



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

**Sincretismo y paracristianismo:  
Peculiaridades inherentes al ideario filosófico  
presentes en la *Arithmologia* de Athanasius Kircher**

Álvaro Patricio Jiménez Vargas

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

Universitat de Barcelona

Facultat de Filosofia

Programa de Doctorado en Filosofia Contemporànea  
y Estudios Clásicos

**Sincretismo, y paracristianismo: Peculiaridades inherentes al ideario filosófico  
presentes en la *Arithmologia* de Athanasius Kircher.**

Tesis presentada por:

Alvaro Patricio Jimenez Vargas

Dirigida por:

Ignasi Roviró Alemany

Tutorizada por:

Andreu Grau Arau

Barcelona, 2018



## Indice

Resumen .....	7
Presentación y delimitación del tema .....	9
Metodología.....	13
La obra.....	15
<b>1. Presentación general de Athanasius Kircher</b>	<b>17</b>
§ 1.1. La Magia Natural del padre Kircher: óptica y espectros .....	23
§ 1.2. La Magia contemplativa: espectáculos, portentos y mirabilia .....	29
§ 1.3. La Magia activa: el oráculo magnético y el heliotropo .....	35
§ 1.4. Algunas cuestiones problemáticas .....	39
<b>2. A modo de Estado de la cuestión: un dialogo con los lectores de sus obras</b>	<b>45</b>
§ 2.1. Un apunte entre la relación entre la aritmética y la medida del cosmos .....	45
§ 2.2. Las correspondencias universales en el panorama intelectual de Athanasius Kircher .....	51
§ 2.3. La recepción de las obras de Kircher y su filiación con el contexto de la época ..	61
§ 2.4. La relación de Athanasius Kircher con la República de las Letras .....	69
§ 2.5. El aparato censor jesuita y la empresa editorial de Athanasius Kircher .....	79
§ 2.6. Las excursiones pneumáticas: el viaje celestial y el geocosmos .....	87
§ 2.7. La visión de la historia del hombre y la lengua jeroglífica .....	95
<b>3. La recepción de la Arithmologia</b>	<b>105</b>
§ 3.1. Apuntes para una restauración de la religión hermético-egipcia: la raigambre cultural de Athanasius Kircher descrita por la Arithmologia .....	109
§ 3.2. Antecedentes alejandrinos y neoplatonismo isabelino en la Arithmologia.....	111

§ 3.3. Neoplatonismo y paracristianismo en la Arithmologia .....	115
§ 3.4. Depuración del imaginario daimónico.....	119
§ 3.5. Simpatías, alegorías y dígitos .....	123
<b>4. El propósito de la Arithmologia</b> .....	<b>129</b>
§ 4.1. El origen de las cifras .....	135
§ 4.1.1. Algunas cuestiones aritmológicas relativas a los misterios y las cifras de los musulmanes .....	141
§ 4.1.2. El uso perverso que los hombres le dieron a los números.....	147
§ 4.2. La relación entre las propiedades de los números y la hierática en la Arithmologia .....	159
§ 4.3. Mistagogia: la verdadera iniciación en los misterios sagrados de los números y de las formas elementales.....	173
§ 4.3.1. El origen del Cosmos y de todas las cosas creadas .....	177
§ 4.3.2. Las Cadenas en el mundo: De catenis rerum naturaliam per numeros exprefsis ...	187
§ 4.4. Algunas cuestiones finales.....	195
<b>5. Bloques temáticos relacionados a la magia y los talismanes en el Renacimiento</b> .....	<b>201</b>
§ 5.1. Algunas cuestiones iniciales .....	203
§ 5.1.1. Un problema nominal referido a los talismanes y amuletos.....	207
§ 5.1.2. Algunas precisiones etimológicas .....	211
§ 5.2. La asimilación del neoplatonismo árabe en Europa a través de la península ibérica .....	215
§ 5.2.1. La edad dorada de la irracionalidad.....	217

§ 5.2.2. Un apunte sobre la continuidad del pneuma universal .....	221
§ 5.2.3. Lo que entendemos por Renacimiento .....	225
§ 5.2.4. Bruno y la fuerza cohesionadora del cosmos .....	239
§ 5.3. Las analogías universales y la sintaxis cósmica .....	245
§ 5.3.1. Una diferencia con el tradición medieval .....	249
§ 5.3.2. Convergencia de las doctrinas .....	255
§ 5.3.3. Alegorías, alusiones: la edad dorada de la Demonología .....	263
§ 5.4. Brevísima historiografía de hitos en contra de la demonomagia.....	269
§ 5.4.1. Algunas cuestiones conceptuales.....	277
§ 5.4.2. El hilemorfismo aristotélico .....	281
§ 5.4.3. Regularidad de los entes naturales .....	289
§ 5.4.4. Un apunte sobre physis y techné y la intervención humana en la naturaleza...295	
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>299</b>
Cerrando el círculo: la concepción magnético-numerológica de Athanasius Kircher...299	
Primero .....	305
Segundo .....	309
Tercero .....	313
Cuarto .....	319
Quinto .....	329
Sexto .....	333
<b>Bibliografía</b>	<b>337</b>



## Resumen

El siglo XVII marcó el fin de una era cuya gnoseología se fundamentaba en principios metafísicos trascendentes para abrir paso a una experiencia fáctica del mundo basada en un paradigma sintetizado por el cartesianismo. Además, la mística religiosa se vio asediada por las fracturas producidas en el interior de la comunidad eclesiástica, a lo que cabe añadir una actitud receptiva (puntual pero relevante) hacia la religiosidad en Oriente Próximo. Este contexto proporcionó los nutrientes con los cuales el jesuita Athanasius Kircher (1600 - 1680) desarrolló una obra escrita dedicada a prácticamente todos los temas culturales de interés para la población más instruida de Europa. La finalidad última de su obra publicada era la restitución de una figura divina universal y única como fuente de explicación de la realidad fenoménica del mundo.

No son pocos los autores e historiadores que se han sentido atraídos por su erudición, en otros casos por la relativa novedad de sus teorías, o por su eclecticismo teórico, y además el hecho de que una cantidad no pequeña de otros investigadores han estudiado con detalle el rotundo fracaso de algunas de sus publicaciones, mientras que otros han profundizado en las sospechas que parecen esconderse tras los segundos registros de algunas de sus palabras.

Por todos esos motivos hemos estudiado los puntos más relevantes de la *Arithmologia*, una obra dedicada al estudio de ciertas cuestiones aritmosóficas desarrolladas por los musulmanes que se introdujeron en Europa a partir del s. XII a través de la península ibérica, lo cual, contribuirá a la comprensión del legado que Athanasius Kircher ha dejado para la filosofía, para la historia y para la cultura.





## Presentación y delimitación del tema

Athanasius Kircher (1600 -1680) fue un intelectual prominente de la hermandad de Jesuita y su labor consistió en tratar casi todos los asuntos relativos a la filosofía natural del s. XVII, todo gracias al cultivo de una noción de *conocimiento universal*, lo cual lo llevó a destacarse en campos como la matemática, la óptica, y las ciencias mecánicas. Además escribió voluminosos tratados sobre música, cosmología, magnetismo, geología, historia, arqueología, egiptología, y toda disciplina que componen el panorama ilustrado de la época. Su posición dentro del aparato religioso lo convirtió en un corresponsal encargado de recibir y coordinar los reportes enviados por los misioneros repartidos por el mundo, lo cual le otorgó la responsabilidad de comentar prácticamente todas las cuestiones relativas a la filosofía natural del siglo XVII. Por otra parte, el padre Kircher no estuvo ajeno al furor hermético tan característico de de la época y la enorme influencia de la espiritualidad neoplatónica Renacentista, lo cual se vio reflejado en sus exposiciones sobre la historia del hombre, sobre el cosmos, la manera de interpretar los fenómenos naturales, etc. Así, su labor quedó resumida en un intento de conjugar en un único corpus el lado más conservador de la doctrina jesuítica, junto con los componentes espirituales del neoplatonismo, al mismo tiempo que ofrecer una alternativa a las experiencias y teorías resultantes de los novedosos procedimientos del empirismo formulados por el cartesianismo.

Todo esto se reflejó en diversas enciclopedias que le concedieron la fama del «último renacentista», lo cual se hace patente al analizar algunas de sus ideas expuestas por la filosofía natural. En efecto, el cultivo de nuestro Kircher en el pitagorismo, el platonismo, y el neoplatonismo alejandrino acabó por teñir con el matiz hermético casi toda su obra, lo cual es un hecho que ha sido comprobado por casi todos sus lectores. Con todo lo anterior, es frecuente encontrar en las investigaciones los elementos que hacen de Kircher un consignatario de tradiciones espirituales humanistas, y muy cercano a las enseñanzas de Jámblio, Plotino, San Dionisio Areopagita, y más recientemente Marsilio Ficino, Giordano Bruno o Giambatista Della Porta, por mencionar algunos autores. Sin embargo, es importante destacar que estas asociaciones no serían inquietantes si no fuera porque las corrientes conceptuales suscritas por Kircher ofrecen mas de alguna contradicción a la militancia del jesuita y a su formación en los preceptos del contrarreformismo ignaciano.

Por estos motivos ahondaremos en su doctrina heterogénea, polisémica, a veces capciosa y en muchas ocasiones problemática, puesto que su obra describe ejes teóricos inconvenientes para las predisposiciones doctrinales de la orden jesuita. En efecto, su simpatía con el círculo influido por

las concepciones mágico-animistas del Renacimiento ha dado a lugar a sospechas de quienes creyeron ver en el padre Kircher jesuita alguien que supo esconder detrás de sus votos católicos el verdadero compromiso con el sacerdocio hermético, el mismo que llevó a muchos de sus contemporáneos a tener que rendir cuentas con las autoridades eclesiásticas.

En vista de todo lo expuesto, nosotros comprobaremos algunos de estos problemas a través de la lectura de una obra llamada *Arithmologia sive de abditis Numerorum mysteriis*, publicada en Roma en el año 1665, obra que ha sido escrita como un comentario sobre ciertos aspectos relativos a los dígitos papel de en la conciencia del hombre. Así, nos enfocaremos en las cuestiones que atañen la hierática y el ritualismo mágico en Oriente próximo, y, en especial, a las cuestiones aritmosóficas que tomaron contacto con Europa a través de la Iberia musulmana. Así, un examen de esta *enciclopedia sobre aritmología y hierática* de los árabes nos permitirá leer la manera en que se abordan las propiedades mágicas de los números, su simbolismo y además ciertas doctrinas naturales asociado al ejercicio de la aritmética.

Cabe señalar que esta investigación ha sido gatillada por el hallazgo de esta obra publicada en castellano y por el oxígeno que esta edición puede aportar a la difusión de las ideas del padre Kircher para sus receptores contemporáneos, lo cual resulta enormemente revelador, pues, no tenemos registro de investigadores que hayan interrogado esta obra<sup>1</sup>. En efecto, hay autores que leyeron esta obra para insistir en la figura de un Athanasius Kircher como el auténtico heredero de una antigua doctrina misteriosófica, lo cual difiere en muchos aspectos de nuestra propuesta de lectura. En efecto, el retrato de un simpatizante del esoterismo Renacentista no coincide del todo con el perfil que hemos adquirido a través de nuestra lectura de la *Arithmologia*, pues, nosotros hemos sido testigos de un tono muchísimo más conservador, y en términos generales, muy claro respecto de lo que un católico debería pensar y sentir de ciertas cuestiones relacionadas a la cábala, la astrología, los talismanes, la hierática y al séquito de divinidades y demonios que conformaron el panorama religioso en el Oriente medio.

Por estos motivos creemos que la interrogación de ésta obra revelará nuevos antecedentes respecto de las convenciones de las obras de este jesuita, y además, traza una línea divergente de las escasas oportunidades que los historiadores y los filósofos han sometido a examen las ideas *aritmosóficas* desplegadas en esta obra. Más específicamente, realizaremos una lectura de la *Arithmologia* para arrojar nueva luz sobre la conjugación de las distintas doctrinas, y también qué debemos pensar

---

<sup>1</sup> A excepción de la obra escrita por Dino Pastine llamada *La nascita dell'idolatria: l'Oriente religioso di Athanasius Kircher*. Esta obra contribuye con el retrato del padre Kircher, donde la *Arithmologia* desempeña la importante tarea de crear un puente entre los elementos religiosos medio-orientales y la religiosidad católica. Profundizaremos sobre estas cuestiones en el capítulo §3.5 Simpatías, alegorías y dígitos.

sobre el actuar del espíritu universal, todo considerando los distintos modelos de relación entre la naturaleza y el cosmos dibujados por la obra. Y, finalmente, intentaremos detectar las trazas más representativas de su idiosincrasia, y con ello verificar gracias a esta obra los motivos que llevan a nuestro jesuita a ser tan frecuentemente asociado a las corrientes espirituales del Renacimiento.

Esto nos obliga a realizar una lectura acuciosa de la bibliografía dedicada a este autor y a su obra, recatando los elementos que nos permitirán constituir un perfil intelectual, además de los complejos teóricos que poseen más presencia en su obra detectados por los historiadores y los filósofos. Así, esto nos permitirá poner de relieve las similitudes y los contrastes que resultaron de nuestra lectura de la *Arithmologia*, lo cual revelará los aspectos más problemáticos relacionados con el legado sapiencial de Kircher, y así evidenciar la manera en que se sintetiza un modelo de la filosofía natural a través de un itinerario de teorías y doctrinas. Consideramos que el despliegue de los complejos conceptuales constituyen la estructura de sus ideas proveerá de importantes elementos que arrojarán luz sobre el retrato de una de las mentes más industriosas del siglo XVII, lo cual nos permitirá comprender más cabalmente los aportes que ha dejado Athanasius Kircher para una historia de la cultura.



## Metodología

Esta investigación, como hemos dicho, se despliega como una comprobación de la relación entre los postulados gnoseológicos y la fe de Athanasius Kircher a propósito de la lectura de una obra en que revisa los problemas más controvesiales de los rituales mágicas, y para exponer todas las facetas del problema hemos decidido estructurar el cuerpo de esta investigación en seis partes. En la primera parte<sup>2</sup> hemos descrito un perfil a través de la descripción de los conceptos Magia natural, Magia contemplativa y Magia activa. Estas ideas se describen en una de sus obras más connotadas, el *Ars Magna Lucis et Umbrae* (Roma: 1645), obra que expone la mayoría de sus consideraciones respecto a los fenómenos de la naturaleza, su origen, y la manera en que ellos deben ser interpretados, y tiene un valor por constituir en gran parte un tratado ontológico sobre la luz, y además, ofrece un itinerario de artefactos técnicos con los cuales aprovechar las propiedades ópticas, espejos y lentes. La segunda parte<sup>3</sup> de esta investigación corresponde con el *Estado de la cuestión*, el cual ha sido desarrollado como una biografía intelectual que recorre algunos hitos de su biografía con la finalidad de recoger aquellos aspectos que han cautivado la atención de los lectores de Athanasius Kircher a lo largo de la historia. La relevancia de la exposición de estos elementos será capital en esta investigación, pues es a lo largo de estas páginas podremos leer de primera fuente sobre aquellas cuestiones limítrofes que nuestro Kircher intentó explicar a través de un lenguaje aceptable para la doctrina católica. Todo lo que leeremos en estas páginas será puesto en contexto cuando visitemos las impresiones de los lectores de Kircher, lo cual revelará también las circunstancias, las adversidades y las formulas que le permitieron sostener su actividad editorial. A continuación tenemos una tercera parte<sup>4</sup> donde expondremos aquello que los historiadores han leído en las páginas de la *Arithmologia*, lo cual desglosaremos para distinguir con claridad sus afanes, sus métodos, las claves de lectura y, en síntesis, el modo en que debe ser leída y comprendida la *Arithmologia*. Todas estas cuestiones están relacionadas, mencionadas y discutidas en la parte posterior, es decir, en la cuarta parte<sup>5</sup>, donde ofrecemos nuestra lectura de la *Arithmologia*, y donde desarrollamos y discutimos aquellas perspectivas más importantes según lo que hemos descrito como los problemas más importantes en la figura histórica del padre Kircher.

---

<sup>2</sup> 1. Presentación general de Athanasius Kircher, pp. 9

<sup>3</sup> 2. Estado de la Cuestión, pp. 28

<sup>4</sup> 3. La recepción histórica de la *Arithmologia*, pp. 79

<sup>5</sup> 4. El propósito de la *Arithmologia*, pp. 100

Después del desarrollo de estos problemas ofrecemos al lector una quinta parte<sup>6</sup> donde desplegamos los bloques teóricos implicados en la obra, los cuales han sido desarrollados con especial cuidado de las costuras que son, en fin, las llaves teóricas que dan unión al heterogéneo manto que dibuja la mentalidad de nuestro jesuita. Una vez acabada esta exposición pronunciamos algunas conclusiones finales donde recogemos los fermentos de esta investigación.

---

<sup>6</sup> 5. Bloques temáticos relacionados a la magia y los talismanes en el Renacimiento, pp. 166

## La obra

La obra tiene por autor a *Athanasii Kircheri e Societate Iesu*, y su título completo es «*Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*» y fue publicada en una única edición Roma por la imprenta *Typographia Varesii (Varese)*, en el año 1665. La obra consta de 301 páginas contando numerosas litografías, y además de constituir un tratado sobre aritmología, esta obra presenta un extenso análisis arqueológico realizado en base a las piezas enviadas por sus colegionarios desde todas las latitudes, y también muchos amuletos y talismanes pertenecientes al catálogo de piezas arqueológicas administrado por el Cardenal Barberini. También hemos utilizado algunas citas de la edición castellana publicada bajo el título *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, publicada en Madrid, en el año 1986. La traducción del latín, la introducción general, el glosario y las notas pertenecen a Atilano Martínez Tomé, aunque esta edición carece de aparato crítico.





## 1. Presentación general de Athanasius Kircher

Athanasius Kircher (1602-1680) fue miembro de la Compañía de Jesús, y alcanzó notoriedad como filósofo natural y por defender los principios de la Contrarreforma en la práctica del Santo Oficio. Es señalado en *The New Encyclopaedia Britannica*<sup>7</sup> y en el Diccionario Enciclopédico Salvat<sup>8</sup> por sus conocimientos de astronomía y como inventor de máquinas y espectáculos visuales, además desempeñarse en aulas de matemáticas, física y lenguas orientales. Su curiosidad lo hace interesarse por cuestiones múltiples, o universales, y llevando a cabo investigaciones que se proyectan sobre disciplinas como acústica, magnetismo, vulcanología, óptica, mecánica; y por otro lado, estudios sobre egiptología, sinología, arqueología bíblica, aritmología, musicología, sistemas poligráficos y de escritura universal, la palingenesia, Gnosis y el saber hermético.

Como filósofo natural de la hermandad Jesuita y miembro de la comunidad científica ignaciana, Athanasius Kircher tenía a su disposición un laboratorio donde realizar sus experimentos, y un museo en el interior del *Collegio Romano* donde podía deslumbrar con la gran colección de curiosidades clasificadas según la tradicional tretacategorización *naturalia, artificialia, exotica* y *scientifica*. En el año 1633 fue relegado del aula matemática para dedicarse a tiempo completo a comentar los informes de los misioneros distribuidos por el mundo para confeccionar *enciclopedias del conocimiento*. En efecto, al ser el primer receptor de las peculiaridades y fenómenos más curiosos acaecidos en los confines del planeta le proporciona un material inédito con el cual sostener los constructos teóricos que salieron a la luz bajo títulos generales como *Arte Magnética*<sup>9</sup>, *Música Universal*<sup>10</sup>, *Egiptología*<sup>11</sup>, etc. Los títulos publicados suman más de cuarenta contando sólo las primeras ediciones, con lo cual no sería exagerado decir que Athanasius había creado un poderoso sistema editorial que gozó con el beneplácito del papado y, además, con numerosos lectores que esperaban año a año la llegada de sus obras.

---

<sup>7</sup> The New Encyclopaedia Britannica 15th edition, vol. 6, (Londres: 1986) p.885

<sup>8</sup> Diccionario Enciclopédico Salvat Vol. 7 (Madrid, 1964) p.493

<sup>9</sup> Athanasius Kircher, *Magnes sive de arte magnetica* (Roma, 1641)

<sup>10</sup> Athanasius Kircher, *Murgia universalis, sive ars magna consoni et dissoni* (Roma, 1650).

<sup>11</sup> Sobre Egiptología Athanasius Kircher ha publicado extensos volúmenes como: *Obeliscus Pamphilius* (Roma, 1650), *Œdipus Ægyptiacus* (Roma: 1652–1655), *Obelisci Ægyptiaci Interpretatio Hieroglyphica*, (Amsterdam: 1666)

Los estudios dedicados a sus obras<sup>12</sup> han sido capaces articular toda su filosofía natural en torno a dos propósitos. El primero es abarcar la multiplicidad de conocimientos y disciplinas bajo un sustento universalista, y en segundo lugar, la intención de reunir todas las expresiones del saber en un sistema compatible y aceptable con la doctrina Católica. En efecto, gran parte de la cruzada científica e intelectual llevada a cabo por el padre Kircher quedó demostrada en sus esfuerzos puestos en demostrar la existencia de ciertos ejes que recorren la totalidad de disciplinas que conforman el panorama cultural de la época.

Este asunto reviste de una importancia trascendental en esta investigación, ya que el efecto es una unión que abole las diferencias doxológicas y enlaza a todas las manifestaciones en las que se ha expresado el Espíritu Divino a través la historia humana, lo cual se encarna en *bulimia hermenéutica* y su afición por los misterios egipcios, pero también por los teatros de espejos y de luces, o a la colección museográfica sorprendente (que lo llevó a fundar el extraordinario *Wunderkammer* que fue más tarde el museo del Colegio Romano) junto con su sentido teratológico y prodigioso. Nuestro Kircher, «al igual que los filósofos neoplatónicos-herméticos del Renacimiento, la Naturaleza es una entidad mágica dotada de poderes ocultos, a la que el sabio debe investigar y el mago aprovechar de una manera operativa»<sup>13</sup>, lo cual explica el empeño en aclarar que sus invenciones mecánicas de apariencia prodigiosa se basaban simplemente en el aprovechamiento racional de los «secretos mágicos» de la Naturaleza. Para ejecutar sus portentos no necesitó invocar a demonios o hacer complicados cálculos de letras y de cifras tremebundas como el abad Tritemius o Cornelius Agripa. Por el contrario, su magia era la ortodoxa *magia natural* análoga a la practicada por San Alberto Magno<sup>14</sup>, y por eso destacado por algunos un hombre de Iglesia y de profunda fe.

---

<sup>12</sup> Paula Findlen (ed), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything* (New York: Routledge, 2004). John Fletcher, *Germanus Incredibilis. A Study of the Life and Works of Athanasius Kircher* (Amsterdam: Brill, 2011). Thomas Leinkauf, *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602-1680)*, (Berlin: Akademie Verlag, 1993). I Ignacio Gómez de Liano, *Athanasius Kircher; Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal* (Madrid: Siruela, 1986). También dedica algunas reflexiones a Kircher en *El idioma de la imaginación: Ensayos sobre la imaginación y el tiempo*. (Madrid: Editorial Tecnos, 2010). Isaac Asimov, *Nueva guía de la Ciencia* (Madrid: Bloch Editores, 1982). John Glassie, *A man of misconception. The life of an eccentric in a age of changes* (Toronto: Penguin Group, 2012). Daniel Stolzenberg, *Egyptian Oedipus: Athanasius Kircher and the secrets of the Antiquy*, (Chicago: The University of Chicago Press, 2013). También Daniel Stolzenberg (ed), *The Great Art of Knowing. The Baroque encyclopedia os Athanasius Kircher*, (Stanford University Press, 2001). Eugenio Lo Sardo (ed.), *Athanasius Kircher: il museo del mondo*, (Roma: de Luca, 2001). Del mismo autor citaremos *Iconismi & Mirabilia da Athanasius Kircher*. (Roma: Edizioni dell'Elefante, 1999). Jocelyn Godwin, *Athanasius Kircher: A Renaissance man and the quest for lost knowledge*, (Londres, Thames and Hudson, 1979). Para ver el catálogo completo de obras consultadas dirigimos al lector a la bibliografía de esta investigación.

<sup>13</sup> Ignacio Gómez de Liano, *Athanasius Kircher; Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal* (Madrid: Siruela, 1986) p.338

<sup>14</sup> Ignacio Gómez de Liano, *Athanasius Kircher; Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal* (Madrid: Siruela, 1986) p.338

En este sentido, Kircher constituye

«El más interesante testimonio de cómo a lo largo del siglo XVII se fue trivializando el término [magia] al irse identificando progresivamente con con el lado práctico u operativo de la ciencia natural. Ya Bruno en sus tratados de magia había definido al mago como el sabio operativo y entendió que la magia era el arte de vincular el mundo arquetípico con el material, lo que, en lenguaje más moderno, significa la capacidad técnica para dar una aplicación práctica a las inmateriales teorías de la ciencia».<sup>15</sup>

Sin embargo, su receptividad hacia ciertas cuestiones limítrofes podría llevarnos a pensar que la *magia natural* de nuestro jesuita no siempre se desarrolló en una estricta vigilancia de sus limitaciones doxológicas, sino, que se desarrolló sosteniendo una tensión con las limitaciones de la fe católica<sup>16</sup>.

Al igual que en muchos hombres de su época, el padre Kircher reúne dos extremos típicos del Renacimiento, es decir, la noción de la continuidad espiritual que recorre las distintas oficinas del del cosmos y, por otra parte, el planteamiento de un escepticismo radical sustentado en una profunda erudición clásica. En efecto, una gran mayoría de autores coinciden en que «no podemos clasificar a Kircher ni como un científico racional ni como un crédulo neomedievalista»<sup>17</sup>, lo cual se habría manifestado como una síntesis de las tradiciones espirituales de la antigüedad y la nueva experiencia de la naturaleza creada por los aparatos conceptuales surgidos del empirismo<sup>18</sup>, a lo que habría que añadir la doctrina jesuítica y su relación con el aristotelismo, y además el marco político y religioso de la Contrarreforma católica. Todos estas injerencias arrojaron como resultado el consabido carácter polimorfo que nos impide acercarnos a su obra a través de una comprensión unívoca de sus preceptos<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> Ignacio Gómez de Liano, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal* (Madrid: Siruela, 1986) p.338

<sup>16</sup> En el desarrollo de esta investigación podremos leer sobre ciertos objetos portentosos como el heliotropo y su viaje sideral, y sus posibles asociaciones con ciertos postulados de Galileo, e incluso, similares a la herejía de un Giordano Bruno.

<sup>17</sup> Joscelyn Godwin, *Athanasius Kircher: A Renaissance man and the quest for lost knowledge*, (Londres, Thames and Hudson, 1979) p.134

<sup>18</sup> Ingrid Rowland. Este hecho es una lectura que podría adjuntarse a lo propuesto por Salvi Turró y Mircea Eliade, cuando declaran que uno de los agentes más importantes en la conformación del pensamiento moderno se halla en las operaciones experimentales de los alquimistas, los herreros y los constructores de relojes y aparejos mecánicos. Más en: Salvi Turró. *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, (Barcelona, Anthropos, 1985). Mircea Eliade, *Herreros y alquimistas* (Madrid, Alianza Editorial, 2004).

<sup>19</sup> Paula Findlen (ed), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything* (New York: Routledge, 2004)

La opinión de Paula Findlen es que sólo es posible estudiar a través de una serie de «interrogatorios parciales» que, a su vez, desafían la posibilidad de delimitar los ámbitos circunscritos, cuestión que a la larga dificulta medir con claridad cuáles han sido sus aportes destacables en el marco general de la cultura del siglo XVII<sup>20</sup>. En efecto, todo lo anterior constituye un problema para filosofía y para la historia, pues, impide extraer un perfil coherente que logre sistematizar las múltiples facetas de la obra del padre Kircher, lo cual quedó confirmado en las discrepancias exhibidas tanto por sus lectores contemporáneos y como sus lectores de los siglos posteriores. Esta labor sería más sencilla de llevar a cabo si el Padre Athanasius hubiera expuesto en su obra una filosofía natural libre de ambigüedades; o si Kircher hubiese sostenido una uniformidad teórica a lo largo de sus obras.

Por nuestra parte, tendremos la oportunidad de examinar las inconsistencias cuando leamos nuestra *Arithmologia*, que es una obra escrita para poner en tela de juicio la doctrina del pneuma universal desarrollada por los árabes, quienes estudiaron las cualidades asociadas al sistema digital inspirados en las enseñanzas de Pitágoras o Boecio, pero que acabaron traicionando la espiritualidad de sus principios para alabar al séquito de daimones a través de un culto aritmósófico espurio. La misma obra busca reforzar sus argumentos creando puentes con autores conservadores como San Ireneo, quien dirigió sus ataques en contra de los sacerdotes gnósticos que utilizaron sus conocimientos de magia natural para dotar de efectismo a la liturgia y así asombrar a los incautos. Otro autor citado es Marine Mersenne, quien fue adversario de Robert Fludd y de todo aquel que se sirviese de paralelismos entre el hermetismo y el cristianismo para irrigar con el misticismo pagano las santas enseñanzas de las parábolas bíblicas. Para finalizar, señalamos que la *Arithmologia* alberga un sitio también para Cornelius Agrippa, cuyos tratados sobre Magia natural se ubicaron en los límites de aquello que estaba permitido publicar por aquellos años.

Estas inconsistencias también se presentaron en el rapto onírico-cosmológico publicado en bajo el título *Itinerarium extaticum* (1656), en el cual se postula una cosmología que compartía muchos elementos en común con las herejías propias de un Bruno y Galileo. Como veremos en lo sucesivo, nuestro Kircher disimula el hecho de que los aspectos generales de la cosmología concuerdan con las descripciones cósmicas de Bruno o Galileo, pero veladas por el elocuente diálogo que da cuenta del carácter especulativo de aquel *raptus* onírico<sup>21</sup>. No obstante, las referencias soterradas a las doctrinas de Bruno y Galileo invitaron a sus lectores a sospechar que el padre Kircher había

---

<sup>20</sup> Paula Findlen (ed), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything* (New York: Routledge, 2004) p. 406

<sup>21</sup> Estas objeciones son, en efecto, las pronunciadas por el Vaticano para prohibir la publicación de esta obra en el año 1656

elaborado sus obras de tal manera que la teorías expuestas salieran a la luz revestidas con atuendos que disimularon aquello que podría ser incómodo para las doxa oficial de la época. Como consecuencia de esto hay autores que interpretaron que el padre Kircher fue un suscriptor sin reservas de la tradición hermético-renacentista que fluyó oculta detrás de la iglesia católica y el cristianismo, discurrendo como una velada corriente religiosa e intelectual<sup>22</sup>. La perspectiva de Gómez de Liaño (y con él casi todos los lectores de Kircher) nos obliga a poner en cuestión la conjugación de los elementos relacionados a la magia y al velado esoterismo presente de su *corpus teórico* en relación con los preceptos católicos contrarreformistas. Esto quedó nítidamente expresado en la bibliografía secundaria, donde citaremos como los historiadores se sintieron tentados a adivinar segundas intenciones obturadas detrás de una multitud de problemas asociados a la figura histórica de Kircher, principalmente respecto de su actividad como filósofo natural, y como un practicante de la doctrina jesuita, ya que muchas de sus obras exhibieron un contenido que debió ser cuestionable para sus hermanos ignacianos<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Ignacio Gómez de Liano, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal* (Madrid: Siruela, 1986) p.16

<sup>23</sup> Estos asuntos los expondremos en el capítulo: § 2.5 El aparato censor jesuita y la empresa editorial de Athanasius Kircher



### § 1.1. La *Magia Natural* del padre Kircher: óptica y espectros

La noción de *magia natural* se presenta con especial importancia en su *Ars Magna Lucis et umbrae*<sup>24</sup>, una de las obras más relevantes de la industriosa mente de Athanasius, la cual profundiza sobre «los prodigios de la Luz y de la Sombra a través de las mencionadas manifestaciones prodigiosas de las cosas»<sup>25</sup>. Esta obra pretende abrazar un problema muy acusado por la filosofía de la época que radica en la manifestación de una tensión dada entre la verdad y su representación. Para dar respuesta a este problema Athanasius recurre a la conjugación de los fermentos teóricos del neoplatonismo del Renacimiento maduro junto con el abrazo a las manifestaciones de la naturaleza a través un acercamiento al acervo cultural que integra las nuevas nociones empírico-cualitativas inauguradas por el mecanicismo cartesiano.

La obra promete «deleitar al curioso lector» con la exposición de las numerosas «rarezas, curiosidades, paradojas y prodigios que se esconden bajo la oscuridad de la Sombra y la calina de la Luz, y les sacábamos utilidades raras y prodigiosas». El padre Kircher considera que las curiosidades y «sucesos sobrenaturales» poseen «tesoros inagotables de riquezas escondidas incluso bajo las cosas mas insignificantes» y guardan en seno «aquél gran y admirable *Numen* a cuya orden todo cobra vida». En efecto, nuestro jesuita considera que la experimentación en laboratorio constituye una parcela activa en el ejercicio de su ministerio, con lo cual sus disertaciones sobre el «admirable el poder de la Luz y de la Sombra» abrirán los ojos a una experiencia del mundo donde «se mezclan en todas las cosas, y forman parte de todo lo sensible, que proceden del *Alma del Mundo*» tal como lo señaló Platón en el *Timeo*<sup>26</sup>. La Luz y la Sombra son «causa y origen de todos los hechos sensibles y de las operaciones extrañas» que «sólo la conocerá aquel que lograse la sagaz combinación de todos sus elementos»<sup>27</sup>, lo cual quiere decir que el estudio de las sustancias a través

---

<sup>24</sup> Esta obra es referida por muchos autores como una de las obras más importantes escritas por nuestro jesuita. Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*, (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000)

<sup>25</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*, (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000)

<sup>26</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000)

<sup>27</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000)



de procedimientos físicas podrían capaces de demostrar evidencias sobre el funcionamiento de la mente divina<sup>28</sup>.

La primera parte de obra está dedicada a la Magia contemplativa, en la cual Athanasius expone un nutrido catálogo de fenómenos cuales como apariciones, espejismos y cierto problemas filosóficos y ópticos relacionados a la apariencia de las cosas. En sus palabras la formulación se expresa de esta forma:

«La Magia Contemplativa incluye cierto saber harto secreto y abstruso sobre los elementos ocultos incluidos en lo mas profundo de la arcana majestad natural. Algunas de sus secciones fueron expuestas por Aristóteles y Teofrasto en una obra sobre temas admirables, al tiempo que otros muchos tuvieron la oportunidad de contemplar los prodigios de la naturaleza para después sacar a la luz sus secretos»<sup>29</sup>.

Como podemos leer, la *Magia contemplativa* tiene analogías con una exégesis de la naturaleza y de su visibilidad, inducida a través del examen sobre ciertos fenómenos producidos por «el artificio de la naturaleza pintora por el que confiere formas a los fetos humanos, animales, plantas y piedras»<sup>30</sup>. La naturaleza descrita en las palabras de Kircher es la artífice «que pintó con tal exactitud la de varios animales, peces, aves, torres, ríos, montes, que apenas difieren de los reales»<sup>31</sup>, y presenta «la admirable constitución de las cosas naturales» «que se distinguen magníficamente pintadas por la naturaleza iconos de plantas y árboles e imágenes de frutos. [...] En el ágata y en el mármol, o jaspe casi no hay nada que la naturaleza no pinte: pues verás en él ciudades, bosques, ríos y animales de todo tipo. Recuerdo haber visto un crucifijo de forma perfecta en un ágata»<sup>32</sup>. También se señalan los elementos que pueden ser estudiados a través del microscopio, cristales, pantoscopios y telescopios, conjuntamente con sus variadas formas y efectos. La visión auxiliada con aparatos técnicos se reúnen bajo el título de *Dióptrica*, y sus fundamentos se leen las siguientes sentencias:

---

<sup>28</sup> Joscelyn Godwin, *Athanasius Kircher: A Renaissance man and the quest for lost knowledge*, (Londres, Thames and Hudson, 1979)

<sup>29</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000). p.674

<sup>30</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.365

<sup>31</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.366

<sup>32</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000)

«Tan grande es la falacia de nuestros sentidos que casi es ‘imposible’ lograr una noticia perfecta de las cosas naturales, a no ser con la ayuda de algo con lo que los escondrijos latentes de las cosas salgan a la luz. Pues como quiera que según aquella sentencia (del filósofo nada se establece en la mente que no exista antes en el sentido, ¿cómo vamos a disertar conecta y sólidamente sobre la fábrica de las cosas naturales si desconocemos la composición abstrusísima de sus partes? Si duda, es aquella divina ciencia de la Óptica la que saca a la luz admirable desde profundas tinieblas lo que está escondido. En verdad, muchos cuerpos que hasta ahora se habían creído privados de toda clase de vida, y alma, se descubre que viven, no obstante, microscópicamente.»<sup>33</sup>

Así, el escrutinio de la naturaleza puede revelar «tan recónditos efectos a los secretos naturales»<sup>34</sup>, y, con esto, recrear el espectáculo de la naturaleza gracias a lo que «permitieron las fuerzas del ingenio»<sup>35</sup>. La observación realizada a través de aparatos escópicos conduce al segundo ámbito que se desarrolla en esta obra, descrito por Athanasius como *Magia Activa*, es decir, la «hacedora de obras inusitadas, sale a la luz [...] con todo lo que resulta sorprendente que se incluya, por razones oscuras, en disciplinas y tratados particulares». Estas palabras hacen referencia a las distintas aplicaciones como la *Magia Química*, que «demuestra las transformaciones y mezclas portentosas de los metales», la *Magia Médica*, que describe los «tratamientos inauditos para curar enfermedades».

En esta categoría el padre Athanasius incluye la Música, las Matemáticas, la Geometría, la Aritmética, la Estática, la Óptica, y la Astronomía, todas disciplinas que «consiguen resultados tan sorprendentes, que nadie es capaz de darles una explicación fácil, a no ser que sea muy versado en sus misterios»<sup>36</sup>. El padre Kircher no se adentra solitariamente en estas materias, sino que busca el respaldo en Arquímedes, quién «siguiendo los postulados de esta Magia» fue capaz de demostrar los principios de la magia a través de la utilización de un espejo cáustico. En esta introducción también toca la figura de Severino Boecio, quién «se complacía en exhibir sonoras serpientes de bronce y estatuas parlantes, al tiempo que inventaba muchas otras cosas por las que se queja de que

---

<sup>33</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.385

<sup>34</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000)

<sup>35</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000)

<sup>36</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000)

fue acusado y condenado de participar en maléficas artimañas.» Finaliza el auxilio de la tradición mencionando cuando «Alberto saco un tronco seco adornado con flores y hojas en un tiempo de aproximadamente dos horas, además de otras muchas cosas». El manual de prodigios ópticos centra su exposición en exponer los principios de las diferentes clases de *Magia Óptica*. La primera de ellas recibe el nombre de *Magia Horográfica*, y ella explica como deben ser fabricados los «Prodigios en Relojería, en la que aplicamos usos relojeros en verdad paradójicos los movimientos de Luz y Sombra y los efectos de los rayos». Para Kircher, la *Magia Horográfica* se ocupa de la construcción de relojes, y donde comenta «con sinceridad, fidelidad y verdad» algunas cuestiones simbólicas asociadas al régimen horario. Gracias a esta saber sobre la naturaleza «los hombres han de observar en el trazo no sólo de las horas sino también de los demás círculos celestes»<sup>37</sup>.

