp. 296-297).

<sup>27</sup> ZAMBRANO, M., **El hombre y lo divino**, Méjico: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 74.



encontramos también en el hermetismo, descrito de un modo que nos inspira, como historiadores del pensamiento, a la hora de imaginar la evolución de la cultura egipcia “farónica” a la helenística (Asc. 37):

*Un mérito que corresponde a nuestros antepasados, pues aunque en un principio se equivocaban por completo en torno a la doctrina de los dioses, no creían en ellos ni prestaban atención a la piedad para con Dios, posteriormente inventaron el arte de hacer dioses.*

En resumen, evidenciamos durante este largo periodo que nos ocupa una complejidad y una sofisticación religiosa y técnica sin precedentes, así como una preocupación creciente por la salvación y una cierta renovación filosófica, personificada por filósofos como Plotino, o por filosofías de síntesis como el estoicismo. Sin embargo, ya lo hemos dicho, el más asombroso producto de la época que nos atañe fue la universalización de la civilización helenística, y su expansión sin precedentes por el mundo mediterráneo y oriental.

Pero que nadie se llame a engaño, no se ha pretendido sustituir la visión reduccionista y prejuiciosa defendida por la historiografía no especializada, por otra de índole maravillosa; muy al contrario, tan sólo pretendemos evidenciar la complejidad y la grandeza de una dilatada y relativamente desconocida región de la Historia del Pensamiento. Nadie niega que el techo filosófico de la metafísica occidental quedaría forjado entre los siglos V y IV a. C., en Atenas, pero como historiadores del pensamiento nos resta analizar desde la imparcialidad unos anhelos que no son los nuestros, y sobre todo, una imagen del cosmos radicalmente distinta de la construida por nuestro universo einsteniano.

## **Dirección postal y electrónica**

José Iván Elvira Sánchez.

C/Alhóndiga, nº 12, 2º C, 18001, Granada (Andalucía, España).

[secquax@hotmail.com](mailto:secquax@hotmail.com)



VEREDAS DA HISTÓRIA

2º Semestre de 2010  
[www.veredasdahistoria.com](http://www.veredasdahistoria.com)

Ano III - Ed. 2 - 2010  
ISSN 1982-4238

*Veredas da História*



[www.veredasdahistoria.com](http://www.veredasdahistoria.com)