La obra también otorga un lugar especial a la *Magia Parastática*, el cual después de una breve exposición de algunas propiedades metafísicas de la luz, se describen la facultad de efectuar «maravillas y prodigiosas operaciones con rayos tanto reflejos, como refractados, por medio de llamas, luces y colores varios»<sup>38</sup>. En este capítulo de la obra profundiza sobre aquella ciencia «más recóndita de la óptica»<sup>39</sup>, con la cual por medio de «vanas mezclas de luz y sombra, reflexiones catóptricas y refracciones» pueden demostrarse curiosos espectáculos visuales y cautivar a los oyentes. Según las palabras del jesuita, es gracias a estos conocimientos sobre la *Magia Parastática* que «Bacon se les apareció en sombras un día a los discípulos que tenía lejos»<sup>40</sup>; y que «Aracel el árabe producía de repente como en el teatro todo lo que sus oyentes deseasen»<sup>41</sup>. Con el arte de proyectar imágenes Dinostrato habría sido capaz de era capaz de decorar las paredes de una habitación con diversas figuras vegetales animales de todo tipo<sup>42</sup>. Gracias a la «arcana ciencia de la Luz y de la Sombra»<sup>43</sup> arte de luz y sombras, fue posible recrear la presencia de «todos los Césares

---

<sup>37</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000)

<sup>38</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000)

<sup>39</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000)

<sup>40</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000)

<sup>41</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000)

<sup>42</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000)

<sup>43</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000)

desde Julio a Carlos V» para ser presentadas al emperador Rodolfo II y su corte<sup>44</sup>. A continuación encontramos otros apartados donde se revelan los secretos de la óptica, como por ejemplo, la *Magia Catóptrica*, que explica como crear exhibiciones *prodigiosas* a través de espejos, y también como imitar a la naturaleza a través del ensayo sobre «las variadas “metamorfosis” o transmutaciones de unos elementos en otros con la ayuda de espejos»<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000)

<sup>45</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.338



## § 1.2. La Magia contemplativa: espectáculos, portentos y *mirabilia*

Hasta este momento hemos citado las palabra de Kircher para demostrar que algunos pasajes de su *Ars Magna Lucis et Umbrae* es una obra exponente de los fermentos más maduros de la doctrina de las correspondencias, donde la noción de *Alma del mundo* figura desdoblándose en un juego de luces y sombras, es capaz de dotar de vida al gran organismo cósmico del mundo, en la cual, la naturaleza es la artífice indiscutida. Así, el mundo sensible se realiza gracias a la reciprocidad que existe entre iluminación y oscuridad, gracias a la tensión que existe entre verdad y representación, y más aún, en cómo la dimensión sensible del mundo recibe el abrazo del *Alma del mundo*, haciendo posible la unión de los principios contrarios. La realidad fáctica del mundo es creada a través de la conciliación del alma y la materia a través de una conjunción entre el polo invisible y el evidente, y así conducir al lector a través de juegos verbales. Estas páginas reviven los juegos analógicos conceptuales entre *magna* y *magnes* que se podían leer cuatro años antes en su *Magnes sive de arte magnética* (Roma: 1641), aunque esta vez es la luz es la «magnes» o *fuerza magnética* que conecta con los cielos por medio de una cadena desconocida<sup>46</sup>, cuya fuerza es capaz de dar origen a la gran cantidad de fenómenos y prodigios que se manifiestan gracias a un arte pictórico-magnético. En sus palabras:

«Infinitos espectáculos celestes [...] narran los monumentos de casi todos los historiadores como sucede en Licóstenes, Aldrovando, Gesnero, Cornelio Gemma y otros, recogiendo lo que llaman apariciones y presagios, en griego, y en latín prodigios maravillas, portentos anunciadores de revueltas civiles cismas, guerras y otras calamidades. En segundo lugar, variadas impresiones meteorológicas, cometas de formas varias, vigas, cruces, y otra figuras multiformes, borrachos, parejas, cabras que saltan, estrellas que caen y similares. [...] En tercer lugar, la naturaleza pinta a menudo con una admirable combinación de luz, como si se tratase de una mezcla y combinación de varios colores, en espejos de aire, innumerables imágenes, con tal habilidad, que no parece que haya ninguna arte humana, ninguna destreza que pueda alcanzar ese nivel. [...] Nos resta ver cómo de dos modos, con el primero de los que la naturaleza suele pintar a la perfección imágenes exactas de todo tipo y en cualquier cantidad en el aire en ciertos lugares y momentos; en segundo lugar, como ella misma acostumbra a crear formas en los escarpados precipicios de las montañas, en las sinuosidades de los bosques y, por fin en los animales, plantas y piedras.»<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Eduardo Sierra Valentí, “*El Geocosmos de Kircher. Una cosmovisión científica del siglo XVII*,” (Geo-Crítica 34, 1981) p.16

<sup>47</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.360

Dentro de este orden de cosas es posible atribuir a la naturaleza un poder inusitado, propio de un *genio creador* capaz de llevar a cabo las uniones más prodigiosas de la naturaleza. Sin embargo, recordemos que la capacidad generativa y pictórica son potestades del *Alma del mundo*, es decir, que gobierna las imágenes de las cosas o los fantasmas del mundo. Esta noción, si bien se remonta a Aristóteles, vuelve a cobrar presencia en autores como Galeno y Plinio, y, en las palabras de Kircher sería afín a la doctrina de la continuidad pneumática y la consideración de que el *Alma del mundo* es única y continua, fluye a través de todos los seres siendo ella la única progenitora de los más curiosos prodigios naturales:

«Es cierto que el poder de la imaginación puede no sólo mentir, sino pintar con el color conveniente representaciones de cosas en los fetos jóvenes, en tanto que posee cierto poder para hacer que la materia del semen pueda parecerse lo más posible a sus progenitores.»<sup>48</sup>

La deuda con el eclecticismo estoico y en especial con aristotelismo neoplatonizante desarrollado durante los primeros siglos de nuestra era quedó sancionado en la doctrina de la ideoplásticidad cósmica<sup>49</sup> reciprocidad entre la concepción portentosa de la naturaleza y el aparato fantástico del hombre, que es capaz de producir a través de sus imágenes mentales dar a luz los más espectaculares accidentes y alteraciones en el proceso de la fecundación humana, lo cual explicaría el por qué a veces los hijos presentaban una fisonomía distintas a la de sus progenitores. Leamos: el padre Kircher abre un comentario sobre un extraño caso llegado hasta sus oídos, el cual relata sobre el innegable parecido de un niño, no con sus padres, sino con una estatua que se encontraba

---

<sup>48</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.364. En efecto, la noción que explica las peculiaridades apreciables en la fisonomía de los recién nacidos se debe a que aquellas rasgos son las huellas de lo que sus padres tenían en la mente en el momento de la concepción. David Freedberg señala a San Agustín (*Contra Julio*, libro 5, cap.9) citado a través de Simón Majolo en su *Dies Caniculares* (Mainz, 1641, p.55):

«[el tirano Dionisio] era desforme y, como no deseaba que sus hijos se pareciesen a él, cuando yacía con su esposa colocaba un hermoso cuadro ante ella para que, al desear su belleza u de algún modo absorberla, pudiera transmitirla de manera efectiva a la criatura en el momento de concebirla».

Freedberg señala que el mis texto latino «tiene una carga sexual más clara»: «Nam Dionysium Tyrannum narrat, eo quod ipse deformis esset, nec tales filios haberet vellet, uxori suae in concubitu formosam proponere solere picturam, cuius pulchritudinem concupicendo, quodam modo raperet & in prolem, quam concipiebat, afficiendo transmitteret». Las citas provienen de David Freedberg, *El poder de las imágenes*, (Madrid, Cátedra, 1992), p. 20

<sup>49</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *El círculo de la sabiduría I: Diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*. (Madrid: Siruela, 1998) p.72

en la habitación de los padres. La explicación a este fenómeno es la siguiente: la imaginación «vehemente y vana» de los padres tiene la capacidad de interferir en el momento de la fecundación o en el proceso del embarazo, alterando el proceso por el cual el niño adopta la fisionomía de los padres. Según Athanasius: «Es por ello que aquella estatua concebida por la imaginación más vehemente se imprime antes en el feto que la imagen del padre.»<sup>50</sup> Esto quiere decir que la ejercitación de las facultades de su imaginación basta para crear una predisposición en la que «el semen no pueda actuar con libertad, ni el hijo pueda parecerse a los padres»<sup>51</sup>.

Por su parte, el padre Kircher acude a la tradición para amparar sus comentarios:

«A estas cosas asiente Sto. Tomas en cuestión 4 artículo 8, afirmando que la imaginación es una fuerza en un órgano corpóreo desde el que su espíritu se transforma en la imagen pensada y toma cualquier forma que se produzca en el semen; así pues desde esta premisa, ocurrirá una mutación cualquiera en la descendencia, debido a la imaginación del padre en el coito. De aquí se infiere que aquel espíritu ejerce sus fuerzas a partir de la potencia imaginativa del modo citado, y delinea los rasgos de la formación con mas eficacia que la misma que forma, que transmite partiendo de la naturaleza de los miembros del padre. Así pues, una fuerza tan grande es de espíritu plástico, de manera que, a partir de una imaginación vehemente, toman forma maravillas: de ahí que todo estigma, lunar y rasgo característico de los frutos, del vino tinto, de las carnes y de los animales resultan en el parto impresos idénticos. Lo mismo, si a la cara, o al seno de una mujer embarazada, o una cereza, o una fresa, o vino, bien se arrojan o se infunden y la mujer lo toma mal; entonces será de esperar la marca de la cosa impresa en el feto y pintada. Lo mismo sucede si un gato, o un ratón, o una comadreja, de repente, saltasen sobre una mujer embarazada, pues, al instante su estigma se imprimirá en el feto, irradiando su forma por medio de la fantasía y se manifestará, con ayuda de los espíritus, en el lugar del feto correspondiente al toque; a menos que la mujer limpie con su mano el miembro tocado por el animal enseguida, y mantenga alejada la misma mano de cualquier otra parte del cuerpo»<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.364

<sup>51</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.364

<sup>52</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.364



En otra ocasión el jesuita cita a *D. Jerónimo*, quien fue responsable de liberar a una mujer de las sospechas de adulterio por haber dado a luz a un hijo que guarda muy poco parecido a su padre, sino que más parecido al dibujo de un hombre colgado en la casa de la mujer. No obstante, para el padre Kircher

«la fantasía es la única pintora de marcas de este tipo: su pincel, el espíritu corpóreo: los colores, del tipo que irradia la fantasía; la tela, el tierno cuerpo del infante; prototipo del cuerpo infantil, el de la madre, cuyas partes coinciden particularmente con las del niño. Por consiguiente, tan grande es el poder de la imaginación de las mujeres embarazadas, que aquello que conciben en su mente lo dibujan con facilidad en el feto concebido». <sup>53</sup>

La descripción de aquella «fuerza pintora de la imaginación»<sup>54</sup> se despliega en torno al concepto de *pictris imaginationis vis* (en otras ocasiones prefiere la locución *vis imaginativa*) tiene dimensiones universales, y extiende el poder del aparato fantástico no sólo a los hombres y al cosmos, también los animales son capaces de imprimir su pensamiento en la materia con el simple hecho de «mirar vehementemente alguna cosa», y en el caso de las aves, las huellas de sus pensamientos han pintado «serpientes, ya figuras humanas y otras cosas similares». <sup>55</sup>

Con todo lo expuesto hasta ahora podemos pensar que no hay nada ajeno a «la oculta disposición de la divina providencia moderadora de todo»<sup>56</sup>, que expresa los «fines y razones inaccesibles de la voluntad divina»<sup>57</sup>, y que por su gracia se han grabado «las órbitas de los cielos»<sup>58</sup> e «imágenes de

---

<sup>53</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.364

<sup>54</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.364

<sup>55</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.365

<sup>56</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.365

<sup>57</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.365

<sup>58</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.365

estrellas»<sup>59</sup> en algunas especies vegetales. y esto no se aleja demasiado de las palabras utilizadas por Eugenio Garín para describir la la gnoseología renacentista, en la cual el cosmos concuerda con

«La idea de un universo vivo en cada una de sus partes, lleno de correspondencias ocultas, de recónditas simpatías e invadido totalmente por espíritus; universo que es el producto de la refracción de unos signos dotados de sentidos ocultos; donde cada cosa, todo ente, toda fuerza es como una palabra suspendida en el aire; donde toda palabra genera infinitos ecos y resonancias; donde los astros nos hacen señas y se hacen señas entre sí, se miran y nos miran, se escuchan y nos escuchan; universo en una conversación inmensa, múltiple y variada, unas veces en voz baja, otras en voz alta; unas veces susurrada como un secreto, otras en lenguaje abierto; y en medio de este universo, el hombre, prodigioso ser cambiante, capaz de pronunciar toda palabra, recrear toda cosa, inventar todo rasgo responder a toda invocación e invocar a todo dios».<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.365

<sup>60</sup> Eugenio Garín, *Medioevo y Renacimiento* (Madrid: Taurus, 2001) p.115



### § 1.3. La Magia activa: el oráculo magnético y el heliotropo

Un aparejo que dio lugar a un gran debate entre los intelectuales<sup>61</sup> de la época fue su heliotropo, o *Horologium sympathico-magneticum*. El objeto consistió en un girasol dotado de la capacidad de dirigirse e inclinarse según la posición del sol con una precisión inusitada. Los conocimientos de física y aritmética ayudaron al padre Kircher a idear un artefacto donde montar el vegetal de manera que el barrido descrito por su movimiento podía ser contrastado con una regla horaria, lo cual permitía averiguar la hora al igual que lo permite un reloj de sol. A diferencia de un reloj mecánico, las palabras que Kircher utilizó para describir las bondades del artilugio se enmarcan en el mismo juego de conceptos entre *magna* y *magnes* comprende tanto a la luz como a la fuerza magnética, y su presencia rige el concierto del cosmos a través de una hebra desconocida, progenitora de todos los fenómenos y prodigios que componen el mundo. Esta analogía es el fundamento operativo del reloj simpático:

«Hay una gran controversia entre los autores sobre si puede darse el reloj simpático, esto es, el que indique las horas sólo mediante una fuerza oculta y sin ningún artilugio artificial. Algunos asienten con sus dudas otros lo niegan completamente. No faltan quienes discrepan en el tema de tal modo, que parece que cierran los oídos incluso a la primera propuesta. Nosotros, a medio camino entre unos y otros, afirmamos que en verdad puede darse algo en el mundo sublunar que posea tanta afinidad y similitud con el sol, que lo acompañe continuamente en su movimiento, siguiendo una equilibrada fuerza magnética. Así, si este elemento fuese introducido en un pequeño globo dividido en 24 partes iguales y se mantuviese en equilibrio en medio del agua, con un estilo fijo en un punto; no debe haber duda alguna de que aquel reloj mostearía las horas exacta y continuamente: todo esto lo expuse con detalle en el libro 3. de nuestra Arte Magnética, en el capítulo sobre los relojes botánicos, al que remitimos al lector curioso, donde encontrara descrito el tema determinado y el modo de operar, e incluso la sucesión de toda esta historia. Así mismo, se ha descrito como puede ser construido o reloj botánico con detalle en el mencionado lugar del Arte Magnética.»<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Profundizaremos en esta controversia en el capítulo § 2.2 El naturalismo mágico en el panorama intelectual de Athanasius Kircher

<sup>62</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.356

En relación a los principios naturales de dicha teoría expone lo siguiente:

«Resta sólo una duda sobre el reloj animado, a saber, si puede darse un animal que muestre las horas de forma natural. (...) Algunos asignan tal propiedad a ciertos animales americanos, que indican el tiempo diurno emitiendo determinadas voces; como sucede con el animal que llaman ‘pereza’. En las regiones del polo sur, menciona Olao que cierto género de gaviota acostándose y levantándose, indica a los hombres la hora en los meses en que disfrutan de sol perpetuo durante uno, dos, tres, cuatro meses. Añaden también que un gallo tiene introducida en su naturaleza cierta conciencia del tiempo y del movimiento solar, que da a conocer con su canto matutino. Son innumerables las historias de este tipo narradas por los autores, que proseguiremos con detalle en otras obras. Incluso sobre estatuas solares que se giran constantemente al sol, vid. nuestra *Mecánica Jeroglífica*, donde nos ocuparemos de cosas inauditas procedentes de los más recóndito de la filosofía de los egipcios, en torno a la estatua de filosofía de los egipcios, en torno a la estatua de Memnón, de Serapis, de Isis de Anubis. Es más, un secreto, publicado en este siglo, ha provocado hasta ahora la máxima perplejidad en los ánimos de curiosos. Se trata de una suerte de reloj exhibido en una copa, cuyo funcionamiento es el que sigue: el que quiera saber la hora, ha de introducir un anillo atado con un fino hilo en la copa, que al punto se quedará quieto allí en seguida durante un rato y se dice que indicará la hora chocando con los lados de la copa produciendo ruido. En caso de ser ciertas estas cosas que se cuentan, me pregunto yo en este momento: ¿quién determina el anillo mejor para una hora que para otra? ¿Por qué designa mejor la astronómica, que la itálica, babilónica o planetaria?, como quiera que toda distribución horaria provenga del arbitrio de los hombres y dependa del libre albedrío humano. Oigo que el movimiento de la sangre y el pulso que se agita por sístoles y diástoles con relación al movimiento celeste, originan este efecto. Mas ahora me pregunto: ¿qué filósofo demostró nunca que el movimiento de la sangre coincide con el celeste? ¿Quién llegó jamás a conocer experimentalmente que también el pulso de la sangre es el reloj en los nervios? Ciertamente, dado, que no concedido, que la sangre ajusta su período en un espacio microscópico de 24 horas al movimiento celeste: sin embargo, ¿quién provoca su sonido? ¿quién determina que su sonido esté compuesto por tantos y tantos golpes, ni más, ni menos? ¿por qué da sólo 12 golpes cuando el sol está en el meridiano, y no 6, o 18, o 17?»<sup>63</sup>.

Una vez acabada la disertación de la fiabilidad de las correspondencias cósmicas pasamos a las instrucciones para operar una clase de *horáculu magnetico*, es decir, «un admirable invento con el que se demuestra con claridad qué planeta rige en cada uno de los días, qué efectos tiene en la acciones humanas, qué poder sobre las plantas, piedras y animales con un movimiento oculto e

---

<sup>63</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.356

inconcebible»<sup>64</sup>, que, en el fondo, pretende poner a la vista las fuerzas que mantienen el mundo unificado por un mismo compás. El modo de operar es el siguiente:

«Uso de la máquina: Sea hoy miércoles 24 de septiembre: deseo saber qué planeta rige en las 12 astronómicas; y la estatua instalada en el glóbulo con el nombre escogido, mostrará con su pequeño rayo las 6, y, junto a ella, el carácter. Así pues, diré que Mercurio gobierna en esta hora: Sea de nuevo requerido el mismo miércoles 21 de junio, día del solsticio de verano, el régimen de las tres de la tarde astronómicas: mira, pues, dónde el círculo de las tres que muestra la estatua de la copa cuarta, o corta el trópico: allí también encontrarás la hora planetaria con el carácter del planeta reinante adscrito. Sea, por último, requerido, en el mismo día, día del solsticio del invierno, 21 de diciembre, el régimen del planeta a las tres de la tarde: mira dónde el círculo horario tercero, que muestra la estatua en la copa cuarta o, en el ecuador, corta el trópico: allí estará la hora planetaria correspondiente a la hora astronómica al mismo tiempo que el carácter del planeta reinante. (...) Pero en caso de que adscribas los efectos de los planetas reinantes a cada hora verás con el placer más grande, al tiempo que admiración, qué debes elegir, para cada día y momento al empezar los negocios. Descubrirás así tres cosas admirables: primero, la uniforme indicación de las horas astronómicas en cada una de la copas; segundo, la de las horas planetarias; tercero, una adivinación sobre los auspicios de los negocios y de las acciones humanas»<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.354

<sup>65</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.354



## § 1.4. Algunas cuestiones problemáticas

La ecuación que hemos expuesto estaría incompleta si no recordamos que el período comprendido por los siglos XVI y XVII constituyó una era en la cual los hombres fueron testigos de una de las importantes transformaciones en la conciencia humana. En el plano filosófico, esto se planteó como una dicotomía entre el mundo objetivo y material, en el que prevalecen la certidumbre de las leyes, y, por otra parte el mundo subjetivo del espíritu. En consecuencia se abrió un abismo gnoseológico entre las ciencias, cuyo campo sería en lo sucesivo el mundo de la materia, y por otro lado, la experiencia de los dominios incuantificables y numinosos del alma, de las signaturas, de las causas últimas, y todo aquello que cabe en el concepto espiritualidad y esoterismo. Por todos estos motivos la filosofía natural descrita en la obra de Athanasius Kircher ofrece la posibilidad de estudiar los problemas de compatibilidad entre la doctrina peripatética, el hermetismo renacentista, el Catolicismo contrarreformista y los nuevos modos de experiencia derivados del mecanicismo cartesiano. Al igual la mayoría de los filósofos naturales de la época, Kircher observó con los ojos de la fe las nuevas manifestaciones de la actividad del cosmos, tal vez como una posibilidad de salvar aquella fractura en la conciencia humana que derivó en una oposición entre *razón y fe*. Todo lo anterior no hace pensar que no sería heterodoxo de nuestra parte considerar que en la mente de nuestro jesuita comenzaron a fraguarse diversos nexos que le llevaron a interpretar y comunicar la tradición humanista con ciertos preceptos del empirismo moderno, lo cual hemos tenido oportunidad de leer en su *Magia operativa*, la cual presentó la oportunidad de demostrar a los hombres (especialmente a sus contrincantes) una pequeña porción de los recónditos secretos del funcionamiento del Espíritu Divino<sup>66</sup>, lo cual fue una ambición que espoleó también a muchos de sus contemporáneos, como Johannes Kepler e incluso Isaac Newton<sup>67</sup>. En efecto, nuestro Kircher vio con fascinación cómo los fenómenos magnéticos ponían en a la vista las fuerzas invisibles del mundo, por lo cual, llegó a concebir el magnetismo como una fuerza holística o totalizadora del mundo. Durante el siglo XVII muchas de las preguntas que involucran la gravedad de la tierra o la ingravidez de los cuerpos celestes, y otras cuestiones relativas a los binomios *simpatía y antipatía*, y *atracción y repulsión*, fueron cuestiones que podía responderse a través de las propiedades de los

---

<sup>66</sup> Joscelyn Godwin, *Athanasius Kircher: A Renaissance man and the quest for lost knowledge*, (Londres, Thames and Hudson, 1979) p.15

<sup>67</sup> Joscelyn Godwin, *Athanasius Kircher: A Renaissance man and the quest for lost knowledge*, (Londres, Thames and Hudson, 1979) p.15



magnetos. En todos los casos, las disciplinas teóricas y prácticas descritas por el padre Kircher en su obra se desarrollan en el marco de la teología y de sus analogías, y de ahí la comprensión de Dios el «Imán del Universo», y también la *monadología* del cardenal de Cusa, el neopitagorismo de Severino Boecio, y especialmente, la concepción de *Anima mundi* que tiñe de neoplatonismo hermético prácticamente a toda su obra.

Muchos autores han subrayado la existencia de nociones del humanismo neoplatónico diluidas dentro de su pensamiento<sup>68</sup>, lo cual, dentro del marco cultural del siglo XVII, se ha estructurado como una *matriz epistemológica*, lo que equivale a una forma de experimentación de los fenómenos de las cosas, lo cual se hizo manifiesto en un privilegio por los principios unificadores como el origen de las cosas, de sus causas y de sus fenómenos. Por su parte, Alfredo Aracil se suma a quienes postulan que Athanasius Kircher fue un autor licencioso que escribió una obra con doblez, y que el «conjunto de sus estudios y la manera de exponer sus conocimientos son, sin embargo, mucho más desordenados que lo que hemos tenido ocasión de ver en Fludd o Caramuel»<sup>69</sup>, además, regadas de apostillas y acotaciones capaces de neutralizar las potenciales objeciones eclesiásticas. Según algunos autores Athanasius Kircher «el más contemporáneo de nuestros antecesores, el más trasnochado de nuestros contemporáneos»<sup>70</sup>. Otros, en cambio, han acusado que la redacción de los textos es descuidada y repetitiva<sup>71</sup>, y algunos otros como Mario Chieroti<sup>72</sup> detectaron en su obra un modo errático y rapsódico, que incurre en ejemplos errados y en incoherencias, mientras que otros autores señalan que Kircher nunca arruinó una buena historia con hechos o demostraciones que pudieran restar espectacularidad al relato<sup>73</sup> lo cual, en cierta medida, fue la tesis más aceptada por sus colegionarios:

---

<sup>68</sup> Decimos “Humanistas” por que es posible relacionar a Kircher la lectura de Giordano Bruno como lo demuestra Eugenio Lo Sardo (ed.), *Athanasius Kircher: il museo del mondo*, (Roma: de Luca, 2001). De la lectura de Marsilio Ficino es sospechada por José M. Díaz de Bustamante en el prefacio de la traducción castellana del Libro X del *Ars Magna Lucis et Umbrae* de la Universidad de Santiago de la Compostela.

<sup>69</sup> Alfredo Aracil, *Juego y Artificio*, (Madrid: Cátedra, 1998) p.131

<sup>70</sup> Leandro Sequeiros “*El Geocosmos de Athanasius Kircher. Una imagen organicista del mundo en las ciencias de la naturaleza del siglo XVII*,” (Madrid: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas 51, 2001)

<sup>71</sup> Umberto Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, (Barcelona, Crítica, 2016) p.118

<sup>72</sup> Alfredo Aracil, *Juego y Artificio*, (Madrid: Cátedra, 1998) p.131

<sup>73</sup> John Glassie, *A man of misconception. The life of an eccentric in a age of changes* (Toronto: Penguin Group, 2012).

«Se ha dicho que K [Kircher] carecía de sentido crítico; tal vez se trata mas bien del placer de resolver el saber humano en espectáculo e improvisaciones eruditas: un punto a tener presente al leer los escritos de temas científicos, donde no es fácil distinguir entre una afirmación de fondo y la persuasividad momentánea de una frase, cuya función acaba ahí. Por eso, se dice que K no puede contarse entre los científicos de su siglo, pero sería mejor insistir en una nota propia de la cultura barroca: su predicción por lo efímero. que en K se une por carácter con serias actividades científicas (aun permaneciendo extraño a las investigaciones y resultados de sus contemporáneos). Depende de esto en gran medida la viva atención que los historiadores del arte muestran hoy hacia K».<sup>74</sup>

Por todos estos motivos cabe poner como horizonte de nuestra investigación la siguiente reflexión: «A pesar de la atención suscitada por el padre Athanasius en los últimos años, no estamos más cerca ahora de llegar a establecer la tremenda empresa como naturalista y como filósofo. La pregunta continúa siendo la misma: ¿Qué clase de trabajo estaba realizando Kircher?»<sup>75</sup>.

Esta pregunta es sostenida por Michael John Gorman<sup>76</sup>, quien señala que aún estamos a la espera de una evaluación más comprensiva de la filosofía del conocimiento de Kircher, sobre todo, en lo que respecta a una síntesis de los elementos filosóficos presentes en sus obras. Leamos: durante el siglo XVIII, el aparato científico de los jesuitas hizo propio un abanico de certezas y técnicas experimentales que emanaron de diferentes fuentes filosóficas, lo cual explicaría el complejo eclecticismo iconológico exhibido en el frontispicio de su *Ars Magna Lucis et Umbrae* (1646) que representa las fuentes de conocimiento a través de un complejo juego de alegorías. Esta figuran en orden descendente: sobre todas las cosas se encuentra la autoridad sagrada de Javé, por debajo la razón desdoblada en la metaforizada de la luz y de la sombra, y por debajo de ellas se revelan a los sentidos auxiliado por instrumentos ópticos. Por otra parte, el grabado que hace de pórtico de entrada a la *Arithmologia* es análogo: la divinidad esta inscrita dentro de un triángulo flamígero en cuyos vértices figuran caracteres hebreos. Ese triángulo despiden rayos que multiplican por tres, dando origen a un eneágono arquetípico, en cuyas nueve cuspis se ubican las jerarquías angélicas de San Dionisio el Areopagita. El polígono despiden rayos que bañan con su luz al cielo empíreo, la región arquetípica e ideal, lo que trae a la memoria las nociones ficinianas expuestas en su *De Sole* y la doctrina de la panspermia solar de Lucrecio y Bruno, pero, si duda, plantea un vínculo con las

---

<sup>74</sup> Diccionario histórico de la compañía de Jesús biográfico-temático. Charles E. O'Neill y Joaquín M. Domínguez (directores). Instituto Histórico S.I. (Roma) y Universidad Pontificia Comillas (Madrid), 2001, 4 vol.

<sup>75</sup> Mark A. Waddell, "The World, As It Might Be: Iconography and Probabilism in the *Mundus subterraneus* of Athanasius Kircher," (Centaurus 48, 2006) p.5

<sup>76</sup> Michael John Gorman, *Kaspar Schott: La technica curiosa*, saggio (Roma: Edizioni dell'Elefante, 2000)

noticias del acontecer cosmológico acaecidas en los últimos años (especialmente la cosmología copernicana, y más recientemente la solución al problema de la traslación de los planetas señalada por la teoría del *anima motrix* de Johannes Kepler). En un estrato inferior se encuentran las esferas del mundo material, el *primum mobile* circundado las estrellas fijas, y en su interior las esferas de los planetas organizados según la configuración ptolemaica. Todo el globo cósmico esta sostenido por dos alas que recuerdan los jeroglíficos egipcios y quiere representar, según Godwin, la evolución a través del tiempo a la que todo lo que está bajo los ángeles se haya sometido. Los querubines poseen filacterias con inscripciones latinas en las que se lee *mesura, pondere, numero*, es decir, medida, peso y número, que son las nociones que recuerdan a Francis Bacon y las aplicaciones en asuntos socio-políticos de su doctrina expuesta en la Nueva Atlántida. Por debajo de todo encontramos a dos hombres sumidos en la contemplación del complejo cósmico que se revela ante sus ojos. Uno de los hombres tiene un libro abierto que enseña los emblemas de David y Salomón, el otro ha construido un conjunto de cuerpos sólidos que representa el teorema de Pitágoras.

En este marco, el modelo de gnoseológico propuesto por nuestro Kircher pretende mancomunar la tradición sapiencial de la antigüedad con las nuevas experiencias ofrecidas por el cedazo empirista a través de la lógica de la revelación. Sin embargo, será necesario profundizar en el amplio abrazo para verificar si la combinatoria de métodos y doctrinas pueden constituirse en una *epistemología de trabajo*, y con ello, observar la ubicación respecto de los márgenes del dogma religioso y de las nuevas fórmulas de trabajo de sus contemporáneos. He aquí los motivos que explican las ambigüedades del perfil que el padre Kircher ofrece a los historiadores, pues se encuentra cruzado de tensiones irresolutas entre los principios dogmáticos que rechazaron las posibilidades inherentes a la clase de conocimiento que se esforzó por acumular. Todo esto queda reflejado en el momento en que los autores mencionados en esta investigación señalan que las contribuciones de Athanasius la cultura aún no han sido exploradas por completo<sup>77</sup>, y que el hecho de haber cometido numerosos errores tanto en sus teorías como en su trabajo de campo no alcanza a constituir un motivo para descartar el contenido de sus obras.

Todo lo anterior supone un problema a la hora de ofrecer una solución práctica y social al problema del conocimiento, especialmente cuando el contenido de sus obras oscila entre una dimensión *esotérica* del saber –señalada por su abierta camaradería de Kircher con demonólogos tales como el abad Tritemius, o Cornelius Agrippa– en contraposición a sus intentos por inscribirse dentro del

---

<sup>77</sup> Mark A. Waddell, “*The World, As It Might Be: Iconography and Probabilism in the Mundus subterraneus of Athanasius Kircher*,” (Centaurus 48, 2006) p.3–22

círculo de intelectuales que conformaron la República de las Letras, quienes desarrollaron una lógica *exotérica*, es decir, abierta y participativa en la acumulación de un corpus coherente de conocimientos. Después de haber expresadas estas ideas queda aún por resolver si los anhelos, los procedimientos, sus teorías y el tono general de su obra concuerdan con la humildad y la obediencia que Ignacio de Loyola habría esperado de un soldado de Dios<sup>78</sup>, lo cual podría explicarse si existiesen documentos que verifiquen la relación de nuestro Kircher con Muzio Vitelleschi, General de la Compañía de Jesús, quien se enfrentó con todos quienes se desviaron de la ortodoxia en materia filosófica<sup>79</sup>.

Por estos motivos necesitamos mirar mas de cerca estos matices, lo cual nos obligará a llevar a cabo una lectura intertextual con aquellos que han estudiado de cerca la obra del jesuita, y junto con eso hacer un cálculo aproximado cada uno de los ingredientes que componen el complejo aparato intelectual de Athanasius Kircher, y así poder tener más certezas a la hora de interrogar las concepciones numerológicas y la hierática de los musulmanes descrita en la *Arithmologia*, obra que hemos descrito como el motivo principal de esta investigación.

---

<sup>78</sup> John Glassie, *A man of misconception. The life of an eccentric in a age of changes* (Toronto: Penguin Group, 2012) p.63

<sup>79</sup> Michael John Gorman, *Kaspar Schott: La tecnica curiosa, saggio* (Roma: Edizioni dell'Elefante, 2000). Por nuestra parte, discutiremos estos documentos en el capítulo: § 2.5 El aparato censor jesuita y la empresa editorial de Athanasius Kircher



## 2. A modo de Estado de la cuestión: un dialogo con los lectores de sus obras

### § 2.1. Un apunte entre la relación entre la aritmética y la medida del cosmos

Podemos iniciar nuestro itinerario de la mano de John Glassie por una razón de orden práctico, pues él ciñe su relato a ciertas cuestiones señaladas en la autobiografía de Athanasius Kircher, lo cual nos abre desde una perspectiva particular ciertos eventos controversiales que retrataron la reputación de nuestro Kircher ante sus camaradas. Así, desde el inicio de su relato, Glassie es capaz de señalar unas condiciones fundamentales para la confección de una *biografía intelectual* del joven Athanasius, quien señala que de las dificultades para precisar al padre Kircher con precisión dentro del espectro filosófico de la época podría tener origen en el currículo de estudio de los colegios jesuitas. Examinemos esto: gran parte de la adquisición de elementos conceptuales metafísicos se llevo acabo bebiendo de las lecturas de Aristoteles, las cuales se efectuaban directamente en griego, y posteriormente se comentaban en latín. Entre ellas, los asuntos privilegiados fueron los libros de *Anima*, *Metafísica*, el *Coelo*, y otros. Pero, por otra parte, debemos subrayar un carácter *dialógico* del curriculum jesuita, puesto que sus alumnos también asistieron a los cursos de matemáticas y aritmética en una época en la cual esta disciplina ganó una legitimidad que le permitió pudo oponer respuestas que rivalizaron con las concepciones teológicas aristotélicas y agustinianas<sup>80</sup>. Desarrollemos esto: hasta entonces las matemáticas ocupaban una posición subalterna en el curriculum de estudios, y en ningún caso podía competir con la filosofía natural de corte aristotélico a la hora de proporcionar explicaciones para la ontología de los fenómenos. Esto quiere decir que los cálculos aritméticos la matemática es una disciplina eminentemente descriptiva, que poseía numerosas aplicaciones y usos, pero inútil como medio de investigación del ser de la naturaleza, pues con ella nada puede decirse de las causas, ni de las esencias de los seres. Dicho de otra manera, la matemática sólo podía referirse a ciertas cuestiones accidentales; pero que de ninguna manera era capaz de responder a cuestiones de índole ontológica.

No obstante, la concepción de la aritmética sufrió profundos cambios a los largo del siglo XVI, especialmente gracias al oxígeno aportado por las traducciones de Arquímedes de Siracusa, ofreciendo un corpus de conocimiento donde se explicaban las relaciones entre el cálculo matemático y la física de ciertos elementos. Esto quedó expresado en los textos donde se exponían

---

<sup>80</sup> John Glassie, *A man of misconception. The life of an eccentric in a age of changes* (Toronto: Penguin Group, 2012) p.58

cuestiones de la mecánica de fluidos, lo cual se proporcionó un nuevo talante a las investigaciones que relacionan la física de los fenómenos con la posibilidad de exponer ciertas *leyes* que permitieron predecir y calcular sus efectos. Además del prestigio otorgado por la remota antigüedad de la que proceden, la aritmética permitió reformular muchos problemas inherentes a la geometría, astronomía y música, quedando abierta a producir un diálogo *fáctico* con la física, lo que desarrolló una nueva óptica en las relaciones entre las armonías musicales, en la construcción de aparatos mecánicos, y un especial énfasis en las obras ingeniería, la construcción y la óptica. El auge de estas disciplinas contó con el auspicio de la nobleza que destinó importantes recursos al desarrollo de la aritmética como disciplina aplicada a cuestiones de orden práctico como el cálculo aplicado intercambios mercantiles, a la construcción de barcos y cartas de navegación, también a la confección de mapas y estudios topo-geográficos, a lo que hay que añadir las nuevas aplicaciones en el campo de batalla, especialmente en el desarrollo de armamento, de la balística y la fortificación de ciudades.

Dentro de este marco se desarrolló la actividad del padre jesuita Christoph Klau (1538-1612), latinizado como Christopher Clavius, responsable de la redacción de la *Ratio atque institutio studiorum* (1600), tratado que expresa los principios de la pedagogía jesuita. En esta publicación encontramos una importante directriz presente del curriculum jesuita, puesto que, al igual que en su *Geometrica Practicae* (1604), Clavius reconoce la trascendencia que los razonamientos euclidianos podrían tener en ciertos los problemas que hasta ese momento habían sido patrimonio exclusivo de la física. Su labor ha sido importante en el desarrollo de la matemática, hasta tal punto que había sido llamado por algunos de sus contemporáneos como el Euclides de su época, lo cual incidió de manera directa en el curriculum jesuita, quienes han sido estrictos observantes de la *Ratio*, cuyo reglamento inspira a «enseñar a los demás todas las materias que sean conformes con nuestro instituto, con el fin de que se muevan al conocimiento y amor de nuestro redentor»<sup>81</sup>. De esta manera, las asignaturas impartidas en sus institutos pretenden auspiciar la práctica de los estudios como una manera de guiar al fiel por el camino del conocimiento que lo lleve hacia la verdad.

Dentro de este marco, las nuevas concepciones cuantitativas ofrecieron un conjunto de controversias al modelo aristotélico, específicamente a la doctrina de las causas y la clasificación cualitativa de los seres, lo cual abrió una competencia a su filosofía natural como *única fuente de saber cierto y bueno* para la inteligencia humana. En efecto, las nuevas aplicaciones rescataron a estas disciplinas desde el espacio abstracto de la especulación matemática para proponerla como un

---

<sup>81</sup> La regla primera enseña el «Fin de los estudios de la Compañía», P. 4 proem. Y c. 12, 1. P. 10,3.a.

fuerza capaz de ofrecer demostraciones de gran efectividad. De esta manera, la matemática adquiere la capacidad de proporcionar una verdad subyacente que se ubica tras la realidad aparente, rivaliza con lo que Aristóteles define como *ciencia demostrativa*. Esto quedó expresado como una incongruencia entre el valor pedagógico de los nuevos procedimientos y sus resultados en el campo teórico frente a una rigidez de su decreto y su fidelidad a los principios contrarreformistas.

Hasta el año de su muerte, en 1612, el Padre Clavius había escrito numerosas publicaciones sobre álgebra, astronomía, geometría, construcción de *sundiales*, que dieron a luz a una elite de matemáticos y eruditos en propiedad de un sistema de conocimientos heterogéneos y ágiles a la hora de combatir el auge de la ola protestante. Con el paso de los años la hermandad jesuita se permitió la adquisición de un importante instrumental de laboratorio compuesto por instrumentos como telescopios, microscopios y cámaras obscuras; además de barómetros, pluviómetros y un sin fin de objetos de la industria humana; además de una cantidad innumerable de elementos procedentes del mundo natural como por ejemplo muestras mineralógicas, y toda clase de elementos prodigiosos como imanes o piedras magnéticas. Pero a pesar de tener dentro de sus arcas un tesoro incalculable de objetos que aportaron nuevas experiencias para la razón del hombre, los jesuitas tuvieron numerosas dificultades para aceptar de manera llana un nuevo modo de operación que procede por formalización teórica de la experiencia sensible<sup>82</sup>.

La distancia entre las matemáticas y la filosofía natural se acerca otro paso cuando Galileo es llamado a conformar parte de la corte de los Medici en Florencia, insistiendo en su doble título de matemático y filósofo. Más tarde, Galileo continuó enarbolando polémicas discrepancias con otro jesuita residente en Roma, Christopher Scheiner, con quien continuaron sus discusiones sobre las diferencias conceptuales entre lo que enseña la doctrina y las evidencias ofrecidas por sus observaciones, entre las que se encuentran la discusión por las manchas solares y otras

---

<sup>82</sup> Esto ha quedado demostrado cuando nuestro Kircher tenía cumplía los diez años de vida, año en que un profesor de matemáticas en Padua, Galileo publicaba su *Sidereus Nuncis*, un delgado volumen donde se compilaban sus apuntes y reflexiones hechas gracias a un instrumento perfeccionado por él mismo, el *perspiculum*, más tarde conocido como el telescopio. Este hecho es capital, pues gracias a los conocimientos de geometría para perfeccionar el catalejo, pero que esta vez, gracias a la yuxtaposición de lentes cóncavas y convexas, los objetos, según sus cálculos, podían apreciarse mil veces más grandes y treinta veces más cercanas que vistas a ojo descubierto. Entre muchos descubrimientos, él observó cuatro lunas circundando a Jupiter. Para John Glasie, la implicación más importante de esto es que la observación de estos nuevos fenómenos obliga a la filosofía natural a admitir inéditas concepciones sobre las cosas. La existencia de otros cuerpos que poseen satélites circundantes, entonces el fundamento cosmológico que explica la ubicación de la tierra queda en entredicho.

Otro aspecto de la doctrina aristotélica es la superficie perfectamente uniforme pulida y celestial de la Luna. Al telescopio de Galileo, la luna exhibe una superficie irregular y dispar, cubierta, al igual que la Tierra, de promontorios, cimas, valles. Además, cubierta de cráteres en casi toda su extensión. Por su parte, el Padre Clavius van en contra de los argumentos galileanos armado de declaraciones como por ejemplo, que el telescopio debía ser un instrumento defectuoso, y puso su firma en una carta redactada por un círculo de jesuitas en la que declaraban no estar suficientemente seguros de como explicar las observaciones de Galileo. Para profundizar en estos asuntos dirigimos al lector al texto de Carlos Solís Santos, “*Erudición, magia y espectáculo: el juicio de la República de las Letras sobre Athanasius Kircher*,” (Madrid: Éndoxa 19, 2005) y John Glassie, *A man of misconception. The life of an eccentric in a age of changes* (Toronto: Penguin Group, 2012).



imperfecciones ahí donde se pensaban ser esferas celestiales perfectas. Además, se observaron nuevas estrellas en los cielos, cuya observación atenta generó una batería de postulados que podrían sugerir un movimiento de traslación y rotación del globo terrestre en torno a un Sol estacionario. Todos estos comentarios lo convirtieron en blanco de una amonestación por parte de la Iglesia, reclamando por el fundamento copernicanista de sus teorías. Contemporáneamente, Johannes Kepler describía el sentido místico de un sistema solar centrado en torno al Sol, el más brillante de los astros. Además, Kepler fue capaz de intuir cierta fuerza espiritual y magnética que hacía que los planetas describieran elipses en vez de círculos en el planetario, reforzando la complejidad de la relación entre la observación desprejuiciada de los fenómenos naturales, los dogmas epistemológicos, y el marco conceptual interpretativo en el cual deben ubicarse todas estas observaciones.

En este contexto, el joven Kircher bebió de una filosofía capaz de demostrar con fundamentos de diversa índole al problema de recontrar la fe católica con los estudios iniciados por Clavius utilizando todos los recursos teóricos e instrumentales para sostener el vínculo entre las observaciones sintonizadas con los preceptos de la revelación primigenia, lo cual dio a lugar a los intentos por sintetizar ciertos aspectos la fe católica con los novedosos productos de la experiencia técnica como los que hemos tenido ocasión de revisar anteriormente. Esto da origen al carácter paradigmático descrito por el tenor regresivo acusado en el quehacer científico jesuítico<sup>83</sup> que da origen a ciertas *originalidades* respecto de las estrictas restricciones que la *Ratio*, lo cual explicaría las repetidas oportunidades en las que el padre Kircher ofreció explicaciones a ciertos fenómenos que de desenmarcaron ostensiblemente de la doxología, lo cual nos obliga aceptar que algunas de sus ideas son excéntricas respecto de los lineamientos generales de la Orden Ignaciana, y también dentro del contexto general del catolicismo<sup>84</sup>.

Sin embargo, el carácter heterodoxo de ciertas fórmulas expresadas dentro del aparato jesuítico no fue exclusiva del padre Kircher, pues, es sabido que el padre Riccioli declaró respeto por la especulación copernicana, la cual constituyó la hipótesis más bella y simple que la mente humana ha podido imaginar, todo dejar de lado que el copernicanismo es un constructo válido únicamente

---

<sup>83</sup> Carlos Solís Santos, “*Erudición, magia y espectáculo: el juicio de la República de las Letras sobre Athanasius Kircher*,” (Madrid: Éndoxa 19, 2005)

<sup>84</sup> Cabe señalar que autores como Cesare Vasoli, Claudio Ginsburg y especialmente Corrado Bologna en su texto *El teatro de la mente. De Giulio Camillo a Aby Warburg*, han señalado la existencia de innegables elementos herméticos diluidos en las concepciones evangélicas de San Ignacio absorbidas poco antes del comienzo de la redacción de sus ejercicios espirituales en Manresa. Asistió al colegio Sainte-Barbe capitaneado por Jaques Lefèvre, quien en esos años se vió en la necesidad de solicitar la protección de Francisco I a causa de las protestas cada vez más frecuentes en la Sorbona a causa de su actitud abierta a un evangelismo permeado por motivos herméticos, que representaron una espiritualidad que se movía entre *occulta philosophia* y *pietas evangelica*.

como una hipótesis, y jamás como una realidad cosmográfica<sup>85</sup>, lo cual quedó reflejado en un tratado cuyo objetivo es desprestigiar copernicanismo, el cual es explicado a través del contrastando hábil de teorías que hablan sobre la naturaleza de las estrellas.

Esta actitud ya había sido demostrada por Clavius cuando publicó la obra llamada *In sphaeram Iohannis de Sacro Bosco commentarium*, dado lugar a un comentario que resume las observaciones astronómicas de Ptolomeo, y cuya finalidad era poner a disposición de profesores de los colegios jesuitas una extracción de los asuntos claves de esta astronomía. El texto presenta una paráfrasis general del argumento, acompañado de un análisis pormenorizado de las implicancias cosmológicas y teológicas comprendidas por los argumentos, cuyo acento está en la didáctica formativa. Es oportuno señalar la ausencia total de los hallazgos realizados por Tycho Brahe<sup>86</sup> a pesar de que al poco andar los jesuitas asumieron aquel sistema cosmológico<sup>87</sup>. Por nuestra parte, indicamos que esto constituye una superación parcial del modelo ptolemaico en aras de una adopción de un modelo sintético, pues en el modelo de tychoniano las revoluciones de los planetas coinciden con la teoría copernicana, pero, esta voluntad síntesis sólo puede considerarse sólo como una formalidad, pues las leyes dinámicas del modelo adolece de enormes dificultades para aplicarse en la realidad física de la mecánica celeste.

Todo lo anterior nos demuestra que a pesar del avanzado instrumental que la compañía tenía a su haber, las contribuciones que los hermanos jesuitas podían realizar en favor de la conformación del nuevo paradigma científico deben ser calificados como *modestas y conservadoras*. Queda excluida toda posibilidad de intervenir en la discusión de los problemas que agitaban las aguas de la teología contemporánea, y «sólo les quedaba el escepticismo teórico, la erudición inconcluyente y la experimentación como espectáculo»<sup>88</sup>. En efecto, no son pocos quienes afirman que «el objetivo de los jesuitas no era aumentar el conocimiento natural, sino combatir la Reforma usando la erudición y la cultura como propaganda»<sup>89</sup>, y que el desarrollo de ciertas nociones de la aritmética

---

<sup>85</sup> Paula Findlen (ed), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything* (New York: Routledge, 2004)

<sup>86</sup> Carlos Solís Santos, “*Erudición, magia y espectáculo: el juicio de la República de las Letras sobre Athanasius Kircher*,” *Éndoxa: Series Filosóficas* 19 (2005) p.253

<sup>87</sup> Ésta teoría es un ensamblaje que persiste en ubicar a nuestro orbe en el centro inmóvil de un universo que se desplaza a su alrededor. En éste sistema, el primer cielo se extiende hasta la Luna, y en el segundo cielo está el astro solar, al cual Brahe le concede al Sol ser el centro de la órbita de los planetas. De esta manera Marte, Mercurio, Júpiter y Saturno otorgan relevancia cósmica al astro, pero quien continua gobernando el sistema solar desde el lugar privilegiado de su centro sigue siendo el globo terrestre.

<sup>88</sup> Carlos Solís Santos, “*Erudición, magia y espectáculo: el juicio de la República de las Letras sobre Athanasius Kircher*,” *Éndoxa: Series Filosóficas* 19 (2005) p.251

<sup>89</sup> Carlos Solís Santos, “*Erudición, magia y espectáculo: el juicio de la República de las Letras sobre Athanasius Kircher*,” *Éndoxa: Series Filosóficas* 19 (2005) p.250

amenazaban con los principios ontológicos del cosmos aristotélico, y por otra parte, dar asilo al *neopitagorismo* en el cual las nociones algebraicas recuerdan las enseñanzas aritméticas, ofreciendo una semblanza proporcionada del cosmos.

No podemos perder de vista en esta exposición que la hermanada de los Jesuitas ha visto la luz con la expresa intención de servir a la ofensiva intelectual durante el Concilio de Trento (1545-1563) en favor de neutralizar la vertiente ofensiva Reformista del protestantismo. Es sobre esta condición que los jesuitas desarrollan su proyecto formativo caracterizado por estar constituido por cierta *vanguardia intelectual* que se propone asimilar los conocimientos y las disciplinas en una única doctrina. Sin embargo, por ordenanza propia del magisterio, los jesuitas han omitido su participación en estas discusiones, causando un detrimento de la modernidad su currículo del programa pedagógico<sup>90</sup>. En cualquiera de los casos, estas *ambivalencias* se plasmaron en un agotamiento progresivo de los preceptos de la filosofía natural aristotélica y de sus interpretes como Santo Tomás, lo cual podría explicar los motivos permitieron a Kircher abrazar abiertamente ciertas cuestiones del hermetismo ficiniano y el neopitagorismo del cardenal de Cusa, incluso aquellas que encontraron eco en la herejía de Giordano Bruno, quien, como veremos, posee evidentes vínculos con ciertos aspectos de la filosofía natural de Athanasius. El problema del modelo heliostático y la dignidad del globo terrestre quedó sellado para los camaradas de Kircher al admitido en Avignon que muchos de los más prominentes astrónomos jesuitas, incluidos Clavius y Scheiner, simpatizaron con la idea de un universo organizado a un foco central, a lo cual hay que añadir que «el tono del comentario de Kircher sugiere que el también debe compartir esas convicciones copernicanas»<sup>91</sup> lo cual pareciera dar continuidad a la ambivalencia teórica tan representativa del padre Kircher.

---

<sup>90</sup> Carlos Solís Santos, “*Erudición, magia y espectáculo: el juicio de la República de las Letras sobre Athanasius Kircher.*” *Éndoxa: Series Filosóficas* 19 (2005) p.250

<sup>91</sup> Carlos Solís Santos, “*Erudición, magia y espectáculo: el juicio de la República de las Letras sobre Athanasius Kircher.*” *Éndoxa: Series Filosóficas* 19 (2005) p.250

## § 2.2. Las correspondencias universales en el panorama intelectual de Athanasius Kircher

Un segundo elemento presente en el ideario del padre Kircher y que autores como John Glassie destacan por sobre todas las influencias de los autores del Renacimiento es la religión espiritual de Marsilio Ficino y el naturalismo mágico-simpático de Giambattista Della Porta<sup>92</sup>. El alcance de la filosofía de Marsilio Ficino en la mente de algunos autores del Renacimiento es global, y las similitudes existente entre nuestro jesuita y Ficino es una cuestión que trataremos en profundidad en el capítulo donde expondremos al lector los materiales teóricos que servirán de soporte a esta discusión. Por lo pronto conviene señalar que el error de datación al fechar los tratados herméticos en el pasado más remoto es capital para comprender su influencia en el pensamiento occidental, influencia de la cual nuestro Kircher no ha podido escapar<sup>93</sup>. Sin embargo, además de las tradiciones orientales revividas desde la antigüedad a través de los tratados de Ficino y Pico, los autores consultados coinciden en la similitud con Giambattista Della Porta, especialmente su tratados *Magia Naturalis*, publicado por primera vez en Nápoles en al 1558.

Un rápido vistazo al índice de esta obra revela su similitud con aquella enciclopedia de curiosidades en las que son enumeradas una variedad de asuntos que se desprenden de un tópico inicial, las cuales tratan una serie de asuntos indexados y separados por grupos temáticos que enumeran toda clase de instrucciones técnicas, como por ejemplo, crear obras escénicas y para diseñar sus escenarios, un segundo tratado donde se enseña a fabricar objetos de ingeniería, como instrumental óptico y construir fortificaciones. También podemos leer un largo capítulo en el que se enumeraban los secretos de la medicina y otras maravillas naturales, el cual constituye un corolario que enseña los principios y secretos de las relaciones ocultas entre la materia, en los elementos, y en los seres de la naturaleza. El alcance de los principios de la filosofía simpática concierne a casi toda la actividad humana: en medicina, explica, cómo curar las mordida de un perro rabioso cubriendo al herido con una piel de lobo; pues, la enemistad existente entre el perro y el lobo actúa disipando el

---

<sup>92</sup> Para John Glassie la influencia de Ficino y Della Porta son innegables, lo cual, es paradójico, pues este último es citado por Kircher en su *Arithmologia*, lo cual expondremos en lo sucesivo.

<sup>93</sup> John Glassie, *A man of misconception. The life of an eccentric in a age of changes* (Toronto: Penguin Group, 2012) p. 48. Esto recuerda las teorías copernicanas recién mencionadas, y sus fundamentos sobre un Sol central descansan en las teorías geométricas sobre el estatuto del Sol como figura y centro universal, donde además se elimina la cuestión de los epiciclos planetarios, otorgando armonía y regularidad a universo. «En el centro de todas las cosas se encuentra el Sol» cuando se refiere a los planetas y a las estrellas. «Ciertos hombres no ilusamente lo llaman la luz del mundo, otros la mente, y algunos otros el principio director del universo. Trismigesto ha dicho que Dios así lo ha hecho.»

humor maligno transmitido por la mordida. También se describen antídotos para distintas clases de heridas, además de maneras de inducir el sueño y cuáles clases de sueños pueden *producirse*. También se expone sobre los temperamentos del hombre, y según estos, explica cuáles son las maneras más efectivas para *sacar a un hombre de sus casillas por un día*. La cosmetología también tiene lugar en el *Magia Naturalis*, y dedica capítulos al cómo deben embellecerse las mujeres, de como aplicar tintes en el cabello, secretos para la depilación, y de como remover el hedor y los animales del cabello. Bajo estos mismos supuestos, el tratado detalla qué clases de estiércol producen tales clases de insectos y gusanos, todas clasificadas a partir las específicas materias en descomposición. Además, los principios naturales descritos abarcan asuntos como la creación de especies híbridas de flores y la preservación de frutas y verduras, el cómo destilar aceites y esencias, la extracción de tinturas, criar perros, embellecer animales, ablandar carnes, templar metales y escribir con tintas invisibles para enviar mensajes secretos. Los lectores de esta obra podían aprehender también como realizar muchos juegos ópticos y experiencias relacionadas con la luz, también aparejos eólicos y otros de índole acústica. Della Porta dedica largos capítulos a la utilización de espejos y lentes utilizados para crear espectáculos visuales, los cuales podían ser utilizados para proyectar diversas apariciones de imágenes, y otros para «ver muy lejos, más allá de la imaginación». También, dentro de la obra, se encontraban 56 capítulos agrupados bajo el título de «Maravillas de los magnetos», también una gran sección sobre fuegos artificiales y sus usos en las festividades.

El conocimiento que Kircher tenía de la *Magia Naturalis* quedó demostrado en el año 1623, a sus veintidós años, cuando preparó una recepción para el arzobispo de Mainz Johann Schweikhard von Kronberg. En esa oportunidad, el joven Kircher planificó una ceremonia que consistió en varios espectáculos para las autoridades presentes, donde tuvo oportunidad de diseñar las escenas en base a ilusiones ópticas de gran escala y muchos juegos pirotécnicos con los que consiguió asombrar a los distinguidos visitantes. El final del espectáculo fue coronado con un el cielo nocturno regada de pequeños globos luminosos que secundaron el vuelo un gran dragón iluminado.

La autobiografía del padre Kircher recuerda que esa noche se suscitaron exclamaciones negativas y le acusaron de utilizar la magia, aunque, al igual que Della Porta, Kircher recordó a los presentes que la concepción de *magia* hace referencia a esas cualidades beatíficas que aguardan mudas por doquier, y que cuya condición *natural* es la manifestación al mundo de sus recónditas propiedades. Hay que destacar la habilidad con que Kircher aprovecha ésta clase de oportunidades para hacer una demostración ante sus colegas de su dominio en los nuevos descubrimientos y aplicaciones de los conocimientos teóricos, preocupándose siempre de revestir los fundamentos naturales de sus

aparejos con las formas ceremoniales, grandilocuentes, y siempre a través de alusiones a conocimientos recónditos y lenguas exóticas. Según la autobiografía de Kircher, la inclinación por las ciencias ocultas fue una cuestión que reportó grandes beneficios sociales en algunas ocasiones, pero en otras oportunidades no siempre fueron vistas con buenos ojos por parte de sus camaradas. Kircher por su parte, aprovechó su discutida asociación con las fuerzas oscuras para enseñar la técnica oculta detrás de su dragón volador, y así explicar sus conocimientos técnicos utilizados en la construcción de sus aparejos, lo cual, a la le reportó el entusiasmo de sus congéneres.

A lo largo del mismo año el joven Athanasius comenzó a destacarse en sus habilidades lingüísticas, siéndole otorgado el título de Profesor de lengua griega. Para el año 1629, después de cinco años en Mainz, Kircher ya había tenido oportunidad de adentrarse paralelamente a sus actividad técnicas en la *divina teología* a través de Hermes, Orfeo, Maimonides, y Zoroatro, además de expandir su dominio sobre las leguas hebrea, árabe, arameo, caldeo, hebreo y siriano. La fama que le confirieron sus obra publicada sobre objetos prodigiosos, además de su concepción sobre la naturaleza y el dominio de las lenguas antiguas le reportaron el beneficio de ser nombrado profesor de matemáticas y lenguas orientales en el Colegio Jesuita ubicado en la ciudad de Aviñón, mientras corría el año 1632. En esa localidad francesa nuestro Kircher tuvo ocasión de profundizar sus aptitudes como matemático y constructor de instrumentos ópticos y mecánicos, lo cual le hizo merecedor de participación en la construcción de un reloj de sol en el Colegio, oportunidad que Athanasius aprovechó para hacer galas de sus conocimientos técnicos revestidos de retórica pitagórica con la cual rindió un tributo mecánico a los cuerpos celestiales, y espacialmente al astro solar. El aparejo constaba de un complejo aparato de espejos y lentes capaces de dirigir los rayos del sol para indicar con exactitud los movimientos de los planetas y de las posiciones de las estrellas, con lo cual transformó la torre de la universidad en Aviñón en un verdadero *espejo del cosmos*<sup>94</sup>. Sus habilidades técnicas junto con sus conocimientos aritméticos y el dominio de varios idiomas, hicieron del joven Kircher un hombre versado conocimientos «muy apreciado en el siglo XVII».<sup>95</sup>

En efecto, Kircher aprovechó en esta verdadera puesta en escena donde se puso la técnica al servicio de la mística cosmológica le permite atraer la atención de los académicos de la ciudad que las sorpresas no habían acabado, pues guardaba en su poder otros objetos fabulosos: un heliotropo, o *reloj botánico* (*Horologium sympathico-magneticum*<sup>96</sup>) y una traducción de un antiguo manuscrito

---

<sup>94</sup> John Fletcher (ed). *Athanasius Kircher und seine Beziehungen zum gelehrten Europa seiner Zeit* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1988), p.130

<sup>95</sup> Paula Findlen (ed), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything* (New York: Routledge, 2004) p. 12

<sup>96</sup> Descrito en el capítulo § 1.3 La Magia activa: el oráculo magnético y el heliotropo

del rabino babilónico Baraquíás Neph. Esto atrajo la atención de la comunidad científica francesa<sup>97</sup>, razón por la cual en la primavera de ese mismo año Nicolas- Claude Fabri de Peiresc (1580-1637) comenzó a contar con los enormes beneficios de entablar una amistad con el jesuita. La amistad quedó sellada con la promesa de comenzar la labor de revelar todos los misterios de los jeroglíficos<sup>98</sup>, con lo cual en poco tiempo todo París había oído de un joven jesuita alemán versado en lenguas antiguas que sería capaz de interpretar todas las inscripciones jeroglíficas. Esta amistad revelará importantes aspectos de la relación del joven Kircher con sus camaradas, por lo cual observaremos los aspectos de esta amistad con mayor detalle.

El entusiasmo de Fabri de Peiresc había aumentado para inicios del 1633, año en que le comunicó a Pierre Gassendi que el manuscrito que Kircher poseía podía revelar un saber desconocido para occidente durante casi dos mil años, además de extender las noticias de un prodigioso reloj vegetal, cuyas semillas montadas sobre un corcho flotando en agua eran capaces de seguir la inclinación del sol y predecir la hora con inusitada precisión y que el prodigio ya había sido enseñado en Mainz, pero aún era desconocido en Aviñón. Peiresc, colmado de entusiasmo, describió la exhibición como «un gran milagro de la naturaleza» y «el mejor de los muchos secretos de la naturaleza»<sup>99</sup> por lo que pidió a Kircher una copia de su reciente *Ars Magnesia* (1631) donde ensayaba una descripción completa de sus cualidades y propiedades. A cambio, Peiresc permitió el acceso a Kircher a una selecta colección de literatura de árabe que poseía en su biblioteca. Cuando Fabri de Peiresc pudo ver con sus ojos el prodigioso reloj durante la demostración describió que

«incluso estando bajo techo y en un día nublado, el reloj nunca deja de enseñar la hora con mucha precisión, tan precisamente como el arco que describe el Sol respecto del horizonte. Incluso aunque el reloj no consiga demostrar la hora y sólo se incline para indicar la posición del sol en el amanecer, durante el medio día, y en el ocaso con exactitud, yo continuaría considerando que es un milagro de la naturaleza que debe ser admirado»<sup>100</sup>.

Sin embargo, pocos meses de amistad fueron suficientes para hacer decaer las expectativas que Peiresc había puesto, pues comenzó a dudar sobre las capacidades del joven Kircher. La desconfianza se hizo explícita a fines del 1633, al confesar al Claude Saumaise que, al completar

---

<sup>97</sup> Paula Findlen (ed), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything* (New York: Routledge, 2004) p. 12

<sup>98</sup> John Fletcher (ed). *Athanasius Kircher und seine Beziehungen zum gelehrten Europa seiner Zeit* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1988), p.130

<sup>99</sup> John Fletcher (ed). *Athanasius Kircher und seine Beziehungen zum gelehrten Europa seiner Zeit* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1988), p.132

<sup>100</sup> John Glassie, *A man of misconception. The life of an eccentric in a age of changes* (Toronto: Penguin Group, 2012) p.47

casí un año de amistad, él aún no había tenido ocasión de inspeccionar por sí mismo el misterioso manuscrito, a lo que hay que añadir la corrección de muchos errores en la interpretación los jeroglíficos que adornan el obelisco de San Juan de Letrán en Roma<sup>101</sup>. De la misma manera, Peiresc también comenzó a expresar sus reservas sobre la legitimidad del heliotropo, lo cual lo llevo a dudar en ofrecerlo del juicio en contra de Galileo<sup>102</sup>. Pero la negativa sostenida a las peticiones para inspeccionar el prodigio acrecentaron las dudas respecto del jesuita, las cuales se vieron reflejadas en su correspondencia con Marine Mersenne. Sin embargo, gracias a Fabri Peiresc la mayoría de los intelectuales habían tenido noticia de las aptitudes de Kircher, lo que creó una activa red epistolar de discusión en torno a las mentadas propiedades del reloj botánico. El juicio de Galileo terminó con la abjuración del copernicanismo el 22 de junio de 1633, mientras que las discusiones de heliotropo y sus propiedades continuaron sin llegar a conclusiones. Ese mismo año René Descartes comunica a Marine Mersenne sus impresiones sobre los rumores de aquellos vegetales con virtudes milagrosas, y recomienda cautelar el entusiasmo puesto en las habilidades del jesuita, y, además, expresó abiertamente su escepticismo sobre la veracidad del prodigio<sup>103</sup>.

Después de las insistentes solicitudes, Peiresc finalmente tuvo la oportunidad de examinarlo después de una demostración pública realizada al sur de Francia, hacia el verano del 1633. La decepción fue mayúscula, pues pudo comprobar que el movimiento del aparato siguiendo la trayectoria del sol se debe a un imán oculto dentro de su mecánica, y que el prodigio es un simple artefacto de relojería, y no es un espécimen que permita la confirmación de las excepcionales

---

<sup>101</sup> John Fletcher (ed). *Athanasius Kircher und seine Beziehungen zum gelehrten Europa seiner Zeit* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1988), p.74

<sup>102</sup> John Fletcher (ed). *Athanasius Kircher und seine Beziehungen zum gelehrten Europa seiner Zeit* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1988), p.130

<sup>103</sup> John Fletcher (ed). *Athanasius Kircher und seine Beziehungen zum gelehrten Europa seiner Zeit* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1988), p.130



propiedades que la naturaleza indujo en el vegetal<sup>104</sup>. Algunos meses mas tarde Peiresc sufre una segunda decepción al analizar del manuscrito, el cual reconoce como un plagio de *Horapollon*, y que la muchos de sus pasajes provenían del *Thesaurus Hierogluphicum* de Herwarth von Hohenburg.

Tras decepciones como esta, esperaríamos que Peiresc no aspirara a compartir futuras relaciones profesionales, pero, a pesar los engaños, el frances asegura a sus correspondientes en Roma que Kircher es digno de patronazgo por parte del Papa. Esas cartas describen a Kircher como autor de «los inventos curiosos y experimentos más inusuales» originados por «la más exquisita mente»<sup>105</sup>, y señala que ambos continúan cooperando con sus estudios de lingüísticos, y en general, que es beneficioso dedicar esfuerzos a fomentar las habilidades lingüísticas de Kircher. Gracias a estas misivas se considera a Peiresc como el responsable de abrir los caminos de Kircher a Roma gracias a sus contactos, especialmente con Mutio Vitelleschi (1563 - 1645) y otras cartas dirigidas a el anticuario, naturalista y coleccionista Cassiano dal Pozzo (1588-1657), que fue una de las figuras culturales más importantes de la Roma de Urbano VIII, y hombre de confianza del cardenal Francesco Barberini. Posteriormente a la llegada de Kircher a Roma en noviembre del 1633, Peiresc sigue de cerca sus progresos de Kircher, y expresa satisfacción por su nombramiento como profesor de matemáticas en el Colegio Romano, donde sucedió a Christoph Scheiner, el adversario de Galileo.<sup>106</sup> La camaradería entre ellos no termino aquí, pues en febrero de 1635 Kircher envía al anticuario un primer borrador de sus estudios sobre la lengua copta reunidos bajo el título *Prodromus Coptus sive Ægyptiacus*, publicado en el año 1636. Peiresc comunica a Kircher sus

---

<sup>104</sup> John Glassie, *A man of misconception. The life of an eccentric in a age of changes* (Toronto: Penguin Group, 2012) p.59. Sin embargo, Glassie descuida el hecho de que el padre Kircher hizo publicas las instrucciones para construir este prodigio bajo el título: *Artifugio III: Construir el magnífico reloj pseudo-magnético del museo Kircher (Horologium mirificum sympathico-magneticum construere ex musaeo Kircheriano), Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.358. Citamos la edición en castellano:

«Constrúyanse una maquina en el lugar que vez aquí levantada sobre tres columnas horarias PQ y RS fijadas por un travesaño PR; que han de ser cóncavas y partidas en dos por el medio por un diafragma. En el punto X de cada una de las dos columnas, ha de clocarse un reloj de ruedas, que se mueva por el peso; hecho lo cual, se suspenderá un fuerte imán en uno de los extremos de la cuerda, y otro en el otro, pero más ligero que el de antes. Y se hará de modo que el imán, atado a la cuerda, entre la primera división del diafragma por el bien del reloj de ruedas, movido arriba y abajo en la superficie exterior del espacio horario, indique las horas por orden por medio de una lagartija o de un cangrejo, hecho de papel muy fino con un aguja de acero fijada a él, pues el imán escondido dentro, movido por el reloj de ruedas, arrastrará tras de si según la serie horaria, a la pequeña aguja de acero fijada en la lagartija o el cangrejo de papel; y una vez establecido esto, parecerá que que la lagartija avanza, provocando la admiración de todos, como quién quiera que se adhiera por mucho que la quites y la vuelvas a poner en su sitio de nuevo. Sin que nada más lo impida, sin duda, indicará, en una columna, las horas astronómicas, en otra, las itálicas o cualquier otro tipo de horario. Que el lector consulte nuestra Arte Magnética y el libro de la presente obra sobre los relojes prodigiosos, y entenderá a la perfección el modo de construir un reloj de estas características.»

<sup>105</sup> Paula Findlen (ed), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything* (New York: Routledge, 2004) p. 15

<sup>106</sup> Paula Findlen (ed), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything* (New York: Routledge, 2004) p. 15

impresiones sobre sus estudios, entra las cuales destacaron algunas objeciones dirigidas a los métodos utilizados para llevar a cabo la interpretación. Según consta en la correspondencia sostenida con Kircher, Peiresc apenas critica la calidad del contenido y no va más allá de señalar que algunas de sus fuentes son falsificaciones, y en general, el énfasis de su recomendación se llama a Kircher a evitar el uso de técnicas adivinatorias, ya que interpretar los textos antiguos a través de una rutina *anamnésica* podrían llevarle por el camino de la fantasía y a ver en las inscripciones sólo aquello que sus propios deseos le puedan enseñar. Por otra parte, sabemos que la opinión de Peiresc en la correspondencia con Saumaise y con los hermanos Dupuy tenía un tono más severo, alegando que Kircher se había dejado llevar por su imaginación a lo largo toda la traducción y descuidó que a una distancia tan enorme del pasado. algunas inscripciones sin importancia podían ser confundidas con misterios y ser fácilmente malinterpretadas<sup>107</sup>.

A pesar de todo esto, puede sorprender que las mismas cartas llaman a confiar en los futuros trabajos de Kircher, y pues sus particulares métodos y teorías le permiten admitir algunos elementos teóricos de la cosmología copernicana y, con esto, distanciarse de la rigidez de los preceptos aristotélicos. Aún más: las misivas enviadas a sus corresponsales en Europa esparcieron el rumor de que algunos jesuitas no compartieron el anticopernicanismo del padre Clavius, y confesaban que algunos matemáticos de la talla de Christoph Scheiner y el propio Kircher sólo adhirieron a los principios naturales peripatéticos por necesidad y obediencia<sup>108</sup>. Por estos motivos Peiresc siempre consideró a Kircher como un aliado, comprendiendo que sus errores son en parte propios a de humanidad, y también atribuibles al férreo dogmatismo de la órdenes los jesuitas<sup>109</sup>. A pesar de lo que puede expresarse en esta correspondencia, Paula Findlen supone que hay intereses más allá de lo académico en mantener la simpatía de nuestro jesuita por la atención que el francés dedica al Padre Athanasius: «se confirma por la gran atención que Peiresc dedica a en Kircher entre 1633 y su muerte en 1636»<sup>110</sup>.

---

<sup>107</sup> Paula Findlen (ed), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything* (New York: Routledge, 2004) p. 141

<sup>108</sup> Ingrid Rowland, *The Ecstatic Journey: Athanasius Kircher in Baroque Rome* (Chicago: University of Chicago Library, 2000)

<sup>109</sup> Paula Findlen (ed), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything* (New York: Routledge, 2004) p. 142

<sup>110</sup> Paula Findlen (ed), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything* (New York: Routledge, 2004) p. 16

Esta camaradería es analizada desde otro ángulo por Peter Miller<sup>111</sup>, Nick Wilding<sup>112</sup> y John Edward Fletcher<sup>113</sup>, quienes coinciden en que ambos eruditos poseen intereses inconciliables en dos sentidos distintos. Primero debemos distinguir sus métodos de trabajo, pues a la *anamnesis plotiniana*<sup>114</sup> utilizada por Kircher para intuir el significado de los jeroglíficos, Peiresc opone *un trabajo de campo* que consiste en la recolección de material, autenticación de éste, comparación entre las fuentes, discusión con la comunidad y perfeccionamiento de sus hipótesis, etc. A esto añadimos las profundas diferencias cualitativas en la clase de conocimiento que ambos pretenden construir, pues, para Kircher el saber es un ejercicio espiritual reservado para los iluminados, y Peiresc, por el contrario, es un activo emisario de la República de la Letras que aboga por un conocimiento abierto y *democrático*. Ante estas discrepancias surgen preguntas por la amistad entre los eruditos y el beneficio mutuo que obtienen ambos, a lo que Peter Miller responde que Kircher podría ver en Peiresc una vía para ampliar el número de sus auspiciadores, y por otro lado, Peiresc estaría interesado en Kircher por la oportunidad de obtener de primera fuente las noticias y los descubrimientos que los jesuitas estaban llevando a cabo con su red intelectual esparcida por todas las latitudes.

En todos los casos, los autores que hemos citado señalan que el primer beneficio para Kircher fue que su llegada a Roma no fue un evento que pasó desapercibido, y que para finales de la década de 1630 prácticamente todos los matemáticos y filósofos naturales europeos habían oído noticias de Athanasius Kircher. A través las palabras de Peiresc, pudieron percatarse la ambivalencia teórica del jesuita expresada hacia el juicio en contra de Galileo, y vieron con buenos ojos que tanto sus relojes solares como las doctrinas neopitagóricas expresaban una apertura a buscar puntos de concordia con el heliocentrismo<sup>115</sup>. Su nombre se podía leer en numerosas ocasiones, como por ejemplo, en un carta escrita por Raffaello Magiotti dirigida a Galileo, en la cual relataba sobre la llegada de un jesuita capaz de hablar doce idiomas, ser un excelente geómetra, en cuyo poder se hallaban objetos extraordinarios, como el reloj de girasol y copias de manuscritos antiquísimos llenos de secretos, y

---

<sup>111</sup> Daniel Stolzenberg (ed), *Egyptian Oedipus. Athanasius Kircher and the Secrets of Antiquity* (Chicago: University of Chicago Press, 2015)

<sup>112</sup> Daniel Stolzenberg (ed) *The Great Art of Knowing. The barroque encyclopedia of Athanasius Kircher* (California: Stanford University Libraries, 2001)

<sup>113</sup> John Fletcher, *Germanus Incredibilis. A Study of the Life and Works of Athanasius Kircher* (Amsterdam: Brill, 2011)

<sup>114</sup> Ignacio Gomez de Liano. *Athanasius Kircher (1602-1680), Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal* (Madrid: Ediciones Siruela, 1986)

<sup>115</sup> Ingrid Rowland, *The Ecstatic Journey: Athanasius Kircher in Baroque Rome* (Chicago: University of Chicago Library, 2000)

que además que había prometido revelar la sabiduría secreta grabada en el obelisco Popolo para ponerla a disposición de la comunidad<sup>116</sup>.

---

<sup>116</sup> Paula Findlen (ed), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything* (New York: Routledge, 2004)



### § 2.3. La recepción de las obras de Kircher y su filiación con el contexto de la época

Según lo expuesto hasta este momento podríamos pensar que esta avenencia inicial con algunas de las mentes de mayor renombre ha sido beneficioso para nuestro joven Kircher, lo cual, le reportó algunos auspiciosos calificativos de entre los que podemos destacar una descripción comentario que describe a «un fraile de treinta años, algo pretencioso, poseedor de un conocimiento que combina de manera insólita las matemáticas y las lenguas bíblicas»<sup>117</sup>. Por estos motivos, en adelante profundizaremos en la relación de nuestro jesuita con su círculo intelectual contemporáneo, iniciando con la figura de William Gilbert, quien responsable de someter a comprobación de manera sistemática las propiedades físicas de los imanes, cuyas investigaciones consistieron, en buena parte, en la comprobación de los procedimientos descritos por Della Porta, cuyos resultados vieron la luz pública en la obra *De Magnete* (1600). La indagaciones sobre los prodigios descritos por Della Porta se conjugaron con algunas cavilaciones espirituales cuyo despliegue deriva en una verdadera ontología del magnetismo, muy próximo al sentido *copernicano* del término, definida en términos generales como un *vigor*, una *fuerza inmaterial* que *como un alma* es inherente a todos los cuerpos de la naturaleza. Lo que más llama la atención es la síntesis entre el tono *empirista* utilizado para comprobar los portentos magnéticos, en contraposición a largas peroratas que ensayan una metafísica magnética<sup>118</sup>. Por su parte, el padre Kircher no limitó su destreza técnica exclusivamente a recrear trucos de salón, sino que siguió el camino trazado por Della Porta y construyó un *pantrometrum*, que es un instrumento compuesto por un compás magnético, con el cual es posible calcular toda clase de medidas geográficas tanto para la tierra como para los cuerpos

---

<sup>117</sup> John Glassie, *A man of misconception. The life of an eccentric in a age of changes* (Toronto: Penguin Group, 2012) p.69

<sup>118</sup> En efecto, muchos de sus observaciones en su laboratorio utilizó una *terrela*, es decir, una esfera metálica que se ubicaba en cercanía de otra fuente magnética. Al ser afectada por la fuente magnética, la *terrela* describió un movimiento giratorio sobre su propio eje, lo cual expresó Gilbert con la fórmula «*spiritual turn*» que lo llevó a concebir que el intercambio de estímulos entre dos magnetos es un símil de la relación estelar tramada entre la Tierra y el Sol. En sus palabras, la *mente magnética astral* de la Tierra entra en un estado de acuciamiento como respuesta a la transmisión de estas energías por parte del Sol, «el mayor incitador de la acción en la naturaleza», de los cuales uno sus múltiples efectos es la rotación terrestre, que es otra respuesta del cosmos ante la influencia física y espiritual del astro. Esta es una idea que también está presente en la primera astronomía de Johannes Kepler, quien poseía similares ideas del papel rector que el Sol juega en el cosmos, cuyas referencias conceptuales nos conducen a Copérnico, Tycho Brahe y el propio Gilbert. Así, el alemán ha adoptado la noción magnética del astro solar como motor y causa del movimiento traslacional de los planetas en el cielo. Con el desarrollo de estas nociones Kepler puede describir con exactitud aritmética las elípticas dibujadas por los planetas, con sus respectivas aceleraciones y ralentizaciones según su cercanía con el Sol. Según Kepler la variación de todos lo movimientos planetarios de debe a una fuerza magnética tal como el mecanismo de un reloj depende de sus pesos y contrapesos internos. Sin embargo, las descripciones de la mecánica de los cielos no abandona aún el marco conceptual y la glosa renacentista, cuyos rastros pueden encontrarse incluso en Galileo, quién observa en esta analogía del magnetismo de Kepler una posible explicación para la relación entre el giro diario de la Tierra a través de los movimientos diarios y anuales.

celestes. Este aparato fue proclamado por nuestro Kircher como un elemento que podía usarse para la cartografía y así mitigar muchos de los problemas geográficos subsecuentes a la Guerra de los Treinta años, lo cual equivaldría a dar un paso hacia la paz en Europa guiados por la omnipresencia espiritual que gobierna el destino todas las cosas mundanas. Además, durante su estadía en Mainz Kircher realiza sus primeras observaciones de la superficie solar gracias al telescopio, o «cilindro celestial» atribuido primero a Della Porta, a Galileo y posteriormente perfeccionado por el jesuita Scheiner. Kircher agregó una extensión a este artilugio con el que pudo proyectar las imágenes recogidas por los lentes sobre una pantalla de papel, y así reproducir en láminas individuales que enseñaron toda la heterogénea superficie solar aparentemente compuesta por sombras y luces.

Los autores consultados coinciden en indicar a Robert Fludd como el referente de mayor presencia dentro de las ideas de nuestro jesuita<sup>119</sup>. La obra de Fludd ganó prestigio a ser asociado con la hermandad Rosacruz, y en sus páginas desarrolló una concepción de un universo impregnado de una fuerza magnética que imprimía la atracción en la materia, atracción definida bajo una acepción erótica del término<sup>120</sup>, y describe una fuerza a la cual dedico prácticamente toda su obra, investigando las variadas formas de la atracción y repulsión, con lo cual quiso llegar a una comprensión profunda del fundamento mismo del cosmos, ya que ésta fuerza tienen poderosos efectos sobre la materia, pero sobre todo ejerce su dominio en los planos psíquicos y espirituales. Fludd se refiere a ella a través de la fórmula platónica latinizada de *Anima mundi*, y la señala como progenitora de todo el mundo material<sup>121</sup>, y la utiliza para tratar cuestiones relativas a la farmacología<sup>122</sup>, en las que recomienda terapias con minerales y vegetales que actúan bajo los mismos principios de simpatía y antipatía natural. Todas estas influencias se han hecho patentes a lo largo de la obra de Kircher, por ejemplo, al tratar algunas terapias para aliviar la mordedura de serpiente, Athanasius señala que el tratamiento más efectivo de todos consiste en que el afectado debe consumir carne de serpiente, preferentemente de la misma que ha provocado la mordedura. El fundamento elaborada por Kircher dice que las sustancias tóxicas que componen el veneno son

---

<sup>119</sup> John Glassie, *A man of misconception. The life of an eccentric in a age of changes* (Toronto: Penguin Group, 2012). Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986). Frances Yates, *El Iluminismo Rosacruz*, (Madrid: Siruela, 2008), etc.

<sup>120</sup> La definición de *Eros* como una fuerza que mantiene la cohesión del cosmos fue una concepción que se haya con mayor frecuencia en la obra de Marsilio Ficino y, especialmente, en los textos de magia de Giordano Bruno. John Glassie, *A man of misconception. The life of an eccentric in a age of changes* (Toronto: Penguin Group, 2012) p. 102. Concuerda con esto Ioan Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, (Barcelona: Siruela, 2007)

<sup>121</sup> John Glassie, *A man of misconception. The life of an eccentric in a age of changes* (Toronto: Penguin Group, 2012) p.106

<sup>122</sup> Principalmente, el *Ars Magnesia* (Roma: 1631) y el *Scrutinium Physico-Medicum Contagiosae Luis, quae dicitur Pestis* (Roma: 1658).

absorbidos por el cuerpo de los reptiles, y por el mismo motivo, el consumo de su carne hará que el veneno sea absorbido desde el cuerpo del infectado a la carne digerida del reptil. Esta teoría subsiste en la mente de nuestro jesuita, y encuentra una forma más perfeccionada años más tarde, cuando se explica el origen subterráneo de estos reptiles<sup>123</sup>.

Por otra parte tenemos el físico y atomista francés Pierre Gassendi, quien supo distanciarse del naturalismo magnético de Kircher para elaborar una teoría más acorde con el modelo natural propuesto por el cartesianismo para explicar porqué el baile de la *tarantella* tenía un poderoso efecto terapéutico en el aquejado. Gassendi propone que la acción tóxica del veneno podía remediarse aumentando la actividad metabólica, donde la actividad física comprometida en el baile es capaz de romper las partículas de tóxicas en porciones minúsculas e inofensivas gracias al incremento de la circulación sanguínea. En pocas palabras, Gassendi recurre a un modelo mecanicista para explicar la disminución de la acción química del veneno, lo que finalmente le ubica a una prudente distancia de la explicación que Athanasius había propuesto, en la cual la música posee las propiedades terapéuticas, y que ciertas armonías musicales son capaces de transportar el veneno hasta las fibras de los músculos, donde es más fácil sudar los venenos del cuerpo<sup>124</sup>. Sin embargo, nuestro Kircher demostró cierto escepticismo al comentar las propiedades terapéuticas musical comentadas por Robert Fludd, pues la efectividad de la terapia depende de ciertas reglas de compatibilidad entre los tipos sanguíneos y determinados instrumentos musicales y su registro armónico, lo cual quiere decir que no todos los mismos procedimientos arrojarían los mismos resultados<sup>125</sup>.

Esto plantea una interrogante en la filiación de nuestro jesuita. Expliquemos esto: la refutación de Fludd posee el efecto de poner cotas a la concepción universalista de la armonía pitagórica, aunque, claro está, no fue capaz de salir fuera del marco gnoseológico impuesto por la doctrina de las simpatías. Por estos motivos, y aunque sea en términos estrictamente retóricos, parece abrirse una distancia pretendida entre el *pansimpatismo* fludiano y la comprensión magnético simpática propuesta por Kircher, lo cual podría abrir una brecha con el *neopitagorismo* que el Renacimiento había hecho propio. En este sentido, las fuerzas naturales que actúan sobre las propiedades físicas

---

<sup>123</sup> Así, el *Mundus Subterraneus* (Roma: 1664 – 1678) desarrolla la economía interna del geocosmos, explicando que durante la gestación de estos animales, la materia de sus cuerpos absorbe toda clase de sustancias químicas y vapores intraterrenos, altamente tóxicos para los seres que habitan en la superficie terrestre, pero, por el contrario, constituyen el ambiente natural de las serpientes jóvenes. Esto quiere decir que el apetito natural de los reptiles por los minerales y excreciones nocivas son parte de la economía de la naturaleza, lo cual quiere decir que es la labor de estos seres venenosos consiste en absorber estos vapores y sustancias nocivas, «pútridas, contagiosas y nocivas para los hombres», de esta manera que la superficie terrestre que limpia y apta para el florecimiento de los otros seres.

<sup>124</sup> John Glassie, *A man of misconception. The life of an eccentric in a age of changes* (Toronto: Penguin Group, 2012) p.110

<sup>125</sup> El sonido suave de la cítara no actúa con propiedad en los flemáticos, y en muchos casos, se necesitan de ritmos producidos por instrumentos de percusión para *drenar* el veneno fuera de las víctimas.



de la materia está sujetas a limitaciones, y el magnetismo, entendido en toda su dimensión espiritual, también estaría sujeto a estas reglas que limitan o auspician sus virtudes<sup>126</sup>. En efecto, la mayoría de los casos que involucraron el desarrollo de ciertas nociones medicina magnético-simpática concluyeron en una reprobación general de casi todos los relatos de curas milagrosas, y subrayando que haber sido efectiva la curación, es más probable que sean resultado de una intervención milagrosa, divina o angélica, o por el contrario; que en muchas ocasiones el desafío de las condiciones naturales producidas por ciertos elementos obedece a la utilización artes demoniacas análogas a los conjuros y los talismanes que se habían hecho populares durante la alta edad media. Esto podría interpretarse como una refutación la medicina paracelsiana y toda clase de curaciones llevadas a cabo bajo los principios de *sympatheia*, como por ejemplo, las recomendaciones a implantar la uña del pie del enfermo en el tronco de un árbol para transferir las aflicciones de las personas a una entidad viva menor en la jerarquía de los seres; o que cierto padecimiento puede transferirse a un ser inferior como un perro o un cerdo alimentándole con un huevo hervido en agua con algo de sangre del afectado<sup>127</sup>. Como lo veremos a lo largo de las siguientes páginas este es sólo un ejemplo de las repetidas ocasiones en los que nuestro jesuita rehuyó abiertamente del paracelcismo, aunque sea consabido que casi la totalidad la obra de nuestro jesuita está impregnada de la doctrina de las simpatías. Y así fue, pues este revés escéptico jugó a favor de su fama, valiéndole cierto valor ante sus el ala más conservadora de sus contemporáneos. A pesar de todos los esfuerzos del padre Kircher por conseguir el beneplácito de sus contemporáneos, Glassie es taxativo a la hora de acabar con toda posible confraternidad posible entre los principios naturales expresados en la obra de Kircher y el sustento mecanicista o dualista que sostuvo el auge del empirismo moderno. Los motivos de esta incompatibilidad se encuentran repetidos en casi todos los fundamentos de las experiencias magnético-simpáticas descritas en las páginas del *Magnes sive arte magnetica* publicado en Roma en el año 1641. De hecho, no sería del todo heterodoxo suponer que la lectura de obras de esta naturaleza inspiraron al joven Descartes a postular la posibilidad de un conocimiento basado en un sistema de certidumbres cuantitativas, y, además, fundar una nueva filosofía natural de corte dualista, en la cual la materia es inmune a los estímulos metafísico, y sólo puede ser transformada mediante la aplicación de una fuerza o posible

---

<sup>126</sup> Cabe destacar aquí que Fluctibus fue descrito por Marine Mersenne como un mago siniestro responsable de propagar una magia horrenda. John Glassie, *A man of misconception. The life of an eccentric in a age of changes* (Toronto: Penguin Group, 2012) p.73

<sup>127</sup> Cuestiones de esta índole constituyeron el material habitual en los manuales de medicina de la época, y la tal como puede leerse en la obras de Cornelius Agripa, que constituyen un reflejo fiel y compendio del saber de la época.

de ser formalizada a través de nomenclaturas cuantitativas<sup>128</sup>. Sin embargo, el prestigio del padre Kircher es objeto de discrepancias para sus lectores, y no son pocos los historiadores que aseguran la comunidad de intelectuales conocida como *República de las Letras* lograron obtener beneficios de estar en contacto con Kircher, y a través de él, con toda la red mundial de misioneros encargados de reportar al Vaticano las peculiaridades de la naturaleza y del hombre desde los lugares más remotos del globo<sup>129</sup>. El historiador de las ciencias Michael John Gorman señala que la hermandad jesuita fue pionera en las investigaciones del magnetismo terrestre, lo decantó en un aporte fundamental para las ciencias de la navegación. Gorman no desconoce el consabido espíritu *lúdico* de Athanasius, y acepta que «transformó una sala de exposición mecánica en un escaparate deslumbrante de estatuas parlantes, máquinas de movimiento perpetuo, heliotropos, trucos ópticos y dispositivos hidráulicos»<sup>130</sup>. Sin embargo, el paso de Kircher por las aulas de matemática no ha producido exclusivamente aparejos estéticos, pues reconoce su importancia en el desarrollo de aplicaciones prácticas de la aritmética. La versatilidad de Kircher como promotor de un sistema de comunicaciones quedó expuesta gracias a la narración de un acontecimiento<sup>131</sup> descrito por Kircher en su libro sobre los imanes, el *Magnes, sive de arte magnetica*, publicado en Roma en el año 1641. El *Magnes* hace un llamado a crear una red cooperativa de comunicación, pues, al igual que la reforma gregoriana del calendario realizada en 1582, Kircher era consciente de la envergadura de la empresa que significaba calcular las declinaciones magnéticas terrestres era una tarea que requiere un esfuerzo concertado de matemáticos y geógrafos residentes en las distintas latitudes del planeta. Athanasius proclama que únicamente la mancomunidad de los esfuerzos podrán resolver esta clase de problemas, y que a pesar de contar con una red mundial de misioneros capaces de coordinar una red mundial de información, Kircher hace extensivo el llamado a todos los científicos del mundo para colaborar con la labor de formular una teoría unificada del magnetismo geográfico y terrestre. Y, en cierto sentido, Kircher habría logrado su cometido, pues tras su publicación, Marin Mersenne

---

<sup>128</sup> John Glassie, *A man of misconception. The life of an eccentric in a age of changes* (Toronto: Penguin Group, 2012) p.112

<sup>129</sup> Michael John Gorman. *Kaspar Schott: La tecnica curiosa*, saggio (Roma: Edizioni dell'Elefante, 2000)

<sup>130</sup> Michael John Gorman. *Kaspar Schott: La tecnica curiosa*, saggio (Roma: Edizioni dell'Elefante, 2000).

<sup>131</sup> La obra cuenta una narración de un suceso que tuvo lugar a fines de la década de 1630, y describe cómo una embarcación que viajaba desde India es asediada severamente por una tormenta. El empuje del viento arrastra a la embarcación hacia la vastedad del océano Atlántico. Dentro de la embarcación se encontraba el jesuita Martino Martini, antiguo alumno de Christopher Clavius. Martini, sin ninguna experiencia marinera, asumió la difícil tarea de calcular la posición terrestre armado únicamente con una carta de navegación confeccionada por sí mismo y una brújula especialmente adaptada para fines cartográficos. Como constaron los archivos epistolares de los jesuitas, Martini pudo calcular su posición con mayor precisión que dos nobles con conocimientos matemáticos y otros avezados marinos que iban en la embarcación, con lo que pudo salvar el barco y su tripulación de perderse durante días por las latitudes marinas.

estudia la tabla de declinaciones magnética y comunica los datos a sus corresponsales, entre los cuales encontramos a Gassendi, además de otros matemáticos como Christoph Scheiner y Niccolò Cabeo. También los misioneros jesuitas en Goa, Macao, Cantón y las Antillas contribuyeron con el proyecto de unificación magnética del conocimiento propuesto por nuestro Kircher<sup>132</sup>.

Algunos historiadores que coinciden con Gorman cuando asegura que «Kircher ganó la admiración de los contemporáneos que no tenían acceso a su gama de información»<sup>133</sup>, lectores que «leyeron el libro ansiosamente para ver cómo había interpretado sus datos»<sup>134</sup> y conocer las nuevas aplicaciones de las propiedades de los magnetos. Sin embargo, debemos señalar que sería impreciso considerar que su libro habría gozado de la mejor acogida en su época por parte de la comunidad científica de la época, pues, como lo demuestran las investigaciones, la erudición de nuestro de Kircher compite en protagonismo con las aplicaciones rebuscadas de sus conocimientos matemáticos, y además el talante hermético tiñe a su obra sobre imanes de un carácter científicamente ambiguo, en su mayor parte por la insistencia en definiciones un tanto esotéricas del magnetismo. En efecto, nuestro Kircher fue incapaz de resistir la tentación de llevar al lector por un fascinante juego inexplicable de fuerzas entre los objetos, y una de sus aplicaciones más intrigantes del magnetismo universal queda demostrada en la construcción de una *Machina Cryptologica*, una especie de telégrafo magnético<sup>135</sup>, con el cual todo quienes construyeran una máquina siguiendo las indicaciones expuestas en la obras podrían comunicarse entre sí sin que las grandes distancias constituyeran un impedimento. La máquina en cuestión consta de una serie de agujas y globos giratorios que indican alternadamente letras y símbolos, y de construirse dos de esta iguales, una podría transmitir a la otra (o a muchas de ellas) sus estímulos, haciendo posible la comunicación de mensajes y códigos hacia las distintas latitudes del globo. El funcionamiento *Machina Cryptologica* descansa en una formalización abstracta de la concepción ficiniana de *rete*, explicando que su operación es llevada a cabo por la conexión de sus mecánica interna con los circuitos energéticos del planeta Tierra.

El conocimiento de estas leyes fundamentales del universo lo llevó a realizar cavilaciones astronómicas como la disposición de los astros alrededor de la tierra, afirmando que vivimos en un

---

<sup>132</sup> Paula Findlen (ed), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything* (New York: Routledge, 2004) p. 21

<sup>133</sup> Paula Findlen (ed), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything* (New York: Routledge, 2004) p. 20

<sup>134</sup> Paula Findlen (ed), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything* (New York: Routledge, 2004) p. 20

<sup>135</sup> Al igual que el caso del heliotropo, ese prodigio también se revela a los ojos del lector a través de un instructivo y diagramas que explican el secreto de su funcionamiento en su *Ars Magna Lucis et Umbrae*.

«*magneticus Mundus, sive catena magnetica*» donde la única clave de la naturaleza es la unidad que existe entre las cosas dispersas, o el «*omnium rerum naturalium Magneticus en hoc Universo nexo*». Como *Magnes* ha sido escrito como una enciclopedia del magnetismo, Kircher recurre a toda clase de fenómenos que respondan al naturalismo simpático, llevado por esta obra a la categoría de fuerza universal. El *Magnes* constituye una ley que rige el destino de los hombres, también el matrimonio entre ellos, sus amores y sus desamores, lo cual recuerda inequívocamente la teoría del amor cortés explicada en *De amore* de Marsilio Ficino. No quedaron fuera de sus páginas un extenso tratado de las propiedades medicinales de la *pedra serpentina*<sup>136</sup>, cuyas propiedades terapéuticas son ampliadas a un catálogo importante de especímenes mineralógicos capaces de absorber el veneno de la serpiente desde el miembro afectado. Estos experimentos también figuraron en las páginas de su *China illustrata*, impresa en Amsterdam en el 1667. En esa ocasión, Kircher describe un nuevo experimento realizado por un misionero cuya finalidad es comprobar las propiedades terapéuticas de las osamentas extraídas de la cabeza de una serpiente, cuyas cualidades permitían absorber el veneno desde un miembro mordido por un animal venenoso. Cabe recordar que los asuntos relacionados a la medicina estuvieron prohibidos para los hermanos ignacianos, cuestión que habría sido una infracción por parte de nuestro jesuita, lo que llevó a sostener otra polémica desatada con Francesco Redi sobre las cuestiones naturales involucradas en la prodigiosa piedra serpentina. Redi, al igual que Cosntantine Hyugens, pertenecía al círculo de intelectuales que tenían cuentas pendientes con los jesuitas, y aquella discusión alcanzó una reverberancia que llamó la atención de todos los naturalistas de aquella época<sup>137</sup>. En efecto, la atracción que la piedra ejerce sobre el veneno concuerda con la visión hermética de la medicina paracelsiana de Jan Baptist Van Helmont (1579-1644), y antes que magnetismo, esta teoría demostraría como el fundamento simpático domina el naturalismo y la concepción médica de Kircher, al estimar que lo semejante cura lo semejante gracias a la existencia de conexiones ocultas entre las partes del cosmos<sup>138</sup>. Sin embargo, la ambiciosa empresa del magnetismo universal conjugó nociones inherentes a la mística hermética, un velado paracelcismo, y las a veces inverosímiles aplicaciones del magnetismo jugaron en contra de los intereses de nuestro jesuita, y provocó a final de cuentas, que su obra no

---

<sup>136</sup> Marsilio Ficino, *Tres libros sobre la vida*, (Madrid: Asociación española de Neuropsiquiatría, 2006)

<sup>137</sup> Martha Baldwin, “*The Snakestone Experiments: An Early Modern Medical Debate*,” *Isis* 86, n°3 (1995)

<sup>138</sup> Su obra *Magnes, sive de arte magnetica*, publicado en el año 1643, rememora los efectos terapéuticos de la tarantella, las relaciones entre las complejiones y el carácter de las plantas y los animales y su su telégrafo magnético. Pero, sobre todo, debemos destacar que el *Magnes* revela una última ascepción propagandística de magnetismo, pues la obra en sí misma puede constituir un medio de comunicación capaz de superar las distancias, lo que quiere decir, en pocas palabras, que el lector ha sido llamado a través de un lazo «dibujado por alguna fuerza desconocida o poder, una especie de magnetismo», y por ese motivo ha quedado sellada una amistad intelectual con el padre Kircher.

haya sido recibida con aprecio por todos sus lectores. Nuevamente encontramos a Marin Mersenne expresando un escepticismo general respecto a la obra, cuestionando la pretendida universalidad del magnetismo y declarando que no había ninguna novedad en sus teorías. Por otra parte, Evangelista Torricelli informó a Galileo que la obra es agradable a la vista, abundante de grabados bellos que contenían diseños de máquinas descritas «con las palabras más extravagantes», excesivas florituras retóricas, los abundantes epigramas, versos e inscripciones escritos en árabe, en hebreo y en otros idiomas<sup>139</sup>, aunque, en el fondo la epístola de Torricelli expresaba su frustración por la dudosa autenticidad de los fantásticos experimentos descritos en el libro. Por otra parte tenemos a Constantine Huygens, quién también expreso un escepticismo respecto de la obra, y escribió a René Descartes para comunicarle sus desfavorables impresiones, a las que el francés respondió calificando a Kircher de charlatán antes que erudito, y a sus artilugios son despreciables como material de experimentación. Todo esto podría haber suscitado una declinación del interés por las obras de Kircher. Contrariamente, resulta sorprendente que la primera edición del *Magnes*, fue leída por lectores en 1641 agotó todas sus copias, cosa que obligó a los editores a reimprimir una segunda edición en 1643, y un tercera en 1654, con lo cuál no podemos afirmar que la empresa editorial de nuestro jesuita haya fracasado, al menos en términos comerciales.

---

<sup>139</sup> Martha Baldwin, “*The Snakestone Experiments: An Early Modern Medical Debate*,” *Isis* 86, nº3 (1995)

## § 2.4. La relación de Athanasius Kircher con la República de las Letras

Para continuar con esta investigación necesitamos profundizar en ciertas cuestiones relativas a la recepción de las ideas de Kircher por la República de las Letras a través de la lectura que realiza Carlos Solís Santos, para quien los bloques teóricos expuestos en la obra de Athanasius Kircher son incompatibles con el desarrollo del empirismo. Antes que nada, debemos señalar que Solís Santos es plenamente consciente de la dificultad que conlleva estudiar una figura histórica sin «incurrir en proyecciones de categorías y de valores actuales sobre el pasado»<sup>140</sup>, y por esa razón rastreó el estatuto de Kircher en la correspondencia privada de los contemporáneos del jesuita, lo cual podría explicar elucida la enorme discrepancia en la valoración de sus aportes según las opiniones de sus contemporáneos. Para realizar una valoración general del contenido de las obras de Kircher, Solís Santos comenta algunos ejemplos de la filosofía natural de Kircher para, finalmente, confirmar dos cuestiones decisivas: primero, que Kircher estuvo impedido de crear las condiciones que permitieran la institución de un modelo de naturaleza acorde con las leyes del materialismo cartesiano gracias al impedimento de una imposición doctrinal de los jesuitas, lo cual lo obligó a ceñirse a los férreos principios de la Orden. A partir del 1601 la implantación de la *Recta Ratio* de Claudio Aquaviva exigió a los jesuitas una adhesión íntegra a los principios de la filosofía aristotélica, cuya intención fue lograr que los hermanos jesuitas se expresasen *como si fueran uno solo*. Ya desde el inicio del comentario de Solís Santos los jesuitas son señalados como una facción del catolicismo cuyo ejercicio estaba dirigido a las elites, a quienes «pretendían deslumbrar con superioridad intelectual para luego adularlas y atraerlas por el buen camino»<sup>141</sup>, lo que quiere decir, en pocas palabras, que los ignacianos incorporaron la experimentación como una forma de propaganda, imitando con arte y erudición los atributos propios de la revolución de los paradigmas naturales acaecida en los siglos XVI y XVII. Así, los jesuitas fueron «perceptivos seguidores del espíritu de los tiempos y esforzados campeones de la sutura de esas nuevas tendencias con la vieja filosofía escolástica que constituía el esqueleto intelectual de la teología católica»<sup>142</sup>. Esto quiere decir que el ejercicio experimental estuvo limitado por los principios de la física peripatética, lo que restringió su actividad a la recreación

---

<sup>140</sup> Carlos Solís Santos, “*Erudición, magia y espectáculo: el juicio de la República de las Letras sobre Athanasius Kircher*,” *Éndoxa: Series Filosóficas* 19 (2005) p.246

<sup>141</sup> Carlos Solís Santos, “*Erudición, magia y espectáculo: el juicio de la República de las Letras sobre Athanasius Kircher*,” *Éndoxa: Series Filosóficas* 19 (2005) p.246

<sup>142</sup> Carlos Solís Santos, “*Erudición, magia y espectáculo: el juicio de la República de las Letras sobre Athanasius Kircher*,” *Éndoxa: Series Filosóficas* 19 (2005) p.248

de espectáculos, a la erudición especulativa e inconcluyente y al escepticismo teórico. A este respecto, Solís Santos cita a Paula Findlen para demostrar «el gusto jesuítico por los juegos de la naturaleza y de la ciencia inspirados en vieja tradición de los libros de los secretos», pero en la interpretación de Carlos Solís Santos son «cortinas de humo» levantadas frente a los peligros de la nueva ciencia, con los cuál supieron introducir obstáculos para el desarrollo del empirismo moderno<sup>143</sup>. De esta manera, los principios «emblemáticos, apologéticos, escépticos y ficcionalistas»<sup>144</sup> se revestieron con los ropajes de la experimentación empírica, pero que a la larga no arrojaría el fermento necesario que permita la constitución del leyes naturales distintas del programa aristotélico. Esto quedó reflejado por Evangelista Torricelli en una misiva enviada a Mersenne sobre ciertos cálculos erróneos incluido en el *Ars Magna Lucis et Umbrae* (1646), y esos comentarios negativos encontraron eco en Mathurin Nauré, Charles Cavendish, John Pell y también en Pierre Gassendi.

Otro ejemplo de los esfuerzos realizados en pos de «desarraigar la visión científica del mundo» procede de las especulaciones cosmológicas de Kircher, las cuales fueron comparadas con las observaciones realizadas por Johannes Kepler, John Wilkins y Christiaan Huygens, quienes utilizaron sus «conocimientos astronómicos, matemáticos y telescópicos para explicar qué aspecto tendrían las cosas desde los planetas y cómo serían estos»<sup>145</sup>. Solís Santos destaca los aspectos cuantitativos descritos por los cosmólogos: Kepler describe que en la Luna un día sería equivalente que quince días terrestres, además de ensayar sobre las enormes diferencias en la temperatura que eso conlleva. También detalla cómo sería el aspecto del cielo observado desde la superficie lunar, el que estaría constantemente dominado por la Tierra de un tamaño quince veces superior al de la Luna para nosotros. Por su parte, Huygens teoriza sobre la flora y la fauna en los planetas, tan extraña para nosotros como la vida animal y forestal que hay en el Nuevo Mundo. Siguiendo los pasos de Kepler, describe al Sol visto desde Mercurio, el cual tendría un diámetro tres veces mayor y cuya luz y calor haría la vida insoportable.

Por el contrario, la cosmología de Kircher es heterogénea: está desprovista de éter, y en cierto sentido, tributa del infinitismo de Giordano Bruno, también describe con minuciosidad la apariencia física de los cuerpos y las estrellas, similar a las observaciones de Galileo, e inscribe todo esto

---

<sup>143</sup> Carlos Solís Santos, “*Erudición, magia y espectáculo: el juicio de la República de las Letras sobre Athanasius Kircher*,” *Éndoxa: Series Filosóficas* 19 (2005) p.251

<sup>144</sup> C Carlos Solís Santos, “*Erudición, magia y espectáculo: el juicio de la República de las Letras sobre Athanasius Kircher*,” *Éndoxa: Series Filosóficas* 19 (2005) p.255

<sup>145</sup> Carlos Solís Santos, “*Erudición, magia y espectáculo: el juicio de la República de las Letras sobre Athanasius Kircher*,” *Éndoxa: Series Filosóficas* 19 (2005) p.259

dentro del esquema geocéntrico de Tycho Brahe. La descripción de estos pasajes cosmológicos en las palabras de Christiaan Huygens es la siguiente:

«Hace algunos años me tope con ese libro de Athanasius Kircher que lleva el título de *El viaje extático*, que trata de la naturaleza de las estrellas y de las cosas que pueden encontrarse en la superficie de los planetas. Me sorprendió no ver allí nada de lo que a menudo había catalogado como probable, sino muchas otras cosas, un montón de despropósitos absurdos que ya había dado por refutados cuando, tras escribir la anterior parte, volví sobre este libro que tienes entre las manos. Y mi reflexión fue que los asuntos que yo trataba eran de bastante consideración y peso en comparación con los de Kircher. Otros podrían hallar placer en el y advertir la vanidad de aquellos que pretenden filosofar al respecto y desestiman el probabilidad, único fundamento posible en los nos ocupan y de la que ya hemos echado mano con liberalidad; por mi parte, creo que no está de más que desgrane algunas reflexiones sobre la obra del susodicho autor.»<sup>146</sup>

Desarrollando lo anterior continua:

«Este hombre ingenioso, fantaseando que un ángel lo transportaba por los vastos espacios del cielo y alrededor de las estrellas, nos cuenta que contemplo una multitud de cosas asombrosas, algunas de las cuales saca de los libros de astronomía, el resto son producto de su fabulación y especulaciones. Pero, antes de entregarse a su viaje, da por ciertas dos premisas: que la Tierra no se mueve, y que Dios no ha creado nada en otros planetas —ni hierbas siquiera— dotado de vida ni de sentidos. Abandonado el sistema copernicano, escoge a Tycho como guía, pero cuando supone que todas las estrellas fijas son soles y sitúa planetas que giran a su alrededor, ahí —imagino que involuntariamente— está creando sin apercebirse un buen número de sistemas copernicanos, los cuales, además de con movimiento propio, hace girar absurdamente y con gran premura alrededor de la Tierra en veinticuatro horas. Dado que la mayor parte de estos mundos están fuera del alcance de la visión humana, como el bien sabe, no comprendo por qué se empeña en crear tantos soles que iluminen regiones yermas idénticas en toda nuestra Tierra, afirma, aunque sin plantas ni animales— en las que nadie recibe esa luz. Y a continuación añade todavía más disparates. Como no le encuentra otro uso a sus planetas, incluso a los de nuestro sistema, se ve obligado a suplicar ayuda a los astrólogos y dedica que todos estos colosales cuerpos celestes han sido creados sin otro propósito que preservar y proteger el universo entero, además de gobernar la mente de los hombres por medio de diversas y regulares influencias. Según esto, para cumplir con la astrología, dice que Venus es el lugar más agradable, que todo allí es acogedor y hermoso: la luz es suave, las aguas son dulces y susurrantes, y todo está recubierto de cristales refulgentes. En Jupiter imagina brisas frescas y tenues, aguas delicadas y una tierra que resplandece como la plata. Al parecer, en estos dos planetas los hombres dispondrían de la fuente de la felicidad y la salud sin esfuerzo, y todo lo

---

<sup>146</sup> Christiaan Huygens, *Cosmotheoros* (Zaragoza: Jekyll & Jill Editores, 2015) p.127 - 128



que nos hace bellos y encantadores, sabios y graves, lo debemos a la influencia de ambos. Mercurio posee una ligereza y frescura intangibles; a él deben los hombres su astucia e inteligencia innatas. Marte no es más que una cascara infernal, hedionda, envuelta en llamas y humo negro; y Saturno es pura melancolía, terror, perversidad y oscuridad: pues son los planetas (no se por que, pero vuestros adivinos los odian) que atraen las plagas y el mal sobre nosotros, y todavía ejercerían con mayor virulencia su fuerza sobre los mortales de no ser por la acción mitigadora y correctora de las influencias benignas y positivas de los otros planetas. Paparruchas de este jaez es lo que enserian estos genios, que Kircher nos presenta resolviendo esta escupida pregunta: ¿Se puede bautizar debidamente a un judío o a un gentil en las aguas de Venus? También del arúspice aprende que el firmamento de las estrellas fijas no está compuesto de materia sólida, sino de un fluido etéreo en el que los innúmeros grupos de estrellas y soles flotan a la deriva, sin estar anclados a ninguna parte (hasta aquí está en lo cierto), y describen a lo largo de un día los prodigiosos círculos mencionados alrededor de la Tierra. Se olvida aquí de que si realizasen tal movimiento habrían de desplazarse con increíble agilidad de uno a otro punto de sus órbitas, pero supongo que las inteligencias que ha ubicado en dichos cuerpos celestes —esos ángeles que presiden y regulan su marcha— se ocupan de ello. En esta afirmación sigue a un grupo de doctores que acogieron la fútil fantasía de Aristoteles sin justificación ni estudio. Pero Copérnico ha liberado estas inteligencias de todo esfuerzo y dedicación al revelarnos el movimiento de la Tierra, sobre el que —a no ser por razones desconocidas— nadie que no este ciego dudara. Oso decir que Kircher, de haberse atrevido a explicarse sin tapujos, nos habría ofrecido cosas mejores que las que van dichas; si no se dispone de tal libertad, opino que vale más la pena callarse.»<sup>147</sup>

El silencio sobre todas las cuestiones teóricas que podrían extraerse de sus observaciones al telescopio obligan a organizar sus conjeturas en torno al carácter emblemático de los planetas y a otras cuestiones de índole astrológicas que ya habían sido rechazadas por voces como la de Lutero o Melancton dentro de la iglesia reformada<sup>148</sup>, lo que obliga inevitablemente a los historiadores a proclamar a Kircher como un heredero de la tradición sapiencial de los antiguos sacerdotes, y sobre todo, al tono misteriosífico con que revistieron sus palabras:

«El hermetismo de Kircher, reforzado por sus estudios de las antigüedades orientales, lo animaron a pensar que las grandes verdades no son para el público, sino para los escogidos, y de ahí la escritura jeroglífica, los símbolos y acertijos de los Pitagóricos o la idea rabínica de que las Sagradas Escrituras son un símbolo de verdades ocultas al vulgo y abiertas sólo a los sabios. Dado que Kircher se creía tal, hay motivos para sospechar que podía sentirse alentado a no expresar abiertamente lo que pensaba.»<sup>149</sup>

<sup>147</sup> Christiaan Huygens, *Cosmotheoros*, (Zaragoza: Jekyll & Jill Editores, 2015) p.128 - 130

<sup>148</sup> Juan Vernet, *Astrología y astronomía en el Renacimiento*, (Barcelona: El acantilado, 2000)

<sup>149</sup> Carlos Solís Santos, “*Erudición, magia y espectáculo: el juicio de la República de las Letras sobre Athanasius Kircher*,” *Éndoxa: Series Filosóficas* 19 (2005) p.259

Esto abre posibilidad de sospechar de las palabra de Athanasius: «Kircher había recomendado (a Quirin Kuhlmann, un fanático sectario que acabó en la hoguera en Moscú en 1686) prudencia y disimulo en la expresión de sus ideas ante a la vigilancia de la Inquisición»<sup>150</sup>, lo cual nos podría llevar a admitir que hay motivos suficientes para desconfiar del valor nominal de las palabras de Kircher. También se hace extensiva la sospecha en la explicación los antídotos para la picadura de la tarántula, ya que la terapéutica de Kircher descansa sobre el universo de relaciones simpáticas sostenidas entre las partes del cosmos, lo cual constituye el elemento de filiación con el naturalismo portentoso renacentista al que Kircher adhería abiertamente.

Podríamos suponer que el jesuita pretende una suerte de actualización en la nomenclatura cuando intenta explicar el poder curativo de la piedra serpentina bajo el paradigma de las continuidad neumática mediante el cual los diversos ámbitos del cosmos permanecen cohesionados. Sin embargo, el fundamento espiritual de la medicina hermética está reñido con las exigencias del dualismo ontológico que la nueva ciencia exige a los fenómenos para ser admitidos como verdaderos. Por otra parte, las condiciones a través de las que opera la simpatía son variadas e imprecisas, y su actividad se lleva a cabo por flujos invisibles y encadenamientos que difícilmente podrán ser verificadas en laboratorios, a menos, claro, que el padre Kircher eche mano a sus habilidades en el arte de la prestidigitación, como ya lo había confirmado Fabri de Peiresc en su heliotropo.

En todos los casos, las inexactitudes expresadas en la obra de nuestro jesuita responden a un «inmoderado deseo de saber», y que es una actitud opuesta a la República de las Letras, cuya labor se limitó a comprobar mediante experimentación rigurosa el actuar real y verdadero de la naturaleza, lo cual se opone a la concepción mágico-animista de la naturaleza<sup>151</sup>. Esto quiere decir que el padre Kircher no habría sabido comprender que el concepto primordial de demostración más allá de una dimensión estrictamente estética, lo cual es señalado manifiestamente en la correspondencia entre Descartes y Huygens, quienes expresaron desprecio por los experimentos magnéticos que ya hemos comentado, a lo que añadimos sus cuestionamientos del *Oedipus Aegyptiacus* (1652-55), donde realiza una interpretación de los jeroglíficos tomando como

---

<sup>150</sup> Carlos Solís Santos, “Erudición, magia y espectáculo: el juicio de la República de las Letras sobre Athanasius Kircher,” *Éndoxa: Series Filosóficas* 19 (2005) p.259

<sup>151</sup> Ioan Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, (Barcelona: Siruela, 2007)

referencia al *Corpus Hermeticum*, a pesar de que Isaac Casaubon había señalado que no proceden desde tiempos remotos, sino que corresponden al siglo segundo de nuestra era<sup>152</sup>.

A esta causa sumamos a Lynn Thorndike, quien reconoce en los jesuitas del siglo XVII fueron presa de un gusto por lo maravilloso y lo sobrenatural, lo cual es interpretado como un plan preconcebido de la orden para agradar al público culto y a los cortesanos<sup>153</sup>, y comentó que la *Royal Society* había sido advertida de la propensión fantasiosa del jesuita gracias al diálogo epistolar entre Robert Southwel y Robert Boyle<sup>154</sup>.

Con todo, la lectura ofrecida por Solís Santos señala la existencia de una predisposición en ciencia jesuita por «desarraigar la visión científica del mundo»<sup>155</sup>, y que en cierta medida es compartido por Manuel Bermejo, Andrés Díaz y María A. Lires en la versión castellana *Ars Magna Lucis et Umbrae* de la Universidad de Santiago de la Compostela:

«Cabría preguntarse si la singularidad de la síntesis llevada a cabo por Athanasius es propia de una sapiencia característica del manierismo y de la cultura barroca, o si estas obedecen a un dictamen impuesto a la colectividad de científicos con que contaba la Orden Ignaciana».<sup>156</sup>

Sobre las sospechas de imposición doctrinal, como hemos dicho, es algo difícil de considerar como dictamen gremial, aunque, por otra parte, podemos decir que el gusto por lo rebuscado y lo maravilloso con que se identifica a los jesuitas del siglo XVII contradicen la austeridad y la moderación recomendada por Ignacio de Loyola y custodiada por la Orden. Anteriormente citamos

---

<sup>152</sup> Además, el análisis filológico de Casaubon concluye que las palabras *demiourgos* y *homoiousin* no provienen del léxico egipcio, sino que son conceptos platónicos y cristianos originados de la lengua griega. Carlos Solís Santos, “*Erudición, magia y espectáculo: el juicio de la República de las Letras sobre Athanasius Kircher*,” *Éndoxa: Series Filosóficas* 19 (2005) p.271

<sup>153</sup> Lynn Thorndike, *A history of magic and experimental science*, (New York: Columbia University Press, 1923)

<sup>154</sup> Dentro de estas misivas quedó en evidencia un gusto por las historias asombrosas, entre las que se señala el caso de una mujer aquejada por dolores lumbares. Esto llegó a oídos de un cirujano, y tras un sencillo procedimiento quirúrgico extrajo una rana que vivía bajo la piel de la espalda de la mujer. El padre Kircher, intentando dar una explicación a este fenómeno, supuso que la mujer había puesto a secar su camisón en un lugar al que acudían las ranas a copular, con lo que cayó sobre la prenda algo de esperma de los anfibios, el cuál había sido atraído por el calor corporal de la mujer. Así el esperma de rana habría encontrado las condiciones propicias para desarrollarse.

<sup>155</sup> Si bien es verdad que las limitantes doctrinales producen un característico ejercicio científico ignaciano, es altamente improbable que haya existido un concierto entre los hermanos respecto de la actitud ideológica del ejercicio científico, puesto que esta actitud supondría contradecir muchos de los principios de Claudio Aquaviva que exigen apego a la filosofía natural aristotélica.

<sup>156</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*, (Universidad de Santiago de la Compostela, 2000)

a Thorndike a propósito de la simpatía de Kircher a los hacia fenómenos asombrosos y, también, por la sospecha de ser parte de una propaganda jesuita, y se asemeja a lo señalado por Paolo Rossi<sup>157</sup> con la diferencia que este último comprende que la contaminación mutua de las doctrinas es un fenómeno propio de la era barroca, y que habría que considerar antes la vecindad impuesta por el universo simpático en las disciplinas, aún deudoras de la *magia natural*.

En cualquiera de los casos «la imposibilidad de abandonar el universo emblemático»<sup>158</sup> es una característica indiscutida de la gnoseología presente en la obra del padre Kircher y una actitud general del siglo XVIII, en el cual los conceptos generales de la teoría del naturalismo simpático difieren en matices de las nociones abstractas utilizadas por la *Royal Society*, con lo cual sería válido pensar que habrían más similitudes que diferencias sustanciales entre las ciencias empírico-operativas y la especulación hermética de la época. Aún mas, según Paula Findlen, la noción de magnetismo desarrollada por la mecánica cartesiana posee acentuadas analogías con la idea de una única presencia espiritual que mantiene el mundo cohesionado, y la concepción vagamente espiritual del magnetismo también había tenido relevancia dentro de las concepciones desarrolladas por Descartes y sus camaradas, ya que la actividad de esa energía invisible desarrollo teorías sobre la materia y el movimiento, con lo cual ambas partes acabaron desarrollando experimentos y artefactos que hacen visible a la vista la presencia de aquella energía inmaterial. Esto nos traslada al otoño del año 1644, cuando dos físicos pertenecientes a la *Royal Society* realizaron comparaciones entre la teórica magnética expuesta en los Principios de Filosofía (1644) y las cavilaciones espirituales del *Magnes* de Kircher, de lo que concluyeron que existían bastantes afinidades conceptuales respecto del magnetismo. Incluso, la opinión que Charles Cavendish comunicó es que hay muchas ideas en común que pueden encontrarse en el francés y en el jesuita: «pues difieren poco, que yo recuerde»<sup>159</sup>.

Nuestro jesuita pretendió ser aceptado por la comunidad científica, lo cual fue expresado en de muchas de ellas. El prefacio de *Ars magna lucis et umbrae* (1646) y de *Musurgia Universalis* (1650) manifiestan que los ensayos y experimentos descritos en sus páginas ofrecen una reserva de experiencias que se ponen al servicio de la República de las Letras. Además, también ha dicho que el material exhibido en *Mundus subterraneus* (1665) ha sido adquirido gracias al intercambio con «los hombres más cualificados», y en *China Monumentis illustrata* (1667) agradece a los

---

<sup>157</sup> Paolo Rossi, *El nacimiento de la ciencia moderna*. (Barcelona, Crítica, 1998) p.165

<sup>158</sup> Carlos Solís Santos, “*Erudición, magia y espectáculo: el juicio de la República de las Letras sobre Athanasius Kircher*,” *Éndoxa: Series Filosóficas* 19 (2005) p.274. También la noción del utero terrestre capaz de engendrar metales

<sup>159</sup> Paula Findlen (ed), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything* (New York: Routledge, 2004)

misioneros Heinrich Roth y Johann Gruber por la información transmitida constantemente. También nuestra *Arithmologia*, el objeto primordial de nuestros esfuerzos, dedica palabras a la ciencia, pues esta *ciencia de los números* va a contribuir enormemente con «iluminación y beneficio» para la *Res Publica*<sup>160</sup>. A esto adicionamos el prólogo de *Œdipus Ægyptiacus* (1652-1655) llama a todos los sabios residentes no sólo de Europa sino de África y Asia a mantener una correspondencia fluida y en su propio idioma, todo con la finalidad de promover una integración universal del saber sobre las prácticas usos y costumbres de las culturas que pueblan el globo terrestre. En esta obra Kircher consagra elogios a Fabri de Peiresc, «cuyos servicios a la gran República de las Letras eran tan grandes, que nunca pueden ser borrados por el olvido en la posteridad».

John Fletcher, a quien ya hemos citado anteriormente, considera que la fama de *sabio universal* de Kircher ha comenzado a traerle tantos problemas como beneficios. Existen cartas firmadas por nuestro jesuita en las que se leen innumerables quejas de la cantidad creciente de preguntas difíciles sobre fenómenos naturales y otras ciencias. Se ha contado un total de setecientos sesenta y tres correspondientes, pero cuatrocientos treinta y seis de ellos escribieron a Kircher tan solo en sólo una ocasión. Además, asegura Fletcher, la calidad de la comunicación no es la adecuada para permitir un flujo de información que pueda ser organizada de manera constructiva. Por ejemplo, un jesuita de Lyon le envía a Kircher un bosquejo de un amuleto antiguo en el que figuraba un lema indescifrable. Como respuesta, Kircher se limitó a enviarle una larga exposición genérica sobre la historia y la relación de la iconología y los antiguos amuletos, y que son materias que ya podían ser consultadas en nuestra *Arithmologia*. Esto también es acusado por Noel Malcolm, quien expone con claridad los fundamentos de la idea de saber para Kircher y el contraste con la actividad *democrática* y fluida de la República de las Letras. Malcolm imagina un modelo *oracular*<sup>161</sup>, y centralizado, en el cuál nuestro jesuita opera cual centro neurálgico de una red mundial de misioneros, cuestión que se opone al modelo en red adoptado por la *Res Publica*, en la que los informantes entablan conversaciones sobre asuntos concretos que no superan los tres o cuatro individuos. Por este y muchos otros motivos nuestro Kircher nunca podría haber sido considerado como un miembro integrado de la República, es más: considera que a los ojos de esta comunidad los jesuitas son intelectualmente sospechosos, carentes de espíritu crítico, y que utilizan sus habilidades y sus conocimientos para impresionar a sus lectores con fines proselitistas.

---

<sup>160</sup> Las alusiones directas a la República de las Letras serán tratadas en los capítulos donde se lleva a cabo una lectura directa de las obras del jesuita, especialmente la *Arithmologia* y ciertos pasajes de su *Ars Magna Lucis et Umbrae*.

<sup>161</sup> Paula Findlen (ed), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything* (New York: Routledge, 2004) p. 300

Lo anterior es descrito por Roberto Buonanno<sup>162</sup> como una alegoría de *Luces y Sombras* con el cual imaginar el encuentro dispar entre las mentes más connotadas de la época, las que tejen una tensión cuyo centro neurálgico se ubica la Contrareforma católica, que opera como un ente traductor de las evidencias ofrecidas por la el empirismo naciente. Esto se demuestra en la evidente inspiración en las ilustraciones del *Sidereus Nuncis* (1610) que Kircher ofreció al lector donde se enseñaba la desnudez de los cuerpos celestes vistos a través del telescopio<sup>163</sup>. Esto señala una relación indirecta con la Galileo, para quien la experiencia sensible, al estar libre de de pretextos, es capaz de ofrecer las claves para interpretar los fenómenos naturales, pero, de alguna manera amalgamado en una doctrina que les permita encajar dentro del mosaico católico aquellos descubrimientos del empirismo. Esto plantea una diferencia de los autores citados anteriormente, pues lee en el jesuita una voluntad de síntesis que se materializó en la creación de una experiencia de realidad que asegure una continuidad entre las sagradas escrituras y las cualidades del mundo físico descritas por la nomenclatura cartesiana<sup>164</sup>.

De todo lo anterior podemos desprender que Buonanno distingue una serie de matices y similitudes entre el *escepticismo* de Galileo y el hermetismo simbolista del padre Kircher. Para nosotros la perspectiva de la historia hace posible apreciar todas las diferencias cualitativas en la dirección de las ideas del toscano y el jesuita. Sin embargo, éste último nunca descrito a través de los adjetivos *obscurantista* o *retrogrado*. Es más: la obra de Buonanno no retrató a ninguno de los más prominentes jesuitas, tales como Clavius, Grassi o Scheiner, como adversarios del avance científico. Muy por el contrario, pues Buonanno dentro de las paredes del *Collegio Romano* se oyeron teorías e hipótesis capaces de rivalizar en *novedad* con las explicaciones del toscano, pero que fueron finalmente acalladas por cuestiones doctrinales<sup>165</sup>.

Finalmente, no debemos olvidar que Kircher no llegó a oír la incontestable estructuración del cielo copernicano en las teorías de Newton, ni tampoco pudo ser testigo de la constatación fáctica de sus errores o de sus aciertos. No olvidemos que en aquella época las operaciones de la naturaleza se

---

<sup>162</sup> Roberto Buonanno, *The Stars of Galileo Galilei and the Universal Knowledge of Athanasius Kircher*. Astrophysics and Space Science Library (Londres: Springer, 2014)

<sup>163</sup> Esto confirmaría lo descrito por Solís Santos, puesto que Kircher se apropia de las imágenes de Galileo en el *Mundus Subterraneus*, obra en la cual no solo reproduce la materia desnuda de los planetas, sino que también penetra en la gleba de la tierra, lo cual es un llevar al límite el juego iniciado por el nuevo empirismo.

<sup>164</sup> Un ejemplo de esto se hace patente al intentar explicar fenómenos como el diluvio universal, los cuales son rememorados en la páginas del *Mundus Subterraneus* (1665 y 1667) y posteriormente en el *Arca Noë* (1675), donde dan explicaciones con nociones hidráulicas y a otras experiencias de laboratorio para demostrar la verosimilitud de los acontecimientos bíblicos.

<sup>165</sup> Roberto Buonanno, *The Stars of Galileo Galilei and the Universal Knowledge of Athanasius Kircher*. Astrophysics and Space Science Library (Londres: Springer, 2014) p.174

ocultaban detrás del velo de la materia, y toda ello no era otra cosa que la manifestación prodigiosa de aquellas leyes ignotas que dirigen el concierto que es el mundo. Y en vista de esto, podemos concluir que el valor asignado por Buonanno la obra de Kircher no radica en sus modestos aportes para el desarrollo del programa *baconiano* del saber<sup>166</sup>, sino más bien en intentar la reunión bajo un único esquema conceptual las ideas más significativas de su época<sup>167</sup>.

---

<sup>166</sup> Roberto Buonanno, *The Stars of Galileo Galilei and the Universal Knowledge of Athanasius Kircher*. Astrophysics and Space Science Library (Londres: Springer, 2014) p.399

<sup>167</sup> Eugenio Lo Sardo (ed.), *Athanasius Kircher: il museo del mondo*, (Roma: de Luca, 2001)

## § 2.5. El aparato censor jesuita y la empresa editorial de Athanasius Kircher

Las investigaciones llevadas a cabo por Martha Baldwin ayudan a comprender la relación del padre Kircher con su contexto social más inmediato, puesto que, a pesar de la cierta *popularidad* que nuestro jesuita pudo gozar, algunos de sus correligionarios observaron con los ojos recelosos sus publicaciones. Esto se hizo evidente tras la censura de su *Itinerarium Extaticum* en el año 1656, lo cual llevo a Kircher a perder el beneficio de publicar libremente sobre tópicos en ejemplares costosos. A estas dificultades hay que sumar la muerte del Papa Inocencio X en enero de 1655, principal patrocinador de su obra, a quién había dedicado su *Obeliscus Pamphilius* (1650), lo cual obligará a nuestro Kircher a desarrollar sus las habilidades políticas para sacar adelante su proyecto editorial. Según Baldwin «el análisis de esta fase con problemas de la vida de Kircher le da al historiador una visión particular, tanto en la personalidad como en los mecanismos de supervivencia de esta escurridiza personalidad»<sup>168</sup>, lo cual ha quedado demostrado en las páginas de su *Œdipus Ægyptiacus* (1652-1655) en el cual podemos leer las dedicatorias a príncipes, duques, arzobispos, académicos y diplomáticos entre lo que se encuentran los nombres de importancia para el acontecer político y social de la época, como lo fueron Leopoldo de Medici o la recientemente convertida Cristina de Suecia. En las dedicatorias también se menciona a su patrón más fiable y generoso, Fernando III de Hasburgo, emperador del Sacro Imperio Romano muerto en 1657. Una de estas menciones obtuvo buena fortuna al dedicar el capítulo final del *Œdipus Ægyptiacus* a Fabio Chigi tan sólo meses antes de asumir el trono papal, con quien había compartido interés por la teosofía y los antiguos egipcios. A partir de entonces la suerte de Athanasius fue ambivalente, y la búsqueda de patrocinadores lo llevo a crear una gran campaña sobre los beneficios que el hombre y la sociedad podrían obtener gracias a su conocimiento universal. Además, podemos suponer que el desarrollo de esas habilidades le había granjeado la publicación de trece obras dedicadas sus mecenas, y no sería erróneo intuir que sus aptitudes diplomáticas le permitieron abandonar sus responsabilidades en el aula para dedicarse de tiempo completo a sus publicaciones y a gestionar la colección de curiosidades exhibidas en su museo<sup>169</sup>.

---

<sup>168</sup> Paula Findlen (ed), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything* (New York: Routledge, 2004) p. 63

<sup>169</sup> Angela Mayer-Deutsch. *Das Musaeum Kircherianum*, (Zürich, Diaphanes Verlag, 2010)



La relación con el aparato censor jesuita ha sido abordada en profundidad por Harald Siebert<sup>170</sup>, y señala que la institución del aparato dentro del *Collegio Revisorum* dio especial importancia a aquellos que traten contenidos tales como filosofía natural, lenguas y filología e historia. Este consejo estaba capacitado reprobado o permitir la publicación, además de sugerir alteraciones en la redacción y enmiendas de pasajes. Conforme el paso de los años, se otorgaron más atribuciones al consejo, y según consta en el reglamento emitido por la Octava Congregación (1645-1646), el *Regulae Revisorum* podía prohibir o eliminar pasajes de la obra en caso de ser necesario<sup>171</sup>.

No obstante, los censores no consiguieron concertar sus impresiones de la obra de Kircher, lo cual se tradujo en el envío de reportes dispares a la Asamblea General. De los informes que comunican los comentarios de las obras de Kircher se conservan sólo cuarenta y ocho documentos que han sido clasificados de la siguiente manera:

1) Aprobación simple: nueve de los libros del jesuita han recibido cartas de aprobación simple, donde se expresa que los censores consienten la publicación de los volúmenes y que ninguno de ellos vulnera la doctrina jesuita ni ofende la fe católica.

2) Aprobación con comentario: Seis obras produjeron diez informes con comentarios adicionales, en los cuales se leen comentarios positivos sobre las habilidades de Kircher como investigador y su beneficio para las diversas ciencias, y que además son recomendables para estudiantes y de interés para la República de la Letras.

3) Aprobación condicional: doce cartas proponen una aprobación condicional para ocho obras de Kircher. En esas cartas se explica que los censores aprobarían su publicación a condición de enmendar o eliminar ciertos pasajes. Ellas describen errores generales mientras que también ofrecen asuntos específicos y la numeración de las páginas que deben ser corregidas o suprimidas. Siebert

---

<sup>170</sup> Harald Siebert, *Vom römischen Itinerarium zum Würzburger Iter-Kircher; Schott und die Chronologie der Ereignisse*, (Dettelbach: Röhl, 2002). Según las directrices de Ignacio de Loyola, como ya lo hemos dicho, todos los miembros de la orden deben pensar y hablar en una uniformidad, lo cual debe reflejarse en las publicaciones, en las comunicaciones orales y las opiniones de los hermanos jesuitas. Por estas razones podría extrañar que, a pesar de la estricta observancia de la teología de San Agustín y la filosofía natural aristotélica, los volúmenes de Kircher hayan superado el *Collegio Revisorum*, un comité editorial instituido por Claudio Aquaviva a partir del año 1597.

<sup>171</sup> El mismo reglamento exigía a los revisores un trabajo diligente que pudiera procesar gran cantidad de obras, además de exigir de parte de sus funcionarios una labor desarrollada discretamente y en absoluta confidencialidad. Sus reportes debían ser transmitidos al General, quien tenía el criterio para decidir si podía enviar o no una copia de este reporte al autor de la obra. También, para garantizar la presteza del aparato, se sugería que los censores trabajaran de manera individual; sin embargo, nunca sucedió que hubiera sido recibido de parte del General informe con el veredicto unánime del *Regulae Revisorum*. Esto podría explicar por qué algunos manuscritos de Kircher han sufrido tan diversa suerte. Los informes presentados al General variaron ampliamente en sus consideraciones, y se señala a la burocracia propia de tal entidad como la responsable de emitir juicios contradictorios.

advierte que debido al mal estado de los documentos es imposible identificar aquellos pasajes sancionados.

4) Desaprobación: los censores recomiendan a la asamblea general no permitir la publicación de cuatro libros de Kircher.

5) Confirmación: En cuatro cartas que se refieran a cuatro de las obras de Kircher, los censores han comprobado que ha hecho revisión del texto de acuerdo con los términos de una aprobación condicional. Posteriormente a estos informes, el General autorizó su envío a los salones de impresión.

En todos los casos, podría sorprender a aquellos lectores familiarizados con la obra del jesuita, que, al contrario de lo que se podría esperar, sólo la mitad de los reportes emitidos acusan cuestiones del contenido de sus libros, a lo cual añadimos la otra mitad de reportes atacaron la excesiva la verborrea, el tenor macarrónico demostrado por ampulosas exposiciones y excesivos giros retóricos, y en escasas oportunidades los reclamos señalaron deficiencias metodológicas como la ausencia de fuentes y excesiva libertad en sus traducciones y acotaciones.

La primera de las obras declaradas impublicables por el *Collegio Revisorum* fue su primer diálogo cosmológico, el *Itinerarium Extaticum* (1656), obra en la cual Kircher trata los problemas más controvertidos sobre astronomía y cosmología, que despertaron la animadversión de la faceta más conservadora de sus correligionarios por haber sido «comprensiva con las herejías del cosmos copernicano»<sup>172</sup>. Dos de los tres censores lo acusaron de incurrir en transgresiones similares a las expuestas por Galileo, y en muchas ocasiones, recordar la cosmología de Giordano Bruno<sup>173</sup>, a lo que hay que añadir una segunda objeción dirigida al tenor general del relato, el cual sería condescendiente con la teoría copernicana<sup>174</sup>. Esto llevó al padre Kircher a ofrecer explicaciones que los censores sancionaron negativamente, motivadas por obligación y expuestas con desgano, lo que llevó a pensar que en el fondo su sentir fue afín a la idea de un cosmos ornagizado en torno al astro solar. Por su parte, Kircher junto con su discípulo Kaspar Schott argumentaron que la obra

---

<sup>172</sup> Paula Findlen (ed), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything* (New York: Routledge, 2004) p. 63

<sup>173</sup> Ingrid Rowland, *The Ecstatic Journey: Athanasius Kircher in Baroque Rome* (Chicago: University of Chicago Library, 2000)

<sup>174</sup> Carlos Solís Santos, “*Erudición, magia y espectáculo: el juicio de la República de las Letras sobre Athanasius Kircher*,” *Éndoxa: Series Filosóficas* 19 (2005) p.259

relata un *raptus onírico* que no pretende ensayar una observación rigurosa de los cielos, y que en general la obra da testimonio de su ortodoxia teológica a través de la fidelidad con sistema cósmico propuesto por Tycho Brahe. Sin embargo, no existen registros que puedan atestiguar el desenlace de las acusaciones, aunque podríamos sospechar que esto le concedió la antipatía del ala más conservadora del ministerio, y que a partir de ese momento toda su obra pasaría por el fin cedazo del *Collegio Revisorum*.

Otra misiva escrita en el año 1657 recomienda desapruebar la publicación del *Scrutinium Physico-Medicum Contagiosae Luis, quae dicitur Pestis* (1658), que es una obra que ensaya exclusivamente asuntos relativos a la medicina. Su publicación es rechazada porque éste ámbito había sido excluido de investigación desde la fundación de la Orden, a lo que se añade que dos de los revisores coinciden en que el volumen demuestra competencias imposibles de sancionar<sup>175</sup>. A esto habría que oponer la opinión de Celidonio Arbizio, quien recomienda a los sensores no tomar palabra sobre asuntos de ésta índole, aunque finaliza su comentario señalando que la podría llegar a publicarse en caso de ser examinada y aprobada por algún médico eminente. En aquellos años Kircher contaba con el respaldo de el General de la orden, el cual estuvo de acuerdo con las opiniones de Arbizio. Al igual que en el caso anterior, no existen documentos que precisen los avatares que finalmente desencadenaron en la publicación de la obra en el año 1658. Tampoco existen registros que permitan estimar con exactitud la recepción otras obras que trataron asuntos similares, como por ejemplo el *Mundus Subterraneus* (1664–1678) ejemplar que dedicaba largos pasajes a la exposición sobre asuntos relativos a la alquimia y la medicina, y más particularmente, a las relaciones simpáticas entre los cuerpos astrales, especies de plantas, y su correspondencia con los órganos del cuerpo humano.

Durante el año 1657 Kircher anunció la publicación de un segundo arrebató extático titulado *Iter Extaticum II*, en el cual relataría travesías submarinas espeluznantes, entre cardúmenes de peces de colores fosforescentes, cavernas insondables, además de muchas aventuras narradas con astuta teatralidad y efectismo para cortejar a sus audiencias<sup>176</sup>. El manuscrito de la obra produjo tres expedientes con conclusiones contradictorias, pues el primero sugiere la aprobación condicional, el segundo es de confirmación y el tercero desaprueba su publicación. Esta última, escrita por François Duneau, objetaba la ingenuidad, la soberbia y sobre todo la desobediencia de Kircher al repetir una fórmula que ya le había valido la reprobación anteriormente (*Itinerarium Extaticum*, presentado al tribunal durante el año anterior). Duneau adjuntó un listado errores de las materia

---

<sup>175</sup> Los registros permiten identificar a François Duneau y François Le Roy.

<sup>176</sup> Martha Baldwin, “*The Snakestone Experiments: An Early Modern Medical Debate*,” *Isis* 86, nº3 (1995)

expuestas, como por ejemplo datos erróneos en los desplazamientos de las corrientes marinas, pero por sobre todas, el acento de la crítica estuvo en las repetidas oportunidades en que se explicaban fenómenos que contradecían la física de Aristóteles. Al igual que en los casos anteriores, se ignoran las condiciones que permitieron la impresión de la obra en el lapso de ese mismo año. A lo largo del 1657 se produjo la desaprobación de su *Iter Hetruscum*, es decir, el *Viaje Etrusco*. El manuscrito se encuentra perdido, y sólo se conserva un informe que da a entender que se trata del relato de un viaje onírico por la región de la antigua Etruria. Esta obra generó una gran polémica debido a sus reiterados errores relativos a la historia y la geografía, lo que finalmente decantó en la censura completa del manuscrito.

El título de *sabio universal* ostentado por nuestro Jesuita sufre una considerable embestida en el año 1660 cuando Kircher presenta el manuscrito de su *Ars Magna Sciendi*, el cual produce un único informe firmado por el consejo general de revisores, en el que consta que la calidad del libro es insuficiente y que su método combinatorio es imposible de llevar a la práctica. Los padres Duneau y Le Roy explican que la combinatoria lulliana explicada por Kircher es excesivamente compleja, atiborrado de reglas, de imprecisiones y contradicciones, que a la postre llevaría a la confusión de los lectores. Pero al igual que los casos anteriores, la falta de documentación impide conocer con profundidad los motivos de su publicación bajo el título *Ars magna sciendi sive combinatorica* en el año 1669. De hecho, la totalidad obras publicadas entre el 1600 y el 1680 cuentan con el *imprimatur*, pero se desconocen el procedimiento y las condiciones en que se producen estos hechos.

Además han sido hallado varios documentos escritos por el jesuita Nicolaus Wysing en las que denunciaba a la Asamblea General que en algunas ocasiones el padre Kircher había hecho caso omiso del dictamen de la censura y las obras habían sido publicadas sin las enmiendas exigidas para permitir su publicación. Estas misivas evidenciaron numerosas maniobras hechas para eludir la censura, entre las más frecuentes se hallaba la alteración del orden del texto para disimular los pasajes objetados, y que en otras ocasiones, los manuscritos no presentaban ninguna de las enmiendas que habían sido sugeridas por el consejo. Pero hay más: Kircher, en más de una ocasión, fue sorprendido realizando alteraciones al texto dentro de la sala de impresiones, y la revisión de estas alteraciones pudo constatar la incorporación de capítulos completos desconocidos por el aparato censor. Según Siebert «cualquier autor jesuita que hace caso omiso tan descaradamente del sistema debería haber sido objeto de algunas medidas punitivas»<sup>177</sup>, aunque, al igual que sus obras, no es

---

<sup>177</sup> Harald Siebert, *Vom römischen Itinerarium zum Würzburger Iter-Kircher, Schott und die Chronologie der Ereignisse*, (Dettelbach: Röhl, 2002) p.88

posible constatar la existencia de medidas, o tal vez si éstas sanciones se expresaron como simples amonestaciones verbales, si es que alguna vez las hubo. Cabe sospechar que la amistad entablada entre nuestro jesuita y el General de la Orden<sup>178</sup> fue decisiva, pues su autoridad le permitía hacer interpretaciones los informes emitidos por el *Revisorum*, en el cual él poseía la última palabra a la hora de dictaminar cuáles recomendaciones debían ser acatadas y cuales no. En todos los casos, no sería de extrañar que Athanasius haya disfrutado de una estrecha relación con sus superiores, pues esto podría explicar porqué a partir del año 1669 todas las obras posteriores del jesuita fueron revisadas por censores extraordinarios y especialistas en ciencias naturales, lo cual eximió a sus obras de la obligación de someterse al juicio de los revisores generales.

A pesar de las críticas de sus colegionarios y la desaprobación general expresada por parte de los intelectuales no consiguieron menoscabar la empresa editorial que Kircher construyó durante esos años. Para el el año 1661 Kircher había sido uno de los autores más buscados en Europa y muchas editoriales han competido por obtener el derecho a publicarle, lo cual derivó en una alianza con Joannes Jansson van Waesberghe, cuya editorial aportó oxígeno necesario para desarrollar una vasta y lucrativa editorial. La fastuosidad de sus libros, su exquisita factura y sus ilustraciones fascinantes permitió consolidar una creciente audiencia en los territorios del Sacro Imperio Romano Germánico, los Países Bajos e Inglaterra<sup>179</sup>.

Sin embargo, no podemos dar por finalizado este capítulo sin mencionar algunas sospechas sobre el aparato editorial del padre Kircher:

---

<sup>178</sup> Harald Siebert, *Vom römischen Itinerarium zum Würzburger Iter-Kircher; Schott und die Chronologie der Ereignisse*, (Dettelbach: Röhl, 2002) p.93

<sup>179</sup> Por esos años el enciclopedismo se había transformado en un lucrativo negocio, y los beneficios económicos de esta empresa podrían confirmar que nuestro jesuita ofrece a sus lectores un material que fue bien recibido. El concordato con *Jassonius* quedó sellado con la publicación del controvertido *Mundus Subterraneus* (1664–1678), y *China Monumentis illustrata* (1667) en cuidadas ediciones que vinieron acompañadas con espléndidos grabados, además de ediciones publicadas en francés, al alemán, y al holandés. Esto permitió que sus obras llegasen a manos de Henry Oldenburg, secretario general de Royal Society, y Robert Hooke, quien se desempeñaba como comisario de experimentos de la misma sociedad, aunque no sabemos de sus impresiones al respecto de la obra. Más información en la obra de Daniel Stolzenberg, *The Great Art of Knowing. The barroque encyclopedia of Athanasius Kircher*, (California: Stanford University Libraries, 2001).

«Pareciera que todos los participantes involucrados en el proyecto —el autor, el editor, a sus discípulos, y por último, pero no menos importante, la Compañía de Jesús— han querido expresar la mayor cantidad de palabras, tinta, y beneficios de esta singular mente del siglo XVII». <sup>180</sup>

En efecto, el nombre de Athanasius Kircher se había transformado en sinónimo de una verdadera red internacional creada en el ambiente cultural de Roma, subvencionado por Viena y publicada en Amsterdam, lo cual demuestra los réditos de haber comprendido el deseo de conocimiento en la era de la reproducción mecánica.

---

<sup>180</sup> Paula Findlen (ed), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything* (New York: Routledge, 2004) p. 5



## § 2.6. Las excursiones neumáticas: el viaje celestial y el geocosmos

A continuación visitaremos algunos aspectos controvertidos presentes en el sancionado *Itinerarium Extaticum* (1656), la obra más mística escrita por el jesuita<sup>181</sup> y, en el afamado *Mundus Subterraneus* (1664–1678). En las páginas de estas dos obras ha quedado reflejado el alto vuelo que puede alcanzar la imaginación del padre Kircher cuando se encuentra lejos de la tenaza católica. Primero observaremos las cuestiones relacionadas al viaje extático de Athanasius, cuyas peculiaridades ha sido estudiadas por Ingrid Rowland<sup>182</sup>, quien presenta la obra como una variante católica del *Somnium Scipionis* de Cicerón, y al igual que esta, ofrece un relato cosmológico presentado al lector como el testimonio de una expedición onírico-sideral. El relato principia al final de un concierto en el *Collegio Romano*, cuando los músicos ensayaban afinaciones en escalas musicales antiguas, a lo cual asistió nuestro Kircher interesado por las peculiares armonías sonoras que producían los instrumentos. La eufonía producida introdujo al jesuita en un profundo sueño que dio inicio al *raptus* que compone la obra. Estas anécdotas iniciales dan paso a un diálogo lleno de fantasía cuyos protagonistas son Theodictatus, la nueva identidad de Athanasius, y el ángel Cosmiel, quienes inician un recorrido por el cosmos que reveló todos los misterios celestes.

La primera característica de la cosmología exhibida en la obra señala que los cuerpos celestes y las estrellas flotan en un elemento sutil y fluido, y que en el cosmos está desprovisto del sólido aparato de esferas compuestas por éter. El vuelo cósmico también les llevó hasta la superficie de la Luna, dónde tienen ocasión de explorar la topografía oculta a los telescopios, lugar donde Theodictatus pudo comprobar que esas zonas umbrosas ocultan grandes océanos compuestos de agua, lo cual pronostica la composición elemental de la Luna y los demás cuerpos celestes. En las palabras de Kircher este hecho es relatado con entusiasmo, pues consideró que es un beneficio para el catolicismo que los fieles gocen de la garantía de poder recibir el bautismo en cualquiera de los planetas que componen el cosmos.

Las alarmas pronunciadas por Theodictatus se produjeron a lo largo de todo el relato cuando aparecían ante sus ojos todas las discrepancias entre la apariencia del cosmos con los preceptos cosmológicos del aristotelismo, las cuales fueron hábilmente rebatidas una a una por el ángel Cosmiel. El ángel señala que es posible que el estagirita se hubiera equivocado en muchas cosas,

---

<sup>181</sup> Joscelyn Godwin. *Athanasius Kircher: A Renaissance man and the quest for lost knowledge*, (Londres, Thames and Hudson, 1979), p.20

<sup>182</sup> Ingrid Rowland, *The Ecstatic Journey: Athanasius Kircher in Baroque Rome* (Chicago: University of Chicago Library, 2000)



como por ejemplo, las diferencias entre la concepción del Sol como una esfera cuyo brillo era considerado imperturbable y uniforme, pero revelado ahora a los ojos de Theodictatus como un cuerpo incandescente con signos de una constante ebullición. Otro elemento que contradice la cosmología peripatética se presentó cuando nuestros viajeros cruzaron la esfera de Saturno para atravesar sin impedimentos el espacio que se abría allí donde debió estar el cristalino de las estrellas fijas. Ante el asombro de Theodictatus el ángel Cosmiel responde:

«Mi Theodictatus, ahora veo que tienes una mente excesivamente simple, y más crédulo que mediocre a la hora de creer en las opiniones ajenas. La esfera cristalina que tú has visto no puede ser encontrada en la naturaleza, y no hay fundamento para la idea de que hay estrellas incrustadas en tal esfera. Mira a tu alrededor, examina todo aquello que te rodea, vaga por todo el Universo, y hallarás nada más que una limpia, luminosa y sutil brisa del gran Océano eterno, circunscrito a ningún límite, como lo percibes al rededor nuestro».<sup>183</sup>

Esto lleva a Theodictatus razonar que las estrellas fijas aparentan esas pequeñas dimensiones porque los hombres las observan desde una distancia incalculablemente lejana, a lo que Cosmiel responde explicándole que cada estrella individual en el firmamento son iguales que el Sol, y muchas de estas estrellas incluso son varias veces más más grandes, y que derraman calor y luz bañando con ellas a sus propios sistemas planetarios. Esto señala que la proporción del cosmos que ha hecho explícito el *Itinerarium extaticum* sería gigantesca en comparación con el que había descrito Johannes Kepler; y que el mismo Galileo se había atrevido a expresar sólo a través de un lenguaje oblicuo<sup>184</sup>.

Las claves de lectura de estas ideas se encuentran en el tratado *De Docta Ignorancia* del cardenal de Cusa, en cuyas páginas leemos sobre el movimiento de la Tierra, y que las estrellas y los cuerpos celestes habitan en un cosmos desprovisto de centro y perímetro. No obstante, la referencia más directa es el poema *De Immenso et Innumerabilibus* (1591) de Giordano Bruno, que describe un universo del mismo género, compuesto de estrellas incandescentes y planetas fríos. En él, los cuerpos celestes está constituidos por una mezcla de elementos cambiantes en continua turbulencia,

---

<sup>183</sup> Ingrid Rowland, *The Ecstatic Journey: Athanasius Kircher in Baroque Rome* (Chicago: University of Chicago Library, 2000) p.90. Por su parte, Paula Findlen señala que esta imagen del cosmos también se puede encontrar en Antonio Telesio.

<sup>184</sup> Ingrid Rowland, *The Ecstatic Journey: Athanasius Kircher in Baroque Rome* (Chicago: University of Chicago Library, 2000) p.89

cuya materia elemental tiene la cualidad de estar *preñado vida*, cuya expresión recuerda la figura de *panspermia rerum*, es decir, los átomos son partículas que otorgan fertilidad a toda la materia, similar a la noción lucreciana de *semina rerum*, (las semillas del todo). Además, el carácter neoplatónico del dialogo de Kircher quedó se manifiesto en la enérgica denuncia del atomismo en favor de la existencia de una fuerza omnipresente que coincide casi en todos los sentidos con el *Anima mundi* descrito por Bruno.

La noción de una materia cósmica preñada de vida vuelven a presentarse en las páginas del *Mundus Subterraneus* (1665-1667) cuyo estilo asemeja el raptus que llevó a Cicerón, Séneca, o Plinio a través de peregrinajes oníricos<sup>185</sup>, con la diferencia en que ésta vez nuestro Kircher es transportado al interior del globo terrestre. Esta obra continuó con el desarrollo de la noción *panspermia rerum*, la cual se presenta en la materia terrestre como la cualidad que permitió a Dios transformar el caos primordial en una compuesto fecundo formado por sal, sulfuro y mercurio<sup>186</sup>. Esta mezcla química fraguó gracias al calor y a los vapores, dando a luz a una infinidad de fenómenos descritos a través de juegos conceptuales en los que se alude a la palabra *Mundus*, con lo cula cimentó la continuidad entre sus cavilaciones y la escatología católica<sup>187</sup>.

Estas teorías tuvieron un punto de apoyo en los eventos relacionados al terremoto acaecido el 27 de Marzo de 1638, ocasión en que la actividad telúrica dio origen a fenómenos entre los que se cuentan un mar hirviente al rededor de la isla, grandes remolinos formados al rededor de la isla, columnas de humo y otros vapores fétidos eructados por la erupción del volcán Stromboli. Estos acontecimientos le llevaron a pensar que muchos eventos de la naturaleza son en realidad «milagros de la naturaleza subterránea», con lo cual animó a inspeccionar el cráter del volcán. En las palabras de Kircher el interior del volcán fue descrito como la enorme cámara de un laboratorio metalúrgico que sintetizó toda clase de metales, minerales, fluidos y vapores. El carácter orgánico esas galerías interiores asemejan quedó retratado como un *útero intraterreno* capaz de dar a luz a casi todos los elementos del mundo natural, y cuya actividad imperturbable podría explicar todos los accidentes

---

<sup>185</sup> Eduardo Sierra Valentí, *El Geocosmos de Kircher. Una cosmovisión científica del siglo XVII*. (Barcelona, Geo-Crítica nº 33-34, 1981)

<sup>186</sup> La mezcla trpartita de sal, azufre y mercurio corresponde a Paracelso, a quien cita a lo largo de la obra de una manera capciosa y dubitativa.

<sup>187</sup> Esto recuerda un pequeño manuscrito donde se leen los intentos de desplegar estos conceptos alrededor del libro del Génesis que enviado al Papa Alejandro VII, cuya redacción es contemporánea con las últimas correcciones del *Mundus Subterraneus*. Este tratado desarrolla la idea de *panspermia* como la habían comprendido los sacerdotes del antiguo Egipto. El texto finaliza con una exposición del simbolismo de la semilla universal figurado por el escarabajo haciendo rodar su bola de estiércol: «La figura del escarabajo con sus alas abiertas es tomada de las escuelas místicas egipcias, que lo llamaban el dios-sol... por la similitud y la analogía entre el trabajo del escarabajo y el trabajo del sol... Porque así como el escarabajo otorga vida y fertilidad a su bola mientras la hace rodar desde el Este hasta el Oeste infundiendo con la semilla, al igual que el dios-sol, orbitando el globo, le otorga vida y fertilidad por el significado por medio de la misma *panspermia rerum*, y se llena con toda clase de cosas.»

geológicos y meteorológicos como el fluir de las las nubes y las corrientes en los océanos. Además, el *útero terrestre* proporcionaba las condiciones necesarias para la generación de animales primarios como gusanos, larvas y serpientes creadas a partir de la mezcla de minerales. Esta verdadera industria geológica habría sido artífice de fósiles y osamentas y de otros animales cuya forma había sido grabadas en piedras, o, conservados íntegramente dentro de cristales de ámbar, lo cual fue descrito como una fuerza creadora que en algunas ocasiones llamó *formativa mineralis*. Todo esto indicaría que Athanasius señala que casi todos los más curiosos productos de la geología debes su existencia a la presencia de fuerza o *Arché*, definido aquí como un *espíritu petrificante*, el cual es el responsable del curioso aspecto de las concreciones minerales. La misma obra menciona el concepto de *aura seminalis* que se correspondería con el principio aristotélico de la generación espontánea y también con *vis plastica* explicada por Avicena y Alberto Magno. Así, las propiedades generativas de «la admirable estructura del globo terrestre»<sup>188</sup> originan los avatares del geocosmos descritos a través de una contemplación de los fenómenos naturales<sup>189</sup>. Bajo esta clave debemos leer las descripciones de los *frutos de la tierra*, es decir, las piedras preciosas y los metales procreados en el interior del *útero* terrestre, fabricados a través un arte análogo al proceso de purificación que utilizan los artesanos para destilar la materia bruta, lo cual desemboca en largo debate sobre la realidad de la destilación de los minerales a través de procesos alquímicos.

Las analogías no acabaron ahí: la inmensa red de conductos subterráneos y fosas provienen del lenguaje anatómico y refiere directamente a la fisiología del sistema circulatorio expuesto por William Harvey, lo cual es transformado por la retórica de Kircher en un argumento teológico; el Microcosmos, es decir, el cuerpo del hombre, y el Geocosmos, es decir, todo el completo terrestre, son sedes del verbo divino, lo cual también explica el motivo de su su existencia y la razón de su

---

<sup>188</sup> Athanasius Kircher. *Mundus Subterraneus*, (Roma, 1665), pp. 55

<sup>189</sup> Mark A. Waddell, “*The World, As It Might Be: Iconography and Probabilism in the Mundus subterraneus of Athanasius Kircher*,” (Centaurus 48, 2006) p.7

parentesco<sup>190</sup>. Historiadores como Sierra Valenti, y Joselyn Godwin coinciden en que el *Mundus Subterraneus* ofrece un singular desarrollo de la doctrina de correspondencias cósmicas, a tal punto que «se necesitaría de una revista entera para indicar todo lo que tiene de extraordinario esta obra»<sup>191</sup>, ya que son expresados a través de enrevesados nexos conceptuales, juegos alegóricos y emblemáticos que podrían aludir segundos sentidos inexpresados detrás de sus palabras. El mismo título de la obra constituye una alusión a un significado más amplio y metafórico, «ya que todos los temas tratados hacen referencia a alguna cosa o cualidad que se oculta bajo la superficie»<sup>192</sup>, lo cual podría relacionarse con el pitagorismo, especialmente en la idea de un fuego central que habita en el centro del mundo, junto con una infinitud de referencias alquímicas expuestas a través de paráfrasis a Paracelso<sup>193</sup>. Así, la alquimia también debe su existencia a la economía natural del geocosmos, la cual ahora es susceptible de ser imitada a través de técnicas siderúrgicas en los hornos existentes en el *Collegio Romano*.

También es posible detectar un cierto *probabilismo ciceroniano* cada vez más frecuente en la retórica jesuita, el cual es utilizado para desactivar el aparato crítico de sus detractores a través de una perorata que lleva hasta el límite de lo posible sus imágenes mentales, artificios retóricos y especulaciones sensualistas. Por ejemplo, en la *dedicatio* inicial dirigida al Papa Alejandro VII, nuestro Kircher clama por la iluminación piadosa para disipar las dificultades inherentes de la investigación, además de desarrollar el sentido alegórico de las nociones de Luz y Oscuridad, invocando una visión clarividente para poder despejar las tinieblas y abrir paso hasta el «templo

---

<sup>190</sup> Esta concepción orgánica del globo terrestre sostiene una deuda con el descubrimiento del sistema circulatorio hecho por el inglés William Harvey y su posterior confirmación llevada a cabo por René Descartes, quienes admitieron que en el interior del cuerpo humano se encuentra una profusa red de conductos que trasladan flujos sanguíneos desde la zona cordial a las otras todas regiones del cuerpo humano, con lo cual se traslada el alimento de la vida desde el centro cordial hasta las zonas periféricas del cuerpo, irrigando con la vida toda la carne de los hombres. Es de suponer que nuestro Kircher había estudiado algunas obras de fisiología interna que lo llevaron a comprender la importancia de las economías internas de los organismos vivos, lo cual podría haciendo noción que se traslada por asociación, al globo terrestre. Esto significa considerar que existe una analogía que existe entre Tierra y cuerpo del hombre, ambos están colmados de órganos *vivos* que intercambian sus fluidos y sus humores, y que cada uno de sus habitáculos y movimientos estaría relacionada con una potencia celeste. Esto lo dice Ignacio Gómez de Liaño en su obra *Athanasius Kircher; Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986) p.213 p.403. También Eduardo Sierra Valenti en *El Geocosmos de Kircher. Una cosmovisión científica del siglo XVII*. (Barcelona, Geo-Crítica n° 33-34, 1981), y por último Leandro Sequeiros en “*El Geocosmos de Athanasius Kircher: Una imagen organicista del mundo en las ciencias de la naturaleza del siglo XVII*,” (Madrid: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas 51, 2001)

<sup>191</sup> Joscelyn Godwin. *Athanasius Kircher: A Renaissance man and the quest for lost knowledge*, (Londres, Thames and Hudson, 1979), p.132

<sup>192</sup> Joscelyn Godwin. *Athanasius Kircher: A Renaissance man and the quest for lost knowledge*, (Londres, Thames and Hudson, 1979), p.133. También Ignacio Gómez de Liaño en su obra *Athanasius Kircher; Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986)

<sup>193</sup> Joscelyn Godwin. *Athanasius Kircher: A Renaissance man and the quest for lost knowledge*, (Londres, Thames and Hudson, 1979), p.134. Kircher se refiere capciosamente a la alquimia, sin concluir una decisión sobre la división clásica de la sustancia, es decir tierra, aire, agua y fuego, o la división ternaria paracelsiana de sal, azufre y mercurio.

oculto del Geocosmos» (*occulta Geocosmi sacraria*). En otra ocasión se refiriere al interior subterráneo como un mausoleo del cual ha podido extraer innumerables maravillas que testimonian la belleza de la creación divina, cuyas obras son alumbradas por la imagen triunfal de la iluminación, que es al mismo tiempo fe e instrumento para abrir paso a través de las sombras de los abismos para exhumar los objetos y las fuerzas portentosas que yacen en el útero terrestre.

Todo lo anterior pareciera desprenderse de una de las experiencias primarias de la espiritualidad jesuita, los Ejercicios Espirituales desarrollados por Ignacio de Loyola, y más específicamente, la constitución del lugar o *compositio loci*, que es un ejercicio de visualización mental en el cual se evocan lugares y situaciones teñidas con un alto grado de impresión sensorial. De manera más específica, los pasajes del *Mundus Subterraneus* recuerdan como los fieles visualizaron la experiencia del paso del alma a través del infierno vista a través de los cinco sentidos, es decir, sintiendo el calor abrazador, olisquear, los vapores y los azufres, la cavernosa iluminada por el fuego, también el hollín, la suciedad y la corrupción que inunda el ambiente, todo con la finalidad de hacer de la visualización un verdadero teatro de los sentidos.

Todo esto indicaría, en resumen, que las cuestiones que hemos mencionado y, sobre todo aquellas que los historiadores han sospechado en el tenor recóndito del título *Mundus Subterraneus*, dan cuenta de una forma de conocimiento expansiva y grandilocuente, que se despliega a través de un juego de conceptos y de imágenes equivalente a las ensoñaciones del arte barroco, pues, una revisión general de la obra de Kircher estaría incompleta si no hubiera lugar para considerar despliegue estético a través de grabados e ilustraciones y el sitio que ocupan en el edificio conceptual descrito por el padre Kircher<sup>194</sup>. Para afrontar esta labor debemos decir que la obra de Kircher traza una línea divergente del *empirismo sinóptico* de un Robert Hooke, Galileo o Johannes Kepler<sup>195</sup>, quienes utilizaron las herramientas de la gráfica artesanal para ilustrar las novedades evidentes de sus observaciones y descubrimientos. Por el contrario, nuestro jesuita parece haber comprendido que la eficacia gráfica de sus elucubraciones podían vehicular en la imaginación de los lectores los intrincados edificios teóricos creados por nuestro jesuita. Desarrollemos esta idea: el *Itinerarium extaticum* hace un despliegue de efectismo gráfico a través de una gran cantidad de láminas impresionantes, si, pero después de todo, descriptivas en lo que respecta a la apariencia

---

<sup>194</sup> Joscelyn Godwin. *Athanasius Kircher: A Renaissance man and the quest for lost knowledge*, (Londres, Thames and Hudson, 1979), pp 133. Godwin dice que «Hay que imaginar a sus admiradores utilizando el libro para instruir a sus hijos en las maravillas ocultas del globo ¡y cómo debieron quedar grabadas en su memoria las imágenes de estas maravillosas láminas!». Por su parte, Gómez de Liaño dedica un voluminoso compendio muy acabado en cuyas páginas analizó toda la iconología y la emblemática que ilustraron sus conceptos y teorías.

<sup>195</sup> Con sus deslumbrantes descripciones de insectos y microbios que enriquecen las descripciones verbales de su *Microphigia* (Londres: 1665).

material del cosmos. En cambio, la fantasía de las ilustraciones incluidas en el *Mundus Subterraneus* no podrían ser consideradas según un tenor descriptivo en el sentido empírico del término; sino como recursos iconomórficos con los cuales conducir al lector a través de complejos parajes que lo lleven a un estado de contemplación. En efecto, estas imágenes habrían sido diseñadas en las salas de edición con el objetivo específico ofrecer una original manera de llevarlo a través de la industria geocósmica poblada de toda clase de maravillas de la naturaleza, lo cual a la postre tendió a difuminar la diferencia entre la ilustración científica y sus caprichos iconográficos<sup>196</sup>.

En todos los casos, la retórica sensualista del padre Kircher conjugadas el imponente repertorio iconográfico presente en su obra crea un complejo estético capaz de rivalizar en detalle y complejidad con los sistemas propuestos por sus contemporáneos, de lo que podemos concluir que los peregrinajes extáticos (ya sean a través del cosmos o de las cavidades intraterrenas) aún revestidos con los ropajes alegóricos de los antiguos, constituyen una de las tentativas más originales ideadas para recrear una experiencia religiosa a través de una navegación por las imágenes mentales que se alejan de lo facto, y que articula al rededor de algunas cualidades espirituales que serán cuestionables para el catolicismo, inaceptables por el luteranismo, y del todo incompatibles con el paradigma cartesiano.

---

<sup>196</sup> Mark A. Waddell, “*The World, As It Might Be: Iconography and Probabilism in the Mundus subterraneus of Athanasius Kircher*,” (Centaurus 48, 2006) p.7



## § 2.7. La visión de la historia del hombre y la lengua jeroglífica

La afición de Athanasius por el pasado nos traslada a su juventud, en las tardes en la biblioteca de Speyer, cuando cae en las manos algunas enciclopedias dedicadas a los monumentos y de obeliscos que habían sido traídos desde Egipto a Europa. Sus páginas contaban con innumerables ilustraciones y descripciones, y explicaban cómo éstos habían caído en la ruina con el paso de los siglos, lo cual amenazaba el perder para siempre el tesoro de sabiduría que ellos representaban. De todas estas obras, sin duda la que produjo un impacto más hondo en el joven Athanasius debió ser el *Thesaurus* de Herwart von Hohenburg. «Desde ese momento nunca más he podido alejar mi mente de los deseos de penetrar en el secreto de esas figuras» señala Kircher en su autobiografía<sup>197</sup>. A partir de ese momento el joven Athanasius comenzó a demostrar una actitud distinta del tono general de las opiniones de la época, para las cuales los jeroglíficos que adornaron las caras de los monumentos tenían un carácter puramente ornamental, desprovistos de contenido y carentes de sentido textual. Muy por el contrario, nuestro jesuita vislumbró en esos grabados una fuente de sabiduría que podría revelarse a quién se adentrase en los secretos de los antiguos sacerdotes, quienes habían sido destinatarios de un corpus de conocimientos desconocidos por los hombres desde milenios. Dentro de este marco, el estudio acucioso de los símbolos podría revelar los principios de una religión originaria que había sido fuente de inspiración para los rituales presentes en la fe cristiana. En efecto, nuestro jesuita era un convencido de que la profundización en los misterios de los grabados podría revelar, sin duda alguna, que la institución de los sacramentos de iglesia podrían encontrarse antes de la era cristiana, y por lo tanto, constituir una forma de religión más fidedigna. El estudio de los jeroglíficos podría abrir las puertas a las tradiciones y rituales propios de la religión adámica, es decir, a una antigua y auténtica fe<sup>198</sup>. Al igual que muchas otras mentes de la época, Athanasius intuyó que los significados de estos pictogramas se habían diseminado en las crónicas de autores antiguos latinos, griegos y en las obras escritas en Oriente, lo cual a ayudó a divulgar el furor egiptológico que creció con el paso del los años y alcanzó el apogeo con la restauración de muchos obeliscos gracias a las instrucciones del Papa Sixto V.

Esta concepción fue revelada a nuestro Kircher a través de la obra de Giovanni Pico della Mirandola, quien profesaba que los antiguos sacerdotes consideraban que aquellos profundos

---

<sup>197</sup> John Glassie, *A man of misconception. The life of an eccentric in a age of changes* (Toronto: Penguin Group, 2012) p.65

<sup>198</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986) p.213



misterios no debían estar abiertos para todos los hombres, y por ello que aquellas verdades inconfesables habían sido transfiguradas en el alfabeto simbólico, lo cual, pudieron transcribir sus conocimientos más sagrados y preservarlos a través de eones en los muros de las construcciones megalíticas de la antigüedad. Esta doctrina consideraba que los jeroglíficos habían sido grabados en los monumentos por instrucción de Hermes Trismegisto, cuya sabiduría había codificado un alfabeto sapiencial que sólo podría abrir sus secretos a aquellos hombres verdaderamente sabios, cuyo saber había sido pronunciado por primera vez los tiempos de Adán, y gracias a las instrucciones de Trismegisto habían podido sobrevivir a cataclismos naturales como el diluvio universal y mantenerse a salvo de la barbarie que acabó dominando a la humanidad después de la confusión de las lenguas en Babilonia.

Todo lo anterior motivó al padre Kircher a dedicar una cantidad considerable de sus obras a crear puentes entre la teología católica y la mística, como lo es, por ejemplo, *Obeliscus Pamphilius* publicado en Roma en el 1650, obra publicada para celebrar la restauración de un antiguo obelisco traído desde Egipto por el Emperador Domiciano, el cual fue a coronar la Piazza Navona en el año 1651. Kircher considera que sus diplomas en lenguas hebrea, árabe, aramea, y sus conocimientos del copto, le abrieron las puertas a interpretar las inscripciones que cubren los muros del monolito.

Según Athanasius, la concepción lingüística de los antiguos habitantes de la rivera del Nilo se traduce en una demarcación sociológica, pues estos hombres distinguían una relación directa entre las distintas formas de comunicación verbal o escrita y el contexto en el cual se utilizaba un determinada técnica. Además, cada forma de comunicación pertenecía a un estrato sociales, que a su vez respetaban las normas de utilización de distintos modos de expresión que dependen de aquellas cosas que se querían comunicar. Desarrollemos esta idea: la lengua de los egipcios, para nuestro Athanasius, estaba concebida según una sistema trino. En una primera categoría, encontramos una lengua vulgar, con la cual los hombres pudieron hablar de las vicisitudes del tiempo presente. En esta categoría se ubica encontramos un sistema de escritura de carácter fonético, cuya utilidad es eminentemente práctica está al servicio del vulgo y de las necesidades domésticas del día a día. Este estrato lingüístico primario consideró las cuestiones relativas a la legislación y los sucesos históricos y su datación en los papiros, además consideró la una lengua hablada, útil para expresar las vicisitudes del tiempo presente. Una segunda categoría inicia con el vocabulario utilizado por los sacerdotes para explicar las cuestiones sagradas como la mitología y religión. Por sobre estas dos modos de habla se ubican los caracteres jeroglíficos, los cuales están reservados exclusivamente para su utilización en contexto litúrgico, y se utilizan para representar aquellas verdades profundas, que ubican su sentido allí donde las palabras no pueden acceder.

Como hemos dicho, esta reserva lingüística clasifica a los hombres según el grado de su iniciación: en el sector más bajo están los hombres comunes, que hablan por «imitación», que conforman un vulgo que se limita a padecer y alabar las fuerzas del universo. Por encima de ellos se ubican los hombres cultivados, que conocen el sentido nominal de los nombres y de las figuras religiosas, y administran la fe del pueblo. Por encima de todos se ubican los sacerdotes, verdaderamente sabios, cuyas mentes están más cerca de la iluminación, y que comunican sus visiones por medio tropos. Es en este tercer estamento donde se encuentran los hombres que reservan para sí los jeroglíficos, utilizados para cifrar ante el vulgo para la expresión de las verdades superiores, y en nada se parece al uso nominal de los sistemas de escritura modernos<sup>199</sup>. Esto quiere decir que los jeroglíficos no constituirían una lengua *al uso*, y que para interpretarles no bastaría encontrar la coherencia con alguna otra lengua conocida, ya que estos símbolos expresarían conceptos difícilmente accesibles para la doxa vulgar.

Por estos motivos Athanasius se aproxima a los jeroglíficos a través del dominio de las lenguas del Oriente medio, y, por otra parte, gracias a una técnica inspirada en la *anamnesis plotiniana* que recuerda las rutinas descritas por Jámbico de Calcis, es decir, arroja una interpretación en la cual los iconos grabados en las caras del obelisco no pueden sino constituir una alabanza a la Divina Sabiduría simbolizada a través de las figuras Isis y Minerva, que son a su vez, el reflejo especular de la Virgen María. Leamos la interpretación las inscripciones presentes en uno de los obeliscos descritos en *Oedipus aegyptiacus* (1652 -1655):

---

<sup>199</sup> Según Ignacio Gómez de Liaño: «a diferencia de los griegos o latinos, no dan a entender su sentido latente por el contexto de las letras, sino que bajo ellos se esconde un cierto concepto ideal. (...) La literatura jeroglífica no se compone de letras alfabéticas, sílabas y períodos, como ocurre en las demás lenguas, ...ni ha de leerse literalmente de la manera acostumbrada, sino antes bien con un concepto simbólico e ideal». Más en *Athanasius Kircher (1602-1680), Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986), p.216. Además, Gómez de Liaño cita el *Prodromus coptus sive aegyptiacus* (1636) donde señala que los jeroglíficos «son ciertamente una escritura, pero no una escritura compuesta de determinadas letras, palabras y partes de la oración, de las que generalmente nosotros nos servimos. Los jeroglíficos son una escritura mucho más excelente, sublime y próxima a las abstracciones, la cual, por un cierto encadenamiento ingenioso de símbolos, o su equivalente, propone de un solo golpe a la inteligencia del sabio un razonamiento complejo, elevadas nociones, o algún insigne misterio escondido en el seno de la Naturaleza o de la Divinidad». Para mayor profundidad dirigimos al lector a la obra de Gómez de Liaño llamada *El idioma de la imaginación. Ensayos sobre la memoria, la imaginación y el tiempo*. (Madrid: Tecnos, 2012) p.359. Por otra parte Esta clave misteriosa es ofrecida al lector en el frontispicio *Obeliscus Pamphilius*, cuya escena lámina en la cual coexisten tanto la iluminada imagen de la *Philomatia* a la que Hermes explica todos los misterios como el inquietante gesto de Harpócrates que aleja a los profanos. Así lo comenta Valerio Rivosecchi en su obra *Esotismo in Roma Barocca. Studi sul Padre Kircher*, (Rome: Bulzoni, 1982) p.57

*«Hemphta, el supremo espíritu y arquetipo  
infunde su virtud y dones  
en el alma del mundo sidéreo, es decir,  
el espíritu solar a él sometido,  
de ahí viene el movimiento vital  
al mundo material o elemental,  
y abundancia de todas las cosas y variedad  
de especies surge.*

*Desde la fructificación del cuenco de Osiris  
en el que, captado por alguna simpatía maravillosa,  
fluye sin cesar;  
fuerte en poder oculto en su yo doble.  
Gnenosiris que todo lo ve, guardián de los sagrados  
canales que son la naturaleza húmeda  
en la que consiste la vida de todas las cosas.*

*El buen demonio Ofonio para obtener  
cuyos favores y la propagación de la vida esta tablilla sagrada  
está consagrada; por su benevolencia y con  
la asistencia del húmedo Agatodemon  
del divino Osiris, las siete torres de los  
cielos (la fortaleza de los planetas) son  
protegidos de todo daño.  
Por tanto, la imagen del mismo ha de ser  
mostrada en torno (circumferenda) a este fin  
en sacrificios y ceremonias.*

*La mano izquierda de la Naturaleza o la fuente  
de Hécate, o la circulación (vetiginens) que es  
el aliento de la Naturaleza, ha de ser evocada  
mediante sacrificios.  
Atraído por los cuales el demonio Polimorfo  
derrama la generosa variedad de las cosas  
en el cuádruple mundo.*

*Las engañosas tretas de Tifón quedan frustradas  
de ahí que la Dichosa vida de las cosas sea  
conservada, para lo cual porta los siguientes  
pentáculos o amuletos, ya que sobre sus bases  
místicas están contruidos.  
Pues son poderosos para obtener*

*todas las cosas buenas de una vida deleitosa.»*<sup>200</sup>

En síntesis: la escatología de los egipcios ha sido transfigurada para nuestro Kircher a través de un séquito de seres numinosos, en cuyo grado superior se ubica la Suma Deidad de por *Hemptha triforme*, *Numen*, *omnium moderator*, desde el cual se despliegan las dimensiones del mundo creado, es decir, el *Mundus idealis*, y por debajo de él el *Mundus stelarum*, el cual engloba el sistema de las deidades planetarias, en el cual Saturno, Jupiter, Venus, Marte, Mercurio, el Sol y la Luna. Debajo del sistema planetario tiene lugar el mundo elemental, al cual se da correspondencia con las cuatro divinidades de la religión egipcia.

La fantasía comprometida en la interpretación del alfabeto egipcio es un hecho que ha capturado la atención de muchos investigadores, entre los cuales cabe citar a Umberto Eco, quién hace una comparación entre las interpretaciones realizadas por nuestro jesuita con las conclusiones elaboradas por Champollion años más tarde<sup>201</sup>. En efecto, la *anamnesis* utilizada para penetrar la oscuridad de las efigies también quedó reflejada en la descripción de una misteriosa divinidad llamada *Mophtha* representada por un león, la cual fue objeto de una exégesis que constó de numerosas páginas, mientras que Champollion, por su parte, había señalado que la figura del león tiene un carácter fonético, y quiere indicar el sonido de la letra *L*<sup>202</sup>. Al igual que lo señalado por

---

<sup>200</sup> Este fragmento corresponde a la obra *Oedipus aegyptiacus* (1652 -1655) citado por Gómez de Liaño en *Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986) p.235

<sup>201</sup> Las imágenes presentes en un cartucho numeradas del 20 al 24 son interpretadas por nuestro Kircher de la siguiente manera: «el que origina toda fecundidad y vegetación es Osiris, cuyo poder generador lleva del cielo a su reino el Sagrado Mophtha». Por otra parte, las mismas imágenes fueron descifradas por Champollion, y precisamente sobre la base de los diseños de Kircher<sup>188</sup> describen lo siguiente: «AOTKHITA [es decir, Autócrata, emperador] hijo del sol y soberano de las coronas KHIIIIE TMHTENE EBETE [César Domiciano Augusto]». Umberto Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, (Barcelona, Crítica, 2016)

<sup>202</sup> La misma obra de Umberto Eco, describe la creatividad de Kircher cuando expuso sin tapujos a todos los lectores de su *Oedipus* en la dedicatoria al emperador Fernando III con que se inicia el libro tercero. El texto corresponde a lo siguiente: «Expongo ante tus ojos, oh Secretísimo César, el polimorfo reino del Morfeo Jeroglífico: me refiero a un teatro organizado en una inmensa variedad de monstruos, y no desnudos monstruos de la naturaleza, sino tan adornado de Quimeras enigmáticas de antiquísima sabiduría que confío que los ingenios sagaces puedan hallar en él desmesurados tesoros de sabiduría, no sin ventaja para las letras. Aquí el Perro de Bubastis, el León Saitico, el Chivo Mendesio, el Cocodrilo terrorífico por sus horrendas fauces abiertas descubren los ocultos significados de la divinidad, de la naturaleza, del espíritu de la Antigua Sabiduría, bajo el oscuro juego de las imágenes. Aquí los sedientos Dipsodas, los Áspides ponzoñosos, los astutos Icnemones, los crueles Hipopótamos, los monstruosos Dragones, el sapo de hinchado vientre, la babosa de torcido caparazón, el gusano hirsuto e innumerables espectros muestran la miserable cadena ordenada que se despliega en los sagrarios de la naturaleza. Se presentan aquí mil exóticas especies de cosas transformadas por metamorfosis en muchas otras imágenes, convertidas en figuras humanas y reconvertidas de nuevo en sí mismas en mutua unión, la fiereza con la humanidad, y ésta con la artificiosa divinidad; y, finalmente, la divinidad que, por hablar como Porfirio, se desliza por todo el universo, maquina una monstruosa unión con todos los entes; donde ahora, sublime por su rostro abigarrado, elevando su testa canina, se descubren el Cinocéfalo, y el torpe Ibis, y el Gavilán envuelto en una máscara rostrada... y donde seduciendo con virginal aspecto, bajo la cubierta del Escarabajo, se oculta el aguijón del Escorpión... [esto y otras cosas, detallado en cuatro páginas] en este pantomorfo teatro de la Naturaleza contemplamos, desplegado ante nuestros ojos, bajo el velo alegórico de un significado oculto».

Fabri de Peiresc, la mayor parte de las críticas de sus contemporáneos se dirigieron al método de *adivinación* utilizado para realizar la interpretación, juzgado de excesivamente fantasiosa y manifiesto en su intención de asimilar los enigmas egipcios a las concepciones del dogma católico. Sin embargo, la confianza comprometida en que la revelación se presentará a través de imágenes mentales fue tal que prefirió ignorar la hipótesis de Isaac Casaubon, quien había postulado que el conjunto de obras reunidas bajo el *Corpus Hermeticum* no podía remontarse más allá de los primeros siglos de la era vulgar<sup>203</sup>, y que los principios expuestos ahí en nada podrían ayudar a desvelar los misterios de los antiguos.

Kircher, por su parte, aprovechó la oportunidad abierta por estas objeciones para explicar que su interpretación de la escritura jeroglífica se corresponde con las tradiciones de los sacerdotes de la biblioteca de Alejandría, y que, según sus enseñanzas, la escritura jeroglífica había sido entregada a los hombres desde el inicio de los tiempos, y por lo tanto, esas verdades se habían grabado en lo más profundo de la matriz del saber del hombre, y por lo tanto, una mente ejercitada en las rutinas podría extraer desde su interior aquellos significados.

Para Kircher los jeroglíficos «fueron extraídos de todas las clases de cosas en el mundo; sus virtudes y eficacia procedían de su conexión admirable y oculta con las causas supramundanas»<sup>204</sup>, y nada tienen que ver con la engañosas de Tifón, sino que son los verdaderos «pentáculos o amuletos», que forman parte de las esferas superiores del cosmos, y por eso instrumentos «poderosos para obtener todas las cosas buenas de una vida deleitosa»<sup>205</sup>. A este respecto podemos citar *Oedipus Aegicius* (1652 - 1655) donde es posible leer una «compleja argumentación sobre la

---

<sup>203</sup> Umberto Eco señala que es prácticamente imposible que nuestro Kircher no haya tenido noticias de las opiniones de Cassaubon, y que el prefirió permanecer fiel a sus presupuestos herméticos, y junto con ello, mantuvo su mentada afición por lo extraordinario y lo prodigioso.

<sup>204</sup> Ignacio Gomez de Liano, *Athanasius Kircher (1602-1680), Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*. (Madrid: Siruela, 1986), p.216. Es curioso que g de Liaño escoja la palabra talismán para definir el cosmos de Kircher, justamente al explicar un tratado de el que habla de las cadenas, pero que no hay nada ni mágico ni divino en la materia del mundo. Talismán es confección, pero confección hacia arriba, y no únicamente contemplativa, sino que activa (Garin y Kristeller para definir el Renacimiento, es magia). Y sobre todo, que es un tratado de las relaciones a la manera de la porta, pero aséptico.

<sup>205</sup> José Emilio Burucúa, “Escrituras y experiencia en la cultura jesuita barroca,” en *La curiosidad infinita de Athanasius Kircher: una lectura a sus libros encontrados en la Biblioteca Nacional de Chile*, ed. Constanza Acuña, (Santiago: Editorial Ocho libros, 2012), p.45

necesidad de procurarse la benevolencia del divino Osiris y del Nilo mediante ceremonias sagradas que activen la Cadena de los Genios, vinculada a los signos del Zodíaco»<sup>206</sup>.

Todo esto señala una importancia capital para nuestra investigación, pues, esos sacerdotes crearon este sistema de escritura procurando que estos símbolos «tuviesen la mayor analogía, semejanza y propiedad respecto de las cadenas mundanas de los genios. Y juzgaban que los símbolos eran más eficaces cuanto mayor era su similitud con el Numen director de cada una de tales cadenas»<sup>207</sup>, lo que quiere decir, en el fondo, que los jeroglíficos ostentan lugar análogo al que ocupan los dígitos y los talismanes en nuestra *Arithmologia*, lo cual les convierte en los más evidentes vestigios de los vínculos entre el mundo material la región noética. En este sentido, los dígitos, jeroglíficos y proporciones musicales pueden producir magia<sup>208</sup> gracias a que ellos son garantes de la reciprocidad en el cosmos. Con todo lo anterior, tenemos que aceptar que la interpretación esotérica del simbolismo egipcio convierte a los grabados en *dispositivos alucinatorios* por medio de los cuales «se puede hacer que confluyan todas las interpretaciones posibles»<sup>209</sup>, y a su vez, «permitía a Kircher discutir una infinidad de temas candentes, desde la astrología hasta la alquimia y la magia, con la posibilidad de atribuir todas estas ideas a una tradición inmemorial, en la que Kircher hallaba al mismo tiempo las prefiguraciones del cristianismo»<sup>210</sup>.

---

<sup>206</sup> Umberto Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, (Barcelona, Crítica, 2016), p.112. En cambio, los egiptólogos posteriores que adoptaron el método del francés, hoy en día leen simplemente el nombre del faraón Apries. Además: «Los símbolos, que “no significan sino la armonía del mundo o bien la cadena que conecta a los entes inferiores con los superiores”, son las figuras que consideramos a continuación: un halcón en lo alto con dos cetos indica la naturaleza o la fuerza celeste que ejerce su doble potencia sobre los seres inferiores y superiores; la pirámide sobre la que se apoya señala su carácter ígneo y penetrante; el esquema del agua en dos líneas sinuosas y la paloma debajo de él significan los dos principios, aire y agua que, según los egipcios, son la materia de todas las cosas. El cubo en el dibujo inferior de la serie representa la tierra a cuyas criaturas los dos cetos del halcón comunican la virtud celestial. Las siete cuerdas de la lira en medio del jeroglífico indican “el concierto admirable del mundo en el que se unen los entes superiores e inferiores»<sup>194</sup>. Una interpretación similar explica el sentido oculto detrás de una figura compuesta por un recipiente de medicamentos en forma de escarabajo, cuyo significado fue atribuido a «una descripción rigurosa de las propiedades y los agentes sanadores que han de acompañar la administración de la medicina. Tras identificar cada una de las figuras de la imagen desplegada, Athanasius explica de qué manera el hombre de cuatro alas designa la inteligencia solar y prescribe, por lo tanto, que el enfermo del caso habrá de nutrirse con alimentos naturales generados por la fuerza del Sol, especialmente con el trigo, que es el hijo predilecto del astro en las campañas». José Emilio Burucúa, “*Escrituras y experiencia en la cultura jesuita barroca,*” en *La curiosidad infinita de Athanasius Kircher: una lectura a sus libros encontrados en la Biblioteca Nacional de Chile*, ed. Constanza Acuña, (Santiago: Editorial Ocholibros, 2012), p.45

<sup>207</sup> José Emilio Burucúa, “*Escrituras y experiencia en la cultura jesuita barroca,*” en *La curiosidad infinita de Athanasius Kircher: una lectura a sus libros encontrados en la Biblioteca Nacional de Chile*, ed. Constanza Acuña, (Santiago: Editorial Ocholibros, 2012), p.48

<sup>208</sup> El concepto taumaturgia lo utilizamos aquí en el sentido jamblicano descrito en el *De mysteriis Aegyptiorum*, obra en la cual. Este ideario tiene su origen en el horizonte cultural constituido en su mayor parte por las concepciones paganas del neoplatonismo, que explica que sus principales luminarias, como lo son Pitágoras o Platón, habían sido inducidos en aquellos misterios.

<sup>209</sup> Valerio Rivosecchi, *Esotismo in Roma Barocca. Studi sul Padre Kircher*, (Rome: Bulzoni, 1982) p.52

<sup>210</sup> Umberto Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, (Barcelona, Crítica, 2016)

Es cierto que la anamnesis jeroglífica derivó en una serie de desciframientos que hoy en día harían sonreír a los egiptólogos<sup>211</sup>, pero a pesar de todas sus deficiencias, nuestro Kircher

«se convierte en el padre de la egiptología, del mismo modo que Tolomeo se convirtió en el padre de la astronomía, a pesar de que la hipótesis ptolemaica era errónea, porque mientras intenta que le cuadre una hipótesis equivocada Kircher va acumulando material de observación, transcribe documentos y atrae la atención del mundo científico sobre el objeto jeroglífico».<sup>212</sup>

La enorme empresa construida por Kircher al rededor de estos glifos podría comprenderse como la necesidad de instituir por fin una lengua filosófica que vaya acompañada de un sistema de escritura universalmente válido, que fue una cuestión que también ocupó las mentes de René Descartes, Francis Bacon y Gottfried Wilhelm Leibniz. Descartes sobre estos asuntos se pronunció de la siguiente manera:

«Si alguien llegase a explicar bien —dice Descartes— cuáles son las ideas que están en la imaginación de los hombres, de las cuales se compone todo cuanto piensan, y si esto fuese aceptado por todo el mundo, me atrevería a esperar en seguida una lengua universal harto fácil de aprender, pronunciar y escribir, y, lo que es mas importante de todo, que ayudaría al juicio, ya que le representaría tan distintamente todas las cosas, que le sería imposible equivocarse».<sup>213</sup>

---

<sup>211</sup> Umberto Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, (Barcelona, Crítica, 2016)

<sup>212</sup> Umberto Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, (Barcelona, Crítica, 2016)

<sup>213</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *El idioma de la imaginación. Ensayos sobre la memoria, la imaginación y el tiempo*. (Madrid, Tecnos, 2012) p.365

Por estos motivos tenemos que soslayar que nuestro Kircher haya ofrecido una transcripción etimológicamente errónea, la *hieroglyphica* de Kircher se corresponden mejor con la idea de un *dispositivo alucinatorio*, según Eco, *talismanes*, o *imágenes agentes* para Gomez de Liaño<sup>214</sup>. En efecto, la escritura jeroglífica corresponde con un «sistema de escritura simbólica pura, presenta rasgos centrales de lo que la cultura europea del Renacimiento y del Barroco entendía por *arte de la memoria*»<sup>215</sup>, haciendo de las figuras verdaderos vehículos para la mente.

Esto quiere decir que los símbolos son lugares de encuentro, un verdadero espacio donde pueden reunirse bajo un mismo signo los hombres del pasado con los hombres del presente. Esta concepción da un paso más allá del mentado componente hermético-religioso presente en el aparato ideológico que Kircher, y quiere decir que el mito de Osiris podría interpretarse como una alegoría de la búsqueda de una referencia en un mundo convulsionado tras la finalización de la guerra de los Treinta Años<sup>216</sup>. Así, Kircher ofrece el signo de una divinidad antigua, poderosa y solar, llena de misticismo para una cultura que ha padecido el desgaste de sus valores, encontrando en el mito de la resurrección de Osiris una nueva imagen que sirva de guía en la oscuridad, símbolo del despertar de una nueva forma de espiritualidad.

---

<sup>214</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *El círculo de la sabiduría I: Diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo* (Madrid, Siruela, 1998) p.491. El concepto de *imagen agente* también es un concepto mencionado por Corrado Bologna para explicar los instrumentos iconomórficos utilizados en la renovación espiritual, la cual se efectúa a través de una articulación de imágenes y significados que la tradición ha definido como un *Arte de la memoria*. En otra ocasión Bologna se refiere a ciertas «imágenes agentes de la tradición magico-platónica» (pp. 92), y con esto señala a Marsilio Ficino como el renovador de una tradición de nuevos *talismanes interiores* en cuyo ejercicio destacaron Giordano Bruno y los *compositio loci* de San Ignacio. Para mayor profundidad sobre estos asuntos recomendamos al lector la obra Corrado Bologna llamada *El teatro de la mente. De Giulio Camillo a Aby Warburg*, (Madrid: Siruela, 2017).

<sup>215</sup> José Emilio Burucúa, “*Escrituras y experiencia en la cultura jesuita barroca,*” en *La curiosidad infinita de Athanasius Kircher: una lectura a sus libros encontrados en la Biblioteca Nacional de Chile*, ed. Constanza Acuña, (Santiago: Editorial Ocholibros, 2012), p.43. La cita concluye con una mención a pie de página especificando como fuente a *El arte de la memoria* de la investigadora Frances Yates.

<sup>216</sup> Valerio Rivosecchi, *Esotismo in Roma Barocca. Studi sul Padre Kircher*, (Rome: Bulzoni, 1982), p.114. Rivosecchi distingue este importante aspecto socio-político de la ideología de Kircher, en la cual distingue en el mito de Osiris el signo de una divinidad antigua, poderosa y solar, cuya imagen es propuesta como una promesa de estabilidad en un mundo convulsionado por el debate político y religioso que atravesó Europa en la primera mitad del siglo XVII.





### 3. La recepción de la *Arithmologia*

Las lecturas de la *Arithmologia* han sido realizadas a través del prisma neopitagórico, lo cual no ha reportado novedades importantes al perfil que Athanasius ha legado para la historia, lo que quiere decir, que las escasas referencias a esta obra no se desmarcan del precepto que ha ubicado a Kircher en una posición paradójica respecto de la doxa oficial del catolicismo. Este ha sido el cedazo a través del cual se han llevado a cabo las lecturas de la *Arithmologia*, las cuales han sido realizadas para confirmar las trazas herméticas diluidas en el humus ideológico de nuestro jesuita, y así poder ubicarle con certidumbre dentro de los márgenes del linaje de Mercurio.

Por nuestra parte consideramos de sumo valor los esfuerzos realizados por quienes que han puesto en relación la *Arithmologia* con el furor hermético de Renacimiento, y especialmente, las diversas maneras distintas en que se impregnó en el imaginario de los hombres en el siglo XVII<sup>217</sup>, no obstante, estamos convencidos de que la obra tiene un alcance cultural más amplio que el descrito por los aspectos cualitativos de la aritmética. Por estos motivos, creemos que la forma en que ha sido introducida la figura de Athanasius Kircher a través de la edición castellana de la *Arithmologia* no registra la complejidad de los problemas escatológicos y religiosos introducidos por el hermetismo renacentista en el seno de la sociedad europea a partir de siglo XV. Por esos motivos apostamos por la existencia hay otros materiales teóricos presentes en la *Arithmologia* que obliga a conjugar con las concepciones *timeanas*, con la jerarquía celestial alejandrina del Areopagita, o la mística numerológica de Boecio y el cardenal de Cusa. Además, esto exige considerar la arremetida iconoclasta manifiesta por Marine Mersenne, el poder mágico de los alfabetos descritos por Cornelius Agripa, y por último, con las recetas homeopáticas que G.B. Della Porta descubrió a través de la concepción sobre la continuidad neumática del cosmos. Además, estas cuestiones deben considerarse dentro del marco del contacto entre la cultura musulmana y Europa en la península ibérica, en especial a partir de la segunda mitad de la era medieval.

Dicho lo anterior, entraremos en la descripción de los elementos teóricos presentes en la *Arithmologia* de la mano de Ignacio Gómez de Liaño, quien describe la mentalidad del padre Kircher en una analogía a una figura poliédrica, es decir, similar a un lugar de convergencia de corrientes filosóficas entre las que destacan la mística intelectual platónica, el materialismo aristotélico y los ardores sapienciales de Hermes Trismegistos y los tanteos científicos de la

---

<sup>217</sup> En este capítulo: Gómez de Liaño, Alfredo Aracil, Hector Noé Garza, y Dino Pastine

magia<sup>218</sup>. En esta conjunción de tradiciones se traduce en un «pensamiento sistemático y omnicomprendido» capaz de crear los anclajes que aseguren una continuidad entre las luces de la fe y las reflexiones de la razón, dando a luz al eclecticismo teórico que hace retornar sobre la pregunta: ¿cuál es la filosofía, el sistema filosófico de Kircher?<sup>219</sup>. Como hemos dicho, la presentación de Gómez de Liaño es consecuente con el perfil heteróclito que habíamos revisado en el apartado anterior, pero que esta vez presentaremos como el pórtico a nuestra lectura de la *Arithmologia*.

Primeramente tenemos que considerar un elemento propagandístico utilizado por algunos exponentes de la tradición jesuita alemana que fue bebida del feraz despertar de la mística Rosa-Cruz, movimiento que reviste su doctrina con los resplandores de la retórica emblemática del hermetismo<sup>220</sup>. Es este contenido, el padre Kircher podría haber estado familiarizado ya desde su juventud con la magia astral de John Dee<sup>221</sup>, lo que en su edad madura le consiguió la atención de Rodolfo II y la oferta de patronazgo como astrónomo de la corte de Praga. Gómez de Liaño tampoco duda en asociar al padre Athanasius con el lulismo del rey católico Felipe II, lo cual ubica a Kircher en una posición en la cual pudo dedicarse a la divulgación indirecta de los textos manifiestos Rosa-Cruz, lo cual es una hipótesis que estaría respaldada por camaradería con la mayoría de los ocultistas de la época. Por otra parte, no podemos pasar por alto la hipótesis que señala el uso propagandístico del aparato conceptual rosacruciano fue utilizado para vehicular su concepción católica en territorio protestante<sup>222</sup> en medio de la debacle político de la guerra de los treinta años. En cualquiera de los casos, lo mencionado constituye una demostración fehaciente de

---

<sup>218</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986) p.14

<sup>219</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986) p.14

<sup>220</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986). La página nº16 señala: «Kircher no pertenece sólo a la corriente del hermetismo renacentista, sino que es menester encuadrarlo dentro del mundo alemán en los primeros tres decenios del siglo XVII». También Frances Yates, *El Iluminismo Rosacruz*, (Madrid: Siruela, 2008)

<sup>221</sup> Frances Yates destaca las similitudes entre Dee y Kircher, y la filiación de sus ideas con el complejo de autores hermetistas del Renacimiento. Para mayor profundidad dirigimos al lector a las obras: Frances Yates, *El Iluminismo Rosacruz*, (Madrid: Siruela, 2008); y Frances Yates, *Lulio y Bruno. Ensayos reunidos*, (México DF: Fondo de cultura económica, 1996)

<sup>222</sup> Gómez de Liaño recuerda que esta estrategia se parte del programa misionero, y consistió en crear puntos de continuidad en las imágenes religiosas de los indígenas para instalar el dogma católico.

la atracción de Kircher hacia temáticas limítrofes y heterodoxas para el catolicismo<sup>223</sup>. Esto produjo un enriquecimiento del programa retórico jesuítico gracias a la adopción de nuevos instrumentos de propaganda:

«a los superiores de la Compañía no podía por menos de halagarles que un distinguido miembro alemán de su Orden, perfectamente identificado con los usos y fines de la misma, fuese también una de las cabezas más notables dentro del campo del hermetismo y la magia renacentistas, que se había tendido a confundir con la política anticatólica de ciertos importantes grupos intelectuales y radicales del protestantismo. Kircher era, pues, el testimonio de que la Contrarreforma le ganaba a la Reforma una importante batalla dentro del inquietante campo del ocultismo»<sup>224</sup>.

En la opinión de Gómez de Liaño, ahora los jesuitas

«podían presumir de contar entre los suyos al auténtico dueño de esa ciudad, que aparece en la extraordinaria obra de Comenius, El Laberinto del Mundo, en la que están representadas todas las ciencias, saberes y ocupaciones humanas, a la manera de los sistemas de memoria arquitectónica. Si bien es cierto que la enciclopédica *Ciudad de Comenius* es un laberinto, una Anti-utopía en la que, como en Gracián o Quevedo, las ciencias conducen a nada, las ocupaciones del hombre son inanes y todo su conocimiento es vano. Pero Kircher, ciertamente, no pensaba así. Se consideraba dueño de un bien trabado y comprensivo sistema filosófico, que a continuación expondremos tomando como base la parte VI de su *Arithmologia*»<sup>225</sup>.

---

<sup>223</sup> En efecto, pues es esta la manera en que consideraremos la pugna intelectual acaecida durante los años 1614 y 1615, durante los años que se difundieron los manifiestos de la Orden Rosa-Cruz, en cuyos propósitos figura manifiestamente un llamado a «contrarrestar la creciente influencia de la Orden de los jesuitas». Por otra parte, encontramos a los jesuitas respondiendo a la orden Rosacruz, esforzándose «de manera deliberada y bien planeada» en adoptar el simbolismo Rosacruz, a fin de recatolizar mediante los símbolos los territorios conquistados. Para mayor profundidad sobre estos asuntos dirigimos al lector a la obra de Gómez de Liaño que hemos citado: *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986) p.18

<sup>224</sup> Esta cuestión mencionada por Gomez de Liaño podría explicar el beneplácito que gozó la obra de Kircher, y la ausencia de objeciones de una obra que, si bien nunca se aleja de sus principios católicos, en algunas ocasiones llega hasta un peligroso límite de la doxología vaticana. Dedicamos un apartado especial para tratar cuestiones de esta índole.

<sup>225</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986) p.18

Dicho esto, procederemos ahora a apreciar de la manera de la *Arithmologia* pone al descubierto una pieza importante en el horizonte jesuítico de Athanasius a través de las cuestiones señaladas por sus lectores.

### § 3.1. Apuntes para una restauración de la religión hermético-egipcia: la raigambre cultural de Athanasius Kircher descrita por la *Arithmologia*

Este recorrido puede iniciar trece años antes de la publicación de la , en el 1652, que es el año que sale a la luz el *Oedypus aegyptiacus* (1652–54), descrita por Gómez de Liaño como la obra «intelectualmente más importante de toda su obra», y pieza fundamental para comprender algunas cuestiones esenciales que trataremos. La obra presenta numerosas citas del *Corpus hermeticum* según la traducción ya consagrada de Marsilio Ficino, a lo que Liaño comenta: «Tanta era su fe en estos escritos que prefirió ignorar los sólidos argumentos filológicos, estilísticos e históricos con los que Isaac Casaubon, en 1614, había rechazado la presunta antigüedad de los tratados herméticos»<sup>226</sup>. La omisión de las evidencias filológicas es entendida como la expresión de una imposibilidad de admitir la evidencia de ciertos argumentos materiales, lo cual se tradujo en una concepción de mundo como un conjunto de fenómenos creados por la luz de los rayos de la divina sabiduría, lo cual explica su afición por los antiguos mitos de Osiris, divinidad que a través su consorte Isis se infundió por el entero mundo de un modo invisible. El fundamento gnoseológico de la filosofía expuesta por Athanasius Kircher considera que «la inmanencia divina se combina con la mística de la luz del Pseudo-Dionisio, produciendo así el vívido sentido de la inhabitación de lo divino en todas las cosas que es tan característico del hermetismo renacentista»<sup>227</sup>. Esto es equivalente con los mitos de Isis y Osiris, pues poseen una significación análoga al «pampsiquismo» que los historiadores han detectado en los principios escatológicos de Giordano Bruno y otros filósofos del Renacimiento.

Por otra parte, la egiptología es fuente de un cuantioso material cultural relativo a la religión y al sacerdocio egipcio, en especial la figuración mitopolítica reconstruida por Clemente de Alejandría y su adopción de una estructura legislativa que refleja el orden del universo. A esta *cosmovisión jeroglífica* tenemos que adjuntar sus estudios sobre geografía alejandrina, y con especial atención a la ciudad de *Heliopolis*, a la que los árabes llamaron *ainschems*, o *el ojo del sol*, que propone una reconstrucción de la Ciudad del Sol, la cual «transparenta» la Ciudad de *Andocentryn*, «que aparece

---

<sup>226</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986) p.15

<sup>227</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986) p.15

como versión árabe de dicha ciudad, en el Picatrix»<sup>228</sup>. El comentario de la cultura egipcia considera un sitio especial para las prácticas mágicas de los sacerdotes, quienes habían perfeccionado la técnica para atrapar a espíritus y demonios e introducirlas en las efigies de sus ídolos durante liturgias y ceremonias. Como es propio de nuestro jesuita, todo el texto está redactado con un tono condenatorio, aunque «demuestra haberla estudiado minuciosamente y no haber tenido reparo en hacerla pública»<sup>229</sup>. Es importante señalar que bajo ningún supuesto podríamos imaginarnos a Kircher sumido en su laboratorio practicando magia diabólica en la católica Roma, aunque «es innegable que practicó y se enorgulleció de practicar otros *mil tipos de magia*, lo que quiere decir, de aplicaciones de las ciencias óptica, acústica, mecánica y magnética, a los que el da indefectiblemente el nombre de magia»<sup>230</sup>.

A los conocimientos sobre taumaturgia egipcia tenemos que sumar sus vastos conocimientos sobre la Cábala discutidos en la *Arithmologia* tratados «a la manera como lo habían hecho Egidio de Viterbo o el cardenal Reuchlin»<sup>231</sup>, lo cual abre la posibilidad a Gómez de Liaño para desarrollar en fundamento central del hermetismo como con una voluntad ecumenista, sincrética, o pontificia, lo que quiere sugerir, en pocas palabras, que nuestro jesuita habría sido consciente que detrás de la Iglesia católica y el cristianismo discurre una corriente religiosa e intelectual «que tiene tanto que ver con Egipto como suponía que Egipto tenía que ver con la religión hebraica», distinta, sin embargo del programa religioso «demoníaco y revolucionario» de Giordano Bruno. Así, Gomez de Liaño comprende que el proyecto iniciado por Athanasius posee una mayor envergadura, pues considera una «reforma del mundo y del psiquismo» en la cual el pasado glorioso de la humanidad es un punto de inicio bañado por la luz inaugural del antiguo Egipto, con las enseñanzas de Hermes Trismegistos y sus revelaciones cristianizantes. Pero aún hay mas, pues la reforma religiosa de la humanidad considera un sitio para todas las formas de idolatría, los mitos grecolatinas, sumando a «las creencias de los hebreos tardíos, de los caldeos, incluso de los habitantes de la India, China, Japón y las Américas»<sup>232</sup>.

---

<sup>228</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986) p.16. Este aspecto resulta particularmente importante para nosotros, pues el Picatrix fue uno de los textos más celebres en lo que refiere a excursiones espirituales y taumaturgia llegados a Europa a partir del siglo X.

<sup>229</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986) p.15

<sup>230</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986) p.16

<sup>231</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986) p.16

<sup>232</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986) p.16

### § 3.2. Antecedentes alejandrinos y neoplatonismo isabelino en la *Arithmologia*

*Arithmologia* en las palabras Alfredo Aracil<sup>233</sup> se describe como una obra tributaria del entusiasmo editorial anglosajón acaecido durante el reinado de Federico V del Palatino, quien dio amplio auspicio al impresor Johann Theodore De Bry para dar a conocer una auténtica batería de publicaciones dedicadas al hermetismo, ocultismo, y especialmente estudios sobre *magia natural* y sus aplicaciones técnicas. En este sentido, la *Arithmologia* sería análoga a obras de Robert Fludd, específicamente *Utriusque Cosmi Historia* (1617) y *Monada hieroglyphica* (1564) de John Dee, que constituyen auténticos breviarios de magia natural.

La profunda impresión que estas obras causaron en el padre Kircher quedó demostrada en repetidas citas a estas obras, a las que añade *Hortus palatinus* (1620) de Salomón de Caus. Esta obra concibe el pasado del hombre como una época esplendorosa donde la industria humana no tenía barreras para crear maquinas portentosas, entra las que podemos citar las estatuas-oráculos parlantes de Herón de Alejandría, o *la paloma de Arquitas*, junto con muchas maquinarias hidráulicas y neumáticas capaces de producir toda clase de efectos prodigiosos. Debido a eso, De Caus dedicó gran parte de su obra a exponer los mecanismos secretos capaces de llevar a la vida a autómatas, seres mitológicos, figuras alegóricas, como por ejemplo la estatua de Hércules-Mennón, la cual tenía la particularidad de anunciar el amanecer gracias a un aparato neumático que entra en actividad al recibir el calor de los primeros rayos del sol desde el horizonte. Con todo lo anterior, Aracil considera que nuestro jesuita es uno de los exponentes más llamativos de la *unidad doxológica*<sup>234</sup> representada por la en mecánica lúdica tan característica de la época, lo cual quedó manifestado en una «confusión entre la realidad y la ficción, entre lo natural y lo artificial»<sup>235</sup>. Al igual que Kircher, las obras de Fludd, Dee y Salomón de Caus están teñidas por un hermetismo solar que les inscribe como portavoces de una antigua tradición de la Escuela de Alejandría, especialmente, Filón de Bizancio y Herón de Alejandría<sup>236</sup>, cuyos conocimientos fueron utilizados

---

<sup>233</sup> Alfredo Aracil, *Juego y Artificio*, (Madrid: Cátedra, 1998). Esta obra está profusamente ilustrada con los aparatos mecánicos de Kircher. Además dedica una reconstrucción del perfil hermético del jesuita.

<sup>234</sup> Este es un concepto que hemos tomado en prestamo de Salvi Turró, de la obra *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*. Editorial Anthropos. Barcelona, 1985. En lo sucesivo desarrollaremos este contexto.

<sup>235</sup> Alfredo Aracil, *Juego y Artificio*, (Madrid: Cátedra, 1998) p. 23

<sup>236</sup> Como lo señalaremos en nuestro análisis de la *Arithmologia*, esto contrasta con fuerza con las repetidas citas a San Ireneo y a otros padre de la Iglesia que se demostraron intolerantes con la utilización de objetos mágico-técnicos dentro del culto religioso.



«para aumentar el prestigio místico de la celebración del culto»<sup>237</sup>, lo cual señalamos como un paralelo del quehacer técnico de nuestro Kircher, quien hizo uso de su instrumental de laboratorio para intentar hacer una demostración de los principios de sus teorías.

El tono mágico y espiritual expresado por la *Arithomolgia* la convierte en una hermana de la obra *Musurgia Universalis* (1650), obra donde Kircher ensaya una sofisticada teoría sobre la relación entre la *armonía de las esferas* y el orden correlativo de las escala del cosmos<sup>238</sup>. Esto explica la férrea relación entre la dimensión trascendente y el universo material a través de un «*Decachordon Naturae*» o «*Organum Decaulum*», cuya inspiración está, sin lugar a dudas, en el templo arquitectónico-musical ideado por Robert Fludd. Con todo, Aracil cita ambas obras para describir la compleja relación aritmética expresada por la proporción entre las realidades del cosmos<sup>239</sup>, valiéndose también de el poder simbólico los emblemas para materializar los puentes entre el mundo material y el alto supramundano. Leamos:

«El «*Decachordon Naturae*» posee la apariencia de un sintetizador musical, en el cual, el «Óptimo y máximo organista» crea los ordenes de la naturaleza a través de la ejecución de una pieza sinfónica. El potencial figurativo de esta imagen tiene su fundamento en el Evangelio, y describe seis «Registros» o modos armónicos emparejados con los seis días de la Creación: «la creación de la luz —«*Fiat lux*»— el primero, la división del mar y de la tierra «*Congregentur aque [sic] in locum unum et appareat Arida*»— el segundo, la creación de las plantas —«*Germinat Terra herbam virentem*»— el tercero, la de las estrellas —«*Fiant luminaria in firmamento Caeli*»— el quinto, y la del hombre —«*Faciamus hominem ad imaginem nostram*»—el sexto registro todos adornados con las palabras del Creador».<sup>240</sup>

Esta descripción nos permite observar nítidamente el gobierno ejercido por las diez clases de armonía en cada uno de los estratos en la naturaleza, y también sus fundamentos aritméticos, y, sobre todo, señala como las figuras e imágenes del neoplatonismo antigua fueron oportunamente revestidas con interpretaciones alegóricas de las palabras del Evangelio, y que éstas referencias a la armonía celeste desde largo tiempo había seducido a los Padres de la Iglesia gracias a sus los juegos

---

<sup>237</sup> Alfredo Aracil, *Juego y Artificio*, (Madrid: Cátedra, 1998) p.183

<sup>238</sup> Alfredo Aracil, *Juego y Artificio*, (Madrid: Cátedra, 1998) p.184

<sup>239</sup> Alfredo Aracil, *Juego y Artificio*, (Madrid: Cátedra, 1998) p.134

<sup>240</sup> Alfredo Aracil, *Juego y Artificio*, (Madrid: Cátedra, 1998) p.135

armónicos y musicales<sup>241</sup>, lo cual fue ensayado por Kircher para enjuiciar el destemple de los cálculos planetarios de Kepler<sup>242</sup>, pues sus cuadrados numéricos no corresponderían con los criterios armónicos que rigen el mundo material.

---

<sup>241</sup> Alfredo Aracil, *Juego y Artificio*, (Madrid: Cátedra, 1998) p.134 - 135. Además: «Dentro del capítulo titulado «Registrum I, sive Symphonismus Quatuor Elementorum», inicia desarrolla citas clásicas de Vitrubio y Pitágoras y describe con amplios detalles el sistema musical mundano de Robert Fludd». A continuación encontramos otro capítulo titulado «Symphonismus Coelorum», donde Kircher expone a Pitágoras, a San Agustín y, de manera general, la «fascinación de los clásicos y de los padres de la Iglesia».

<sup>242</sup> «También describe con detención la armonía mundana de Kepler «criticándola por oscura y compleja, y por considerar que no existe armonía en las relaciones entre los movimientos periódicos de los planetas —, para explicarnos seguidamente «en qué consiste la verdadera armonía del mundo», manejando argumentos teológicos, astronómicos y matemáticos; explica Kircher que los siete planetas —incluido el Sol— con la Tierra forman una perfecta tetrafonía, en la que los dos astros disonantes —Marte y Saturno— se concilian con los demás, consonantes, y pone como ejemplo una cadencia musical a cuatro voces —«Tetraphonium coeleste ex planetarum corporibus constitutum»— en la que, pese al destacado papel que asigna al astro solar, establece claramente la correspondencia entre la Tierra y la nota *proslambanomenos* —la generadora de la gama—, vía una estructura tolemaica. Habla después del «Symphonismo» —es decir, de la armonía— de los planetas, del Coro de Júpiter, del Coro que forman el Sol y Marte y, por último, del «Choro Chororum», refiriéndose a la «armonía de las estrellas fijas en firmamento» Más en la obra *Juego y Artificio*, (Madrid: Cátedra, 1998) p.110



### § 3.3. Neoplatonismo y paracristianismo en la *Arithmologia*

Para continuar con la descripción de la manera en que ha sido citada la *Arithmologia* debemos desarrollar que quiere decir la expresión «un plan de reforma del mundo del psiquismo» que utilizó Gómez de Liaño<sup>243</sup> para describir el esquema misionero de la *Arithmologia* de Kircher. Para eso debemos remontar al principio último de la realidad, que es la *Mónada supramundana*. Esta noción se define como un principio que constituye un problema para la comprensión humana, y solo puede ser aludido a través de las propiedades de la unidad inmaterial. Esta unidad primordial salió de su estado ensimismado a través de un desdoblamiento equivalente a una multiplicación aritmética, donde los dígitos tienen un papel fundamental, pues a través de ellos es posible comprender «todo lo que concibe al entendimiento, lo que es captado por los ojos, los órdenes de las cosas, los géneros y las especies»<sup>244</sup>.

En las palabras de Kircher esto se desarrolla a través de un «alambicado tramado conceptual» que pone en juego los conceptos *emanación* y *creación* alternativamente con vistas a suturar los principios de la cosmogénesis helénica y con el dogma de creación judeocristiana<sup>245</sup>. Este juego de conceptos recuerda la fórmula *coincidentia oppositorum* empleada por el Cardenal de Cusa, aunque, el aparato metafísico por Kircher se corresponde con mayor exactitud con la *hierarkhía* formulada por Pseudo-Dionisio Areopagita, en particular en *De los nombres divinos*, donde señala que «Dios es lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, es igualmente suma luz y suprema tiniebla»<sup>246</sup>. Es verdad que la descripción de la subordinación entre mónada supramundana y mundo material es similar a la fórmula expresada por Plotino, es necesario señalar que la estructura descrita por nuestro jesuita está más cabalmente expresada por la jerarquía del Pseudo-Dionisio.

Desarrollemos esta idea: la tradición en la que está inscrito nuestro jesuita considera las palabras humanas no pueden explicar cabalmente estos misterios, sino que son como nubes de humo que los

---

<sup>243</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986) p.130

<sup>244</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986) p.20

<sup>245</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986) p.20

<sup>246</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986) p. 20. Gómez de Liaño señala que la trama de conceptos se ve enriquecida al explayarse sobre la infinitud de Dios expresada también por la Cábala, citada el testimonio de *El libro del Zohar*, particularmente la idea infinita de *Ensof* como una figura especular de la infinitud divinidad.

encubren y obliga a los hombres a recurrir a un abanico de tropos alegóricos para figurar el recóndito comercio entre la dimensión supramundana y el mundo material. Así, la congruencia entre la *Arithmologia* y la obra *De coelesti hierarchia* radica, primero, en el gusto por un sentido traslaticio desarrollado a través de una *pedagogía alegórica*<sup>247</sup>, y en segundo lugar, la similitud entre el místico bizantino y el jesuita se da a través de la vasta erudición en el sistema mitológico propio de las diferentes tradiciones religiosas, lo que se traduce en el dominio de un nutrido aparato iconomórfico con el cual imaginar los nexos de los hombres con lo trascendente. Otra similitud está señalada por el aparato conceptual utilizado por Dionisio Areopagita para describir los principios de su filosofía a través de un complejo estilo morfológico, léxico y sintáctico hereditario de las tradiciones antiguas. También es perceptible estilo iniciático al explicar figuradamente las verdades ulteriores, y el fundamento en los principios de «orden» y «armonía», lo cual se inscribe en la larga tradición filosófica, bíblica y patristica<sup>248</sup>. Todo lo anterior queda resumido en la construcción estructura escalonada que distribuye la realidad de acuerdo a patrones cualitativos, y que abre a la mente la estructura, las regiones, y el origen desde el cual proceden todas las cosas.

La obra de Pseudo-Dionisio está dominada una ordenación distributiva de los entes en multiplicidad de grados ontológicos (*taxis*) que por su procedencia divina debe ser considerada sagrada<sup>249</sup> y cuya organización es garantía del carácter sagrado del cielo (*ouranós*), ajeno a lo sensible, pero posible de ser vislumbrado mediante actividades de «iniciación» esotérica. La iniciación en los misterios posee un juego conceptual que se expresa por la doble significación que posee el término *hierarkhía*<sup>250</sup>, que por una parte corresponde con el significado habitual de *estructura organizada en grados o niveles*, y por otro lado, el valor de «gobierno sagrado» (*arkhé/hierós*). *Arkhé* también quiere decir «principio» y, por ello, en el «gobierno sagrado» está comprometida la tarea de «iniciación en lo sagrado». En este sentido, noción *jerarquía* indica una actividad espiritual que lleva a la purificación, a la iluminación y la perfección análoga a la contemplación mística del catolicismo, pues, actúa como una puerta de a una realidad superior, y en este sentido, constituye una *iniciación mística* o mistagogia.

---

<sup>247</sup> Rudolf Wittkower, *La alegoría y la migración de los símbolos*, (Madrid: Siruela, 2006)

<sup>248</sup> Pseudo-Dionisio Aeropagita, *La jerarquía celestial*, (Buenos aires: Losada 2007) p.52

<sup>249</sup> Extraído del análisis filológico-lingüístico que sirve de preámbulo la Jerarquía celestial del Areopagita. Según las palabras de Cavallero: «La Jerarquía es, pues, *taxis*, pero *taxis* armónica que obedece a una voluntad divina y que, como producto de ella, es una «orden (*thesmós*) en el sentido de mandato ... En segundo lugar, la Jerarquía es una ciencia (*epistéme*) ... Epistéme enlaza frecuentemente como sinónimos los términos de contemplación (*theorta*), iluminación (*éllampsis*) y plegaria (*eukhé*), referidos a la Jerarquía. La obra en cuestión es: Pseudo-Dionisio Aeropagita, *La jerarquía celestial*, (Buenos aires: Losada 2007) p.54 - 55

<sup>250</sup> A. Cavallero en *op. cit.*

Una segunda aportación de la jerarquía del Areopagita puede ser entrevista por el papel que desempeñan los distintos estratos del cosmos, y aunque la esfera angélica estaba considerada por la doctrina cristiana, la formulación descrita por el Areopagita señala que los ángeles son angélica seres sutiles que habitan en realidades intermedias del cosmos lo cual quiere decir que el *Corpus Dionysiacum* es una obra que transmuta los *daimones* de la teología alejandrina hacerlas más acordes con la doctrina católica (es decir, comprendidas como inteligencias angélicas), lo cual consigue «una férrea trabazón sistemática» que sirve de hábitat común para una heterogénea comunión de sus elementos, como por ejemplo, el paganismo implícito en la analogía de los ángeles como transmisores de la Gracia divina en relación al poder difusor de los rayos solares. Dentro de este nuevo marco interpretativo los ángeles cumplen la triple función de acuerdo con el esquema *próodos, moné y epistrophé*, el cual, cabe destacar, no proviene ni de la Biblia sino del neoplatonismo<sup>251</sup>.

La triadas angélicas (propias de la numerología estoica) equivalente en la *Jerarquía celestial* a los escalafones de perfección decreciente y se ofrecen como imágenes proporcionadas para la graduación de la gracia divina. La primera tríada se caracteriza por estar en contacto inmediato con la Tearquía o Principio divino. Las otras dos, en cambio, reciben dones y los transmiten de manera mediata. Así, cada uno de los nueve niveles constituye una *hierarkhía* o un gobierno sagrado:

«Podemos decir «gobierno» en tanto cumple una función direccional, hacia arriba y hacia abajo de los órdenes y entre los niveles de cada orden; «sagrado» es un ordenamiento determinado por Dios, «Principio-de-orden». De ahí que el «sagrado gobierno» pueda referirse a la estructura general o a cada rango de ella.»<sup>252</sup>

En este sentido, la figura es afín al sentido esotérico de la *iniciación* en los misterios quiere expresar un ascenso escalonado hacia el conocimiento de Dios, al mismo tiempo que enseñar cómo son cada uno de los peldaños y cómo hacer para alcanzarlos. Las realidades inefables son aludidas *en symbólois eipeîn*, un estilo análogo al utilizado por la Biblia, que mediante ejemplos dirige los ojos de los fieles hacia las encumbradas realidades ulteriores. Y, según lo dicho, la iniciación no es otra

---

<sup>251</sup> A. Cavallero en *op. cit.*

<sup>252</sup> Pseudo-Dionisio Aeropagita, *La jerarquía celestial*, (Buenos aires: Losada 2007) p.51

cosa que una contemplación divina realizada «de modo gradual y por mediación»<sup>253</sup> del nuevo repertorio angelical. A todo lo anterior podemos citar una tercera y última adquisición para la doxología neoplatónica es el concepto de cadena, es decir, de elementos o estratos intercomunicados capaces de transmitir un influjo a través de la naturaleza. En efecto, la porción angélica es propicia con la idea una concatenación y símbolo de la jerarquía «y de la amarra y del empuje»<sup>254</sup>. Como podremos leer en adelante, esta noción será crucial para comprender en profundidad la *Arithmologia*, y constituirá una importante referente para la doctrina de las simpatías propalada por las doctrinas asociadas a nuestro jesuita.

---

<sup>253</sup> Pseudo-Dionisio Aeropagita, *La jerarquía celestial*, (Buenos aires: Losada 2007) p.51

<sup>254</sup> Pseudo-Dionisio Aeropagita, *La jerarquía celestial*, (Buenos aires: Losada 2007) p.53 - 54

### § 3.4. Depuración del imaginario daimónico

Anteriormente hemos podido leer algunos apuntes que nos han permitido exponer los puntos de anclaje de ciertos aspectos del neoplatonismo, de las enseñanzas pitagóricas místicas, y algunos elementos estoicos y patrísticos, lo cual nos permitirá visualizar la proximidad entre nuestra *Arithmologia* y el itinerario del Areopagita. Esta afinidad es productiva, pues permite comprender una zona extensa de las intenciones comprometidas en el proyecto filosófico de Athanasius Kircher, sobre en lo referido a las claves de traducción de la herencia cultural alejandrina en los nuevos conceptos de la tradición católica. Esto pone de manifiesto que el «cristianismo oriental» de la *hierarquía* y la campaña contrarreformista expresada por la aritmofosofía del padre Athanasius coinciden en un intento de «sistematización definitiva»<sup>255</sup> de los escalafones cósmicos, a la par que un destierro de la jerarquía de lugar que el paganismo reservó para demonología<sup>256</sup>. En este sentido, ambas obras tributan de una *pulsión aséptica* que se expresa en la neutralización de aquellas entidades *diamónicas* descritas en el banquete platónico<sup>257</sup> gracias a un proceso de catolización de las *pneumata* a través de un proceso que inició con las epístolas neotestamentarias de san Pablo, y finalizado en la depuración de Pseudo-Dionisio. Este proceso de asimilación tuvo un efecto de polarización, el cual discriminó entre en ángeles y demonios, lo cual quiere decir, en el fondo, que el valor expresado reside en la transmutación ontológica de los espíritus intermedios del cosmos. Todo lo anterior nos lleva a detenernos en las fórmulas escogidas por la *Arithmologia* para retratar los estadios intermediarios y el papel que desempeñan en la escala del cosmos, lo cual da un paso en dirección a aquella «corriente religiosa e intelectual que discurre detrás de la iglesia católica y el cristianismo»<sup>258</sup>. En efecto, el prisma renacentista y su simpatía con el antiguo Egipto y la cábala hebrea hicieron posible la asimilación selectiva de la antigua sabiduría de los sacerdotes egipcios, y a través de esa sabiduría, los vestigios de la sabiduría gnóstica representada bajo las formas de una revelación paracristiana, lo que quiere decir en pocas palabras, que «el hermetismo de Kircher no fue «demoníaco y revolucionario» como el de Giordano Bruno, sino más bien «un hermetismo

---

<sup>255</sup> Pseudo-Dionisio Aeropagita, *La jerarquía celestial*, (Buenos aires: Losada 2007) p.48

<sup>256</sup> Pseudo-Dionisio Aeropagita, *La jerarquía celestial*, (Buenos aires: Losada 2007) p. 48

<sup>257</sup> Patric Harpur, *Realidad daimónica*, (Girona: Atalanta, 2007) p.33 - 30

<sup>258</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986)



en el que se demandaba una completa restauración de la religión hermético-egipcia, en el que se intuía todo un plan de reforma del mundo del psiquismo»<sup>259</sup>. De manera análoga al sistema del jerárquico de Areopagita, el «plan de reforma de mundo del psiquismo» operado por nuestro jesuita consiste en dar un aspecto las nociones de la espiritualidad oriental que sea aceptable al paradigma trinitario, y así sellar una continuidad del legado platónico de Plotino, de Pseudo-Dionisio, del cardenal de Cusa, y finalmente, del espíritu jesuítico expresado por la *Arithmologia*<sup>260</sup>. Leamos:

«Kircher se sirve del hilo conductor de los números para exponer un sistema de pensamiento muy análogo al plotiniano, según el cual del Uno sale el *Nous*, o Inteligencia, de ésta el Alma del universo, y del Alma del universo la forma de la materia universal».<sup>261</sup>

Con todo lo anterior, cabría preguntarnos porqué las abstracciones aritmética son consecuentes con renovación espiritual a la que aspira el padre Kircher, lo cual nos exige distinguir con claridad en qué se diferencia éste programa con el furor demonológico al que suscribieron la mayoría de autores tan frecuentemente asociado al jesuita<sup>262</sup>. En efecto, el problema observado a través del problema de sincretismo, arroja una equivalencia entre las cualidades espirituales del sistema digital de los árabes con ciertos postulados herméticos que comprenden una subordinación de la materia del cosmos a ciertas proporciones aritméticas, y en menor medida, equivalente también con la finalidad de la *Arithmologia*, si leemos ésa obra una máscara de una autentica clase de *sympatheia*

---

<sup>259</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986) p.20

<sup>260</sup> Un sellado comprensivo con el desarrollo análogo de estas formulas en las alegorías de la religión egipcia: «Tras señalar que «los egipcios veían en septenario el sello universal de todas las cosas», Kircher no se resiste a descubrir los más altos misterios, enumera los siete mundos de los antiguos egipcios según se deduce de los jeroglíficos, y en particular de los «incisos en el limbo del sol supramundano de Osiris». Y de esta manera, es el alma omnipresente lo que se manifiesta como una secuencia ontológica adopta la forma de una revelación indirecta de lo divino: «Llamaban al primer mundo arquetípico Hempta u Osiris supramundano, primera unidad triforme de las cosas. El segundo mundo angélico, dividido en siete clases, según el dogma de los egipcios, a través del cual circulaba la fuerza del supramundano Osiris. El tercer mundo es el material, constituido por las siete órbitas planetarias. El cuarto mundo es el de los cuerpos animados, dotado de siete especies de metales. El quinto mundo es el vegetal, distribuido en siete clases de plantas. El sexto mundo es el de la naturaleza sensitiva, dispuesto también en siete clases. El séptimo mundo es el del hombre microcosmos, dividido también en siete estados, después del cual el supremo numen vuelve a sí mismo.» Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986) p.21 - 22

<sup>261</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986) p. 21

<sup>262</sup> Ioan Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, (Barcelona: Siruela, 2007)

trazada entre las proporciones aritméticas y el fundamento que rige la manifestación de los fenómenos del mundo.

Intentando subrayar esta sintonía, Gómez de Liaño agrega:

«Después de tratar de las cadenas de las cosas naturales expresadas en números, en el capítulo final de la *Arithmologia* titulado «Sobre las cadenas místicas de los números», considera un punto en el que ya había insistido mucho Bruno en sus tratados de magia, que es necesario que el mago conozca el vínculo que une a las cosas inferiores con las superiores, a fin de poder ejecutar maravillas. Kircher relaciona los diez nombres divinos de los teólogos con los sefirotas de los cabalistas, cuestión que trata también con más amplitud en el *Oedipus aegyptiacus*, y propone una tabla del influjo de las diez numeraciones».<sup>263</sup>

Es conveniente recordar que el sentido original del vocablo griego *kosmos* y sus reminiscencias pitagóricas sugieren la presencia *orden, belleza inteligibilidad y armonía*<sup>264</sup>. En este sentido, Kircher respeta la reciprocidad *organizada* entre todos sus escalafones, desde Dios y los ángeles, los dígitos y sus múltiplos, hasta los planetas, los hombres, los animales y especialmente el reino vegetal y mineral, aunque, ha sido expuesto el componente *amoroso* (según la nomenclatura utilizada por Ficino) o *erótico* (en la definición de Bruno) necesario para que exista una efectiva conspiración cósmica que describimos bajo la palabra magia<sup>265</sup>.

Para solucionar estas interrogantes debemos preguntarnos por el lugar que ocupan los atributos propios de aquella gran y «única criatura viva que envuelve a todas las criaturas vivas que hay en ella», (es decir, el cosmos orgánico que propuso Marsilio Ficino) en la formulación expuesta por la *Arithmologia*. Con esto no queremos interrogar si es que el Kircher *hermetista* que trafica secretamente con el gnosticismo, o, por el contrario, existe un único Kircher *propagandista*, que utiliza las nociones del naturalismo mágico en préstamo para hacer más atractiva su programa espiritual<sup>266</sup>. Sino, clarificar dónde están las diferencias cualitativas y doxológicas, con lo cual

---

<sup>263</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986) p.23

<sup>264</sup> David Fideler, “*Cosmology, Ethics and the Practice of Relatedness*”. Alexandria: The Order and Beauty of Nature, vol 4 (1997). Cabe señalar que la relación entre los estratos de la creación también fueron desarrollados en el diálogo *Timeo*, al cual nos acercaremos cuando tratemos los bloques teóricos comprometidos por los autores tratados.

<sup>265</sup> Ioan Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, (Barcelona: Siruela, 2007)

<sup>266</sup> Esto coincide con la propaganda jesuitica descrita por Yates, y a nuestro Athanasius como su principal artífice. Mas en: Frances Yates, *El Iluminismo Rosacruz*, (Madrid: Siruela, 2008)

podremos responder a las siguientes interrogantes: ¿existen alternativas a las ofrecidas por Gomez de Liaño? ¿Existen matices intermedios entre esta dos vertientes?

Esta pregunta posee el objetivo de cuestionar la síntesis donde ubicar más convenientemente a nuestro jesuita. Leamos:

«He aquí el sistema de pensamiento, la filosofía kircheriana: en bien proporcionada fusión, se nos presentan la teoría platónica de las ideas arquetípicas, la Unidad y la procesión de los seres a partir de la Unidad de Plotino, la mística de los números del pitagorismo y la Cábala, el sincretismo de los textos herméticos, la escala y a teología del Pseudo-Dionisio Areopagita. Es, sin duda, la última gran llamarada de la filosofía sincrética del Renacimiento, cuya exaltación de la Mente y del Mundo propició las investigaciones mundanas el desarrollo de los estudios matemáticos y físicos, al tiempo que supo exaltar los valores de la imaginación y de la unión mística con la divinidad a través del amor. Esta filosofía veía en el universo el jeroglífico, el talismán de la divinidad, una realidad mágica que une lo superior y lo inferior, de la misma manera que la magia es el arte de crear vínculos entre los diferentes planos de la realidad».<sup>267</sup>

Llegados hasta este punto resta dirigir nuestra atención sobre el aparato filosófico de Kircher para elucidar qué clase de figuras o *talismánes* utiliza para explicar la cohesión entre los distintos planos del cosmos. Esto es un punto capital, pues la *Arithmologia* es una obra que tiene el propósito poner límites a las formas de comunicación entre los diferentes estratos de la naturaleza a través de conceptualización específica de las entidades intermedia del cosmos<sup>268</sup>. La respuesta a esta interrogante podría revelar si los dígitos descritos por el padre Kircher tienen la potestad de modificar la gracia divina que los cielos al igual que las órbitas de los planetas para la astrología. O, por el contrario, si éstos inciden las capas superiores en los influjos cósmicos.

---

<sup>267</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986) p.23

<sup>268</sup> Considerando que los números emanados de la Mónada supramundana constituyen una porción de la naturaleza, del cosmos.

### § 3.5. Simpatías, alegorías y dígitos

Por su parte Dino Pastine<sup>269</sup> nos aproxima al universo simbólico de la *Arithmologia* a través de la admiración de nuestro jesuita experimentó por la colección objetos que atesoró en su *museum*, y nos confidencia que de entre todos los objetos, los más preciados eran algunos talismanes e algunas muestras de magnetita que los misioneros la habían enviado, que fueron las piezas de la industria natural y humana a las que dedicó profundas reflexiones que salen a la luz a los largo de casi toda su obra. De todas las muestras Kircher demostró una especial fascinación por una piedra de origen indio de modesto en comparación con otras piezas muchísimo más valiosas, realizadas en oro, plata y otras piedras preciosas, pero menos interesantes en tanto que testimonios de la devoción religiosa de los pueblos antiguos. Esta pieza artesanal habían sido fabricada con materiales rudimentarios, no obstante, el valor atribuido a ella radicaba en las virtudes astrales otorgadas por los antiguos sacerdotes con la finalidad de asegurar la protección astral de aquel que la posea.

Estos tesoros de la antigüedad poseen analogías con los objetos como la brújula, ya que ambos objetos son capaces de tocar las fibras más recónditas de la naturaleza, y son objetos capaces de manifestar los fundamentos de los cielos y de todo el universo, y contiene en sus leyes la llave para abrir las inagotables riquezas de la tierra, pues son en sí mismos un compendio de toda la naturaleza<sup>270</sup>. Esto ya había anunciado en el frontispicio del *Magnes, sive de arte magnetica* publicado en el 1641, donde el lema «*Omnia NODIS Arcanis connexa quiescunt*» es el lema que yace junto a medallas que representan las artes y el conocimiento entrelazados entre sí por una red de cadenas que traza una continuidad ininterrumpida que se abre paso a través del mundo arquetípico, el sideral, el sublunar y el microcosmos. La distintas realidades expresadas en cuatro grados encuentran unidos gracias a los eslabones de las diversas ciencias: la teología, la filosofía, la

---

<sup>269</sup> Dino Pastine, *La nascita dell'idolatria: l'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1978)

<sup>270</sup> *Magnes sive De Arte Magnetica opus tripartitum quo universa Magnetis natura eiusque in omnibus scents et artibus usus, nova methodo expliciter*, (Romae 1654). Esta obra demostró la versatilidad de Kircher gracias a la narración de un acontecimiento que tuvo lugar a fines de la década de 1630, y describe cómo una embarcación que viajaba desde India es asediada severamente por una tormenta. El empuje del viento arrastra a la embarcación hacia la vastedad del océano Atlántico. Dentro de la embarcación se encontraba el jesuita Martino Martini, quien había asistido a la Academia de Matemáticas inaugurada en el Collegio Romano por Chistopher Clavius. Martini, quien no poseía ninguna experiencia marinera, había asumido la tarea de calcular la posición terrestre armada únicamente con una carta de navegación confeccionada por sí mismo y una brújula especialmente adaptada para fines cartográficos. Y según los archivos epistolares de los jesuitas, Martini pudo calcular su posición con mayor precisión que dos nobles con conocimientos matemáticos y otros avezados marinos.

medicina, la magia natural, la física, la aritmética, la poesía, la retórica, la música, la geografía, la cosmografía, la astronomía, la mecánica y la perspectiva.

En este conjunto, los talismanes constituyen el testimonio fehaciente de una verdad que se manifestó a los hombres ya desde tiempos remotos. Su atractivo es más evidente ejemplo de esa fuerza oculta, indefinible, explicada como la *potentia* aristotélica (δύναμις αζζητος) encontrando una aplicación y una demostración de esa forma oculta en que se dan la mano la realidad mundana y supramundana<sup>271</sup>. Con estas palabras Dino Pastine ha dibujado el mapa que nos permitirá concluir en una reunión coherente la interpretación de las creencias religiosas y sus sistemas teológicos en relación con ciertos fenómenos de las ciencias naturales, lo que quiere decir, en otras palabras, una síntesis de los tópicos articulados como partes de un totalidad mayor, donde el catalizador es la asimilación analógica tan frecuentemente encontrada en el panorama conceptual, escatológico y gnoseológico de la época<sup>272</sup>. Pastine reconoce en el estilo rapsódico establece una relación directa con el pitagorismo y la lírica órfica, pero con la particularidad de estar notoriamente influenciado por ciertas concepciones de la Cábala judía, lo cual nos traslada a la segunda mitad del siglo XIII.

Los escritos Abraham Abul-Afiya se desarrollaron bajo un paradigma dualista, el cual ubica la corriente de vida cósmica, que podemos identificar como intelecto divino o la mente universal, en oposición a el alma humana encapsulada y separada de ese cosmos gracias a los lindes que le proporcionan la vida en su dimensión subjetiva. En estas condiciones, el alma desarrolla su existencia dentro del claustro que le ofrece los afectos y la percepción sensorial, y por ello incapacitada para percibir por sus propios medios el influjo divino. Por estos motivos, el alma del hombre sólo está capacitada para acceder a su entorno material inmediato, sabiendo siempre que será allí donde podrá encontrar imágenes desdobladas y signos de aquella inteligencia indiscernible. Aquí sale a relucir el valor simbólico de los dígitos y las letras del alfabeto hebreo, pues que en sus trazos están grabados los significados más elevados, mas abstractos e indeterminables<sup>273</sup>. Esto fue comprendido por Abu'l-Afiya, lo cual le hizo comprender que el estudio del tejido textual, la lectura de los pasajes, y la atención y meditación del sentido comprometido en los dígitos constituyen una profunda experiencia extática llamada *chokhmah hatzerif*, lo que quiere decir e síntesis, el hombre

---

<sup>271</sup> Dino Pastine, *La nascita dell'idolatria: l'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1978) p.3

<sup>272</sup> Dino Pastine, *La nascita dell'idolatria: l'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1978) p. 50

<sup>273</sup> Dino Pastine, *La nascita dell'idolatria: l'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1978) p. 52

dotado de *sabiduría e intuición* puede acceder a los planos superiores a través del sendero de las permutaciones matemáticas.

La doctrina iniciada por Abu'l-Afiya asignó valores místicos a los dígitos, y a través de sus combinaciones inició un estudio cualitativo de las propiedades que ellos signos que tiene sus significación más allá del velo constituido por la realidad material del mundo. Este método fue bautizado *notarikon*, y es abordado en la *Arithmologia* bajo el nombre de *isopsephia*, que un término utilizado antiguamente por los autores griegos que heredaron los conocimientos que les permitió descubrir las similitudes ocultas entre los vocablos y las cifras. La *isopsephia*, estudia las computaciones aritméticas y las propiedades de los números *pronicos*, es decir, cifras dotadas de peculiaridades que fueron atribuidas a deidades o poderes astrales, y que más tarde fue alimentada con los principios del gnosticismo, la magia pneumática y la astrología cabalística<sup>274</sup>, creando un sinnúmero de técnicas adivinatorias como la *aritmomancia*, es decir, un ejercicio de clarividencia basado en un juego de proporciones y cuadrados. Según Athanasius esta adivinación no ha derivado en absoluto de la antigua y noble sabiduría de los egipcios ni de los pitagóricos, sino que tiene su origen en las ficciones creadas por la cábala judía, cuyos rabinos se habrían aprovechado de los principios del platonismo y del pitagorismo.

Todo lo anterior se desarrolló en la *Arithmologia* como una *Mistagogia*, lo que quiere decir, una comprensión teleológica de las nociones *Mónada*, y el desdoblamiento que crea las proporciones expresadas por la díada, la triada, el cuaternario pitagórico, pero también dispuso la finalidad última de la economía que rige el reino vegetal y mineral. Todo lo anterior se ofrece al lector explicado de la mano de los antiguos Padres, con especial énfasis en cómo ellos invitaron a meditar las similitudes y semejanzas para conducir, finalmente, a una contemplación de las cosas divinas y humanas. En esas páginas citan en repetidas oportunidades a Trismegisto y el *Pymander* para explicar las dualidades expresadas por los binomios finitud e infinitud y materia e intelecto. También se da citan algunas nociones expresadas por Boecio y el cardenal de Cusa para alternar con aquello que los cabalistas tergiversaron a través de *Ensof* descrita en el libro del *Zohar*. Después tiene lugar la explicación de la díada desarrollada con auspicio de Boecio y Plotino, donde Athanasius se exploya sobre el origen de la multiplicidad de todas las cosas, y que da origen, por

---

<sup>274</sup> Dino Pastine, *La nascita dell'idolatria: l'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1978) p. 40. La cita continua: «Entre los números *pronicos*, un valor particular se atribuyó a los números cuadrados. La magia de Pitágoras se refirió a Dios las unidades que participan todos los cuadrados, cubos y raíces, casi una primera forma de cuadrado y el cubo de Dios en el que se identifican todas las cosas. El segundo cuadrado, a saber 4, producido por la díada por sí mismo, en lugar que indique el imperfecto, sumergido en el abismo de potencial. La tercera plaza, 9, fue dedicado a Saturno, 16 a Júpiter, Marte 25, 36 con el Sol, el 49 de Venus, Mercurio 64, 81 a la Luna». Profundizaremos estos asunto en nuestro análisis de la *Arithmologia* expuesto en el capítulo X.

ejemplo, a la discordia y oposición, lo que se expresaría en los conflictos religiosos de los pueblos iraníes. Después de eso tiene lugar la tríada, invocando nuevamente a Plotino y Boecio, que se define como el número más perfecto, ya que contiene el principio, medio y fin. La tétrada es análoga a la división del caos en los cuatro elementos, los cuatro hemisferios de la bóveda del cielo y los cuatro puntos cardinales, los cuatro continentes, etc. Pastine señala cómo los arcanos habrían impreso su huella en la naturaleza de las cosas, lo cual es un asunto que permanece inexpresado a no ser por la ayuda de los números, ya que, proviniendo «del arquetipo»<sup>275</sup>, su impronta se encuentra sabiamente distribuida en las cosas, de manera que será posible identificar su procedencia gracias a la lectura atenta de esas señales. Esto quiere decir que «la cadena de los fenómenos naturales se desarrolla de acuerdo con el orden representado por la serie numérica y tal orden, presente en cada tipo de fenómeno es particularmente evidente en la economía del reino vegetal»<sup>276</sup>. Esto se ejemplifica a través de una serie de peculiaridades morfológicas distintivas agrupadas según cantidades, como por ejemplo las siete extremidades de las plantas, su clasificación según la cantidad de raíces, tallos, nodos y hojas. La clasificación de las especies vegetales realizada a partir del número de miembros decanta en una escueta mención a Giovanni Battista Della Porta y el uso terapéutico de los vegetales descrito en su *Phytognomia*, a lo cual Pastine comprende como parte de una campaña de revelación de los misterios y verdades metafísica que en la mayoría de los casos resulta difícil de representar sino es por medio de números.

Aquí hemos de apuntar un problema de compatibilidad entre la ortodoxia a la que Kircher suscribe y las doctrinas espurias para el catolicismo por estar contaminadas con aplicaciones evidentemente supersticiosas<sup>277</sup>. Pastine respecto de esto, se pregunta: ¿Cómo podemos llamar entonces a la actitud de Kircher frente al carácter mágico, astrológico y, en general a las doctrinas y técnicas supersticiosas que exponer de forma tan minuciosa y con tanto detalle?<sup>278</sup>. Kircher condena en reiteradas oportunidades la utilización de los dígitos, todo a pesar de una evidente satisfacción en la exhibición de dominio adquirido gracias al estudio de aquellas artes oscuras. En efecto, nuestro

---

<sup>275</sup> Dino Pastine, *La nascita dell'idolatria: l'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1978) p.48

<sup>276</sup> Dino Pastine, *La nascita dell'idolatria: l'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1978) p.48

<sup>277</sup> Dino Pastine, *La nascita dell'idolatria: l'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1978) p.60

<sup>278</sup> Dino Pastine, *La nascita dell'idolatria: l'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1978). Un ejemplo de esta arbitrariedad queda expuesto en el análisis de la *isopsephía*, especialmente cuando se aproxima a la astrología judía, a la doctrina del microcosmos y a la alquimia, y así explica las relaciones entre las diversas partes individuales del cuerpo humano con letras y símbolos. Para Pastine, advierte estas doctrinas aludidas difícilmente podría ser consideradas a la hora de manufacturar un amuleto mágico. Dino Pastine no profundiza en esta relación, más, si lo haremos nosotros en el capítulo correspondiente con el análisis de la *Arithmologia*.

jesuita obtuvo muchos beneficios gracias a una técnica mnemotécnica análoga a la practicada por los gnósticos y cabalistas, la cual utilizó en la representación de grabados emblemáticos con las cuales intentó deslumbrar a los líderes políticos de los beneficios de una enseñanza moral que se articula a través de símbolos. En efecto, en numerosas ocasiones leemos al padre Athanasius celebrando la utilidad de los alfabetos simbólicos y cómo ellas pueden utilizarse para fines didácticos y de instrucción moral<sup>279</sup>. Esto llama la atención de Pastine, especialmente la exposición sobre los beneficios que la notación cabalística posee dentro de programas pedagógicos<sup>280</sup>, cómo sus principios pueden albergar utilidad para «bien público», y que la aplicación de esos métodos algebraicos podría derivar en una forma eficaz de comprobar fármacos con usos terapéuticos. Esto quiere decir que el estudio de las cualidades de las cifras, de los elementos y de sus correspondencias puede ser utilizado para clasificar las propiedades de los minerales y sus afinidad con los cuerpos orgánicos, con lo cual los médicos y alquimistas podrían perfeccionar un modelo abstracto para conseguir la mayor eficiencia terapéutica. Sin embargo, las analogías entre las proporciones aritméticas y sus virtudes podrían constituir una infracción a la Segunda Escolástica desarrollada por Suarez<sup>281</sup>, lo cual quiere decir que Kircher no habría reparado en la diferencia cualitativa entre los dos términos de analogía. Esto explica en la ausencia de la distinción entre los objetos de primera y segunda intención, especialmente en la investigación de principios matemáticos y su papel en la representación formal de los fenómenos físicos. Muy por el contrario, la *Arithmologia* propone que los cálculos resultantes de las operaciones aritméticas tienen una naturaleza similar a los prodigiosos efectos de la mezcla entre diferentes objetos naturales y de sus virtudes. La única diferencia enunciada entre los dos clases de analogía consistió en que las operaciones llevadas a cabo en los números poseen una demostración empírica, mientras que la medicina posee un carácter que a veces es inasible en condiciones pragmáticas. Por lo tanto, podríamos pensar que Athanasius ha pronunciado la denuncia de aquel aparato metafísico a pesar

---

<sup>279</sup> Dino Pastine, *La nascita dell'idolatria: l'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1978) p. 29. Para Pastine, esto ha quedado demostrado cuando Kircher ofreció una interpretación de los emblemas grabados en la parte posterior de una medalla perteneciente al difunto obispo de Osma, Honorato Juan Tristull (1507 - 1566), quien había ganado popularidad entre los humanistas por su erudición, y cuyos conocimientos le hicieron tutor de Felipe II y de su hijo el príncipe Carlos de Austria. También dentro de la *Arithmologia* nuestro jesuita intenta poner en duda ciertos aspectos de la *isopesphía* para reprobar las conclusiones de los luteranos, quien habrían identificado la marca de la bestia, es decir el número 666, con Pontífice Alejandro VII. Así, Kircher revela un espíritu crítico inusual<sup>84</sup> con los intentos de los luteranos («los herejes») de asimilar a su amigo personal Fabio Chigi con el destino fatal de la humanidad. Para refutar la identificación, Kircher realiza diversas computaciones para asimilar la cifra con los nombres de Muhammad Genseric, con los epítetos *Saxo* o *Lupus Picardus*, a saber Luther o Calvino.

<sup>280</sup> Dino Pastine, *La nascita dell'idolatria: l'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1978) p.45

<sup>281</sup> Dino Pastine, *La nascita dell'idolatria: l'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1978) p.46



que su mistagogia se fundamenta en los mismos principios que respaldan la efectividad de los rituales mágicos.

Esto queda en evidencia por la completa ausencia de una exposición de los fundamentos a través de enunciados lógicos. Para Dino Pastine, en el mundo intelectual de Kircher no hay lugar para la lógica, y menos aún a una lógica formal<sup>282</sup>, lo cual quiere decir, que la concepción Metafísica expuesta en la *Arithmologia* se presenta como una visión mística de corte platónico que asimila y se solapa sin tener en cuenta el sistema de ideas y la realidad.

Descartar la hipótesis de un sistema lógico no nos deja otra posibilidad que una doctrina dogmática para la cual la única experiencia de la realidad verdadera y legítima es aquella que permite elevar el alma a través del mundo y de sus avatares hacia su originaria morada divina. Esto quiere decir que la actividad cognitiva está sujeta a una ascesis, por lo tanto, el propósito de la investigación cualitativa o cuantitativa de la realidad tiene como un valor mistagógico, es decir, conducir el alma y sus propiedades intelectuales a lo largo de la escala de la perfección. En ese ejercicio la distinción cualitativa los objetos sólo tiene sentido cuando se expresa como una graduación de esa escala, de lo cual se desprende que los dígitos no constituirían en sí mismos un aparato capaz de capturar la realidad física del mundo. Más bien observamos una tendencia a la progresiva desmaterialización de las cifras que los libera de las referencias mundanas, lo cual libera a los dígitos para ser atribuidos a significados concretos.

---

<sup>282</sup> Dino Pastine, *La nascita dell'idolatria: l'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1978) p.46

#### 4. El propósito de la *Arithmologia*

Una interpretación literal de las palabras de Kircher señala que la obra ha sido escrita con el propósito de «abrir los ojos a los espíritus débiles, para que no caigan en las extravagancias sectarias de quienes dan a estas anotaciones una significación distinta a la puramente matemática»<sup>283</sup>, lo cual se expresó en la apertura de una brecha entre las concepciones aritmosóficas utilizadas por el neoplatonismo y la *escritura salomónica*<sup>284</sup>, la cábala judía, los alfabetos demoniacos y todo aquello que queda descrito por la *hierática*. Para cumplir con este objetivo, Kircher pone a disposición del lector este extenso tratado para explicar cómo fueron pervertidas las concepciones platónicas y pitagóricas para ser puestas al servicio de cultos espurios, lo cual es desplegado a través de un relato que considera el desarrollo histórico de la humanidad desde una perspectiva antropológica, describiendo el papel que los cálculos desempeñaron en el desarrollo de la conciencia humana. Todos estos aspectos culturales fueron descritos en armonía con los principios del catolicismo y fundamentados a través de las diversas parábolas descritas en el libro del Génesis. Así, el desarrollo de la historia adquiere vertebración en torno a una campaña que tiene por objeto rebatir el pretendido dominio que los juegos aritméticos tenían sobre las vicisitudes del mundo material. Esto quiere decir, en otras palabras, que la *Arithmologia* comprende un itinerario de todas las manifestaciones de la idolatría pagana que los antiguos sacerdotes utilizaron para dar un rostro y dominar las potencias y manifestaciones sobrenaturales.

Todo el programa desarrollado por la obra descrito hasta ahora se orienta a una restitución del papel que los dígitos tienen en la creación, y como expresión del funcionamiento de la mente divina. A lo anterior hay que adherir que la aritmosofía tiene una acepción contrarreformista, que queda descrita en la desarticulación del ritualismo a través de una reprobación de las correspondencias astrológicas, en especial de la *eficacia natural (efficientiam naturalem)* y sus *virtudes mágicas*

---

<sup>283</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.11. De ahora en adelante citaremos de ésta manera la obra en castellano, la cual no debemos confundir con la edición latina, a la que nos referiremos como Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665)

<sup>284</sup> Concepto que no es utilizado por Kircher, pero que es una nomenclatura adoptada por Lecocteau y utilizada por nosotros para inscribir los ciertos usos de caracteres digitales en concordia con las tradiciones nigrománticas de las que hemos explicado en la parte de la tesis dedicada a los bloques teóricos. En otras ocasiones también utilizaremos la palabra *hierática*, el cual proviene del griego: *γράμματα ἱερατικά*, escritura sacerdotal o sagrada, y proveniente del griego *ἱερατικά (hieratika)* que quiere decir *sagrado*, y que se extendió entre los escribas del Antiguo Egipto como una forma de escritura simplificada y relacionada con la escritura jeroglífica. Este sistema de escritura se habría extendido entre los sacerdotes y los nigromantes gracias a las obras de Clemente de Alejandría a partir del siglo II de nuestra era.

(*virtutis effectus*) de los talismanes, de los sellos planetarios y de los alfabetos demoniacos. Así, Athanasius condena todo aquello que corresponde con la voz árabe *ruchamiun*<sup>285</sup>, que hace referencia a los *daimones* o *intermediarios* que poseen la capacidad de manipular los influjos cósmicos y los elementos del mundo material. Por estos motivos, la obra reserva un lugar especial para el análisis del instrumental iconomórfico consagrado a este culto, lo cual quiere decir que la *Arithmologia* puede ser entendida como un tratado con iconológico, puesto que pretende explicar los usos y procedencias de los iconos con el fin de restituir el verdadero alcance de aquellas imágenes y fórmulas digitales.

La puerta de entrada a la *Arithmologia* coincide con la genealogía de los pueblos que se inspiraron en el pitagorismo para estructurar su gnoseología, con lo cual ubicaron a los dígitos en lo más alto de las esferas de la creación, y con ello, el privilegio de mediar entre los distintos estratos del cosmos con la esfera intelectual. Esto se describe a través de la siguiente manera:

*«Rationalis fabricae naturale quoddam pullulans principium numerus est; mentis enim expertia, vti bruta, non numerant; sed & hic ipse nihil aliud est; quam ratio explicata: ideo enim numerus principium eorum, quae attinguntur, esse probatur ut eo sublato nihil omnium remanere, ratione conuincatur: siue enim ratiocineris, siue componas, siue diuidas, siue distinguas, siue denique quacunq[ue] tandem, ratione unum ab altero conferas, aut unum ab altero separas, id vtique abque numero fieri non potest».*<sup>286</sup>

Podemos considerar estas palabras como la proclamación de una fidelidad a su ministerio, pues la mente de los hombres exhibe una proclividad natural a recibir desde lo alto las señales de la actividad de la mente trascendente. Esta cualidad actúa como concatenación que asegura la comunicación entre las esferas superiores intelectuales, los intermediarios o expresiones de este intelecto, que son los dígitos, y las facultades intelectivas de los hombres para recibir y comprender estas señales. Los dígitos, expuestos de esta manera, constituyen medios que expresan las «maravillosas propiedades» (*potibitum in mirificis numerorum*) de la naturaleza, lo cual aproxima la relación entre las cifras y la curiosidad natural en la mente humana. Esto supone la existencia de

<sup>285</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.55

<sup>286</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.1. La versión castellana traduce: «El número es como un principio natural de elaboración racional. La mente sin razón, como la de los animales, no numera. Este principio no es otra cosa que la razón explicada: por eso se puede probar que el número es el principio de lo que puede ser alcanzado por la razón, de tal manera que si prescindimos de él nada queda que conecte con la razón: Si ratiocinas, compones, divides, distingues o, en algún sentido, relacionas una cosa con otra o las separas, esto no puede hacerse sin los números.» Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.19

una *simetría* entre la mente humana y las propiedades de ciertas operaciones aritméticas, y por lo tanto, señala un *principio de simpatía natural* dado entre el intelecto del hombre y el tesoro de sabiduría que guardan los dígitos. Esto da cuenta de la síntesis conceptual de las nociones pitagóricas y la jerarquía angélica de San Dionisio presente en el sistema filosófico del padre Athanasius, en el cual los números, emanados en lo más alto, son medios efectivos de transmisión de *luz* intelectual. Esta manifestación es recibida por el intelecto humano, el cual responde al estímulo desarrollando los instrumentos materiales necesarios para interpretar esta revelación. De esta manera, podemos considerar que la aritmología es el reflejo ilustrado de aquella esta mente primigenia. Y así, estimulada por el fulgor, la mente humana puede visualizar el complejo de formas y signos con el cual dar una apariencia a tan admirable juego de reflejos intelectuales<sup>287</sup>.

Todo esto es abordado bajo el siguiente supuesto: Athanasius es consciente que esta obra va a recorrer un itinerario de tópicos limítrofes que bien podrían llevarle a tener que ofrecer explicaciones a las autoridades religiosas, y por eso, dispone cierta clase de argumentos que justifiquen la inclinación de la curiosidad *natural* del hombre (y antes que nada, la propia curiosidad del padre Kircher) por los intrincados misterios aritméticos y la simbología a la que se dedica gran parte de la *Arithmologia*.

Como podemos observar, la curiosidad tiene un importante papel en la construcción histórico antropológica de Athanasius, pues explica esa atracción sufrida por los hombres por todo aquello que pueda parecer misterioso y posible de ser animado por las recónditas operaciones del espíritu divino. En efecto, esta disquisición pretende legitimar el estudio de las tergiversaciones malignas, y proponerse a sí mismo como un hombre afectado por tal curiosidad, cuyos resultados de esta exploración serán expuestos en la obra con la finalidad de delinear el camino de los demás hombres. Con todo lo anterior, el lector de la obra debe aceptar que el *apetito natural* por los misterios es algo que pudo obnubilar la mente de los antiguos, pero cuya verificación puede tener réditos edificantes para la moral cristiana, lo cual se traduce en mirar con indulgencia aquella curiosidad que el lector pueda experimentar ante ciertas temáticas antipáticas para la fe católica<sup>288</sup>. La conjugación entre «*ingenio humano*» y «*misterio*» queda expresada de la siguiente forma:

---

<sup>287</sup> El simbolismo característico del padre Kircher sintoniza con la filosofía amorosa y orgánica de Marsilio Ficino cuyos fundamentos esenciales hemos descrito en el capítulo dedicado a las simpatías cósmicas. De manera análoga a las propiedades terapéuticas que la música es capaz de transmitir armonía al cuerpo y al espíritu, los portentos matemáticos poseen la facultad de fascinar el ingenio de los hombres. Y, muy especialmente, la pesquis de nuestro jesuita.

<sup>288</sup> Las astucias comerciales de la empresa editorial montada por Athanasius en esos años son estudiadas por Findlen.

«Ita enim humano ingenium comparatum est, ut si quem rarum et exoticum, sive in Mathematicis, sive naturalibus disciplinis effectum deprehendant, causarum ignari, protinùs in admirationem rapti, nescio quid diuinum, Graeci τὸ θεῖον vocant, sub ἴs latere, utpotè ad operandum efficax, firma sibi fide persuadeant»<sup>289</sup>.

Pareciera ser que el juego conceptual dibujado entre lo *divino* e *ingenio humano* constituye un tropo destinado a mitigar de los posibles ataques del confraternado. Además, es difícil pasar por alto que la *Arithmologia* es repetitiva en la enunciación que el propósito de la obra es obtener los conocimientos sobre aquellos rituales para que «cada uno se libre a sí mismo de este peligro» («*Ut itaque quifque ab huiufmodi ibi cauteas*»)<sup>290</sup>, lo que en resumen explica que es la fuente de todos los males es la ignorancia del hombre. En cualesquiera de los casos, el ingenio del hombre (y especialmente la curiosidad de nuestro Kircher) actuaría bajo la forma de una atracción que hace a los hombres a destinar su ingenio a desarrollar los prodigios aritméticos y su posible relación con el proceder de la naturaleza. En efecto, la palabra con que los griegos decían «*divino*» (τὸ θεῖον) es una cuestión que concede a Kircher el beneplácito para profundizar en aquellas temáticas sacrílegas ideadas por el pueblo árabe, puesto que mantuvieron con vida las tradiciones del orfismo, el pitagorismo, y, especialmente los misterios de la lengua jeroglífica de Heródoto. Para éste pueblo, aquello *divino* se manifiesta en:

«*Quod tum in alijs, tum potissimum in mirificis numerorum, quos pronicos vocant proprietatibus usu venit: Has enim Orientis Philosophi tum Arabes, tum Chaldaei, Hebraeorumque Mekubalim cum advertissent, et nescio quas prodigiosas operationes, tum in artificiosa eorundem dispoitione, tum in artificiosa eorundem dispoitione, tum in collectione omnium in unam et eandem summam quaqua versus*

---

<sup>289</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*; (Roma: 1665) p.57. «De tal manera está distribuido el ingenio humano que si capta algún efecto extraño en las cosas, ya sea en las matemáticas o en las ciencias naturales, cuya causa ignora, surge inmediatamente la admiración, desconozco si se trata o no de algo divino; los griegos llaman «lo divino», que está latente dentro de los hombres y que ellos piensan en su eficacia para obrar». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.67

<sup>290</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.68. Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*; (Roma: 1665) p.58

*facta subolfecissent; admiratione attoniti sieri non posse, quin mirum quidpiam, et ad mundi Genios attrahendos opportunum sub ijs delitesceret, nimia credulitate pro certo habebant».*<sup>291</sup>

La ingenuidad habría arrastrado a estos filósofos orientales a malinterpretar estas *prodigiosas operationes* de manera que «lo que en si era puro y sincero, tenía razones apodícticas y correctamente fundadas para la aritmética y la geometría, fue aplicado a impías supersticiones»<sup>292</sup>. La impiedad de estos hombres les llevo a realizar una tergiversación de los misterios de la aritmética y sus aplicaciones astronómicas, y como consecuencia de esto, los gentiles creyeron que con un determinado repertorio de sellos matemáticos con los cuales podrían atraer los buenos augurios y ahuyentar la mala fortuna, todo gracias a la supuesta influencia de estos números en los en *Alma del mundo*, en las configuraciones estelares, y en especial, la fuerza que estos tiene para practicar efectos y procedimientos artificiales en el mundo.

---

<sup>291</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.57. La versión castella dice: «en las maravillosas propiedades de los números tal como las llaman los prónicos: al advertir estas propiedades los filósofos de Oriente, los árabes, los caldeos y los hebreos, desconozco a través de qué prodigiosas operaciones, bien mediante su artificiosa disposición, bien a través de la reunión de todos en una y misma suma hecha en algún sentido capaz de producir cierto olor; atónitos de admiración, no lo podían hacer sin que algo maravilloso y oportuno surgiera capaz de atraer los genios que dentro de ellos estaban escondidos, lo que tenían, por cierto, con una excesiva credulidad». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.68

<sup>292</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.69. En latín: «quod ex fe purum fincerum, quedque fuas rationes apodicticas in Arithmetica et Geometria rectè fundatas haberet, ad impias superstitiones traherent.» Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.57 - 58



#### § 4.1. El origen de las cifras

La *Arithmologia*, como las otras obras de Kircher, constituye un tratado de carácter enciclopédico que ensaya al rededor de un núcleo teórico que es posteriormente conjugado con los ámbitos asociados a los hombres humanos, los aspectos divinos y naturales, por último sus aplicaciones en los campos de la magia operativa y ciertos tópicos científicos asociados. Primeramente la obra de Kircher se sustenta sobre una cuestión antropológica: los dígitos son signos indiscutidos de la actividad de una mente. Ahí donde existe numeración existe también el orden y jerarquía, y en este sentido *enumerar* es un acto propio de una inteligencia, y un testimonio ineludible de la industria de una mente. Los dígitos constituyen una esfera simbólica a la que se accede a través de un patrón que haga posible transparentar la existencia de un plano superior mediado y matizado para ser comprendido por la inteligencia humana.

*«Atque ex hoc combinatricis mentis ratiocinio nascitur multiplex illa & fœcundissima numerorum origo, quæ uti ex unitate illa maxima & archetypa profluxit, ita humano intellectui insita, quidquid agit, per illam agit, donec in eam tandem, vnde profluxit, unitatem tri unam resoluatur».*<sup>293</sup>

Kircher cita el pasado helénico para señalar la génesis de las nociones aritméticas, recordando que Pitágoras había intuido la íntima relación entre números y las leyes de la naturaleza. Ese pasado clásico también ha dispuesto las condiciones que han llevado al hombre a la creación del aparato digital:

*«Quoniam vero homines ad manifestandos intimos animi conceptus sub eadem numerorum forma subsistentes, signum extrinsecum veluti iure quodam suo requirebant, quo numerosos huiusmodi in mente latentes conceptus manifestarent, hinc natæ sunt variae illae diuersarum gentium, quibus sese inuicem explicabant, notæ & symbola, quæ vel à primis nascentis Mundi incunabulis originem suam duxisse adeò*

---

<sup>293</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.1 - 2. La versión castellana: «De este ratiocinio de la mente capaz de hacer combinaciones nace el múltiple y fecundísimo origen de los números, que dimanar como de esa máxima y arquetípica unidad de tal manera infinita para la inteligencia humana, que cuanto hace, a través de ella lo hace, hasta que en ella, de donde proviene, se funde en la unidad trina». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.18



*certum est, quam certa sunt sacra Pentateuchi volumina, quibus iam vivente adhuc humani generis protoplasto, numerorum formandorum rationem viguiffe».*<sup>294</sup>

La revelación de los «conceptos latentes en la mente» (*in mente latentes conceptus manifestarent*) se llevo a cabo a través de «signos externos» (*signum extrinsecum*) con los cuales los hombres podían comunicarse unos a otros ciertas nociones abstractas. Y así desarrollaron una sistema de dígitos capaz de interpretar estas nociones superiores. Gracias a estas influencias Kircher es capaz de ofrecer una concepción histórico y civil en la que el hombre refleja la luz de la providencia al crear los puentes entre razón y fe, lo cual queda expresado en el inicio de la obra. El relato de Kircher busca guardar una coherencia el relato bíblico:

*«Primi fili Adam quemadmodum Rabbini nostri, quorum memoria in benediEtione, tradunt, inuenerunt signa computationum, eorumque figuræ non absimiles τῶ Ιοδ punEtο».*<sup>295</sup>

Así, una *yod* expresaba la unidad, dos expresaban el número binario; tres el ternario con las cuales vemos en el *Thergo* expresado el nombre de Dios Trino, y así sucesivamente. El padre Kircher señala que la primera manifestación gráfica realizadas por los hombres fueron puntos (*yod*) y algunos caracteres vagamente geométricos, cuya elaboración posterior dio origen a un repertorio de grafismos con los cuales se pudo otorgar un rostro visible a estas ideas abstractas. Después de

---

<sup>294</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.2. «Puesto que los hombres, para manifestar los conceptos íntimos del ánimo, subsistentes bajo la misma forma de los números, buscaban un signo externo como si fuera un derecho propio, con el fin de expresar los numerosos conceptos latentes en la mente, de aquí nacieron los diversos símbolos y caracteres mediante los cuales se comunicaban los distintos pueblos, ya desde los orígenes del mundo, y esto es tan cierto como ciertos son los sagrados volúmenes del Pentateuco, en los cuales, aún viviendo el primer hombre del genero humano, está vigente la razón para elaborar los números.» Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.19

<sup>295</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.3. «Los primeros hijos de Adán, lo mismo que nuestros rabinos, a cuya memoria otorgan la bendición, hallaron los signos del cómputo y su representación en la *yod* y el punto». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.20. La combinatoria de figuras crea una historia universal que todo el mundo proviene de la combinación y desarrollo de algunas nociones primigenias, que a su vez, todas provienen de lo único. Esto quiere decir, en resumen, que el pórtico de nuestra *Arithmologia* traza una ontológica platónica-pitagórica de los sistemas simbólicos, los cuales construyen una jerarquía en la inteligencia del hombre. — Para nosotros serán relevantes los intentos por demostrar una coherencia entre el Antiguo Testamento con estas concepciones antropológica, y el neoplatonismo del Cardenal de Cusa. En efecto, en esta historia ofrece un lugar especial para Jubal hijo de Enoch, es descrito como quien aportó al género humano las artes de la aritmética y de la música. — En este relato Jubal es el patrón de los músicos, especialmente de quienes ejecutan música con la flauta y la cítara, nuestro jesuita elabora sus argumentos de manera que conceder un lugar privilegiado dentro de estas distintas parcelas del saber.

sistematizar las relaciones entre los conceptos ya descritos, el padre Athanasius teoriza sobre el origen gráfico de las cifras volviendo su mirada sobre los antiguos *brahmanes*, quienes profundizaron la unión entre la filosofía y aritmética en las páginas del *Magritan*, que es la obra responsable de la divulgación de estas nociones entre los árabes y judíos. De sus páginas se rescata un círculo segmentado en cuatro porciones por un cruz central constituye «el fundamento de toda la Astrología y que a partir de él se elaboraron ciertas letras y números místicos»<sup>296</sup>. En sus palabras:

*«Primo quidem diſti Sapientes circulum veluti myſticū totius Astrologicae fundamentum in quator partes diuidebant, & ex hoc, & literas & numeros quosdam myſticos formabant, quarum prima diametrum rectam A B, altera proſtratam E D. exprimebat».*<sup>297</sup>

Así fue como dividieron una circunferencia en cuatro fracciones iguales, y asignaron a cada punto revelado por la geometría con una letra (A para el punto de la corona, B para el punto inferior, C para el centro del círculo y de la cruz que lo divide, D y E para los hemisferio oriental y occidental). En la columna derecha podemos apreciar una tabla de nueve grafemas que recuerdan a la letra «L» dispuesta según cuatro orientaciones ortogonales según la polaridad del círculo. Además, este gráfico señala los ángulos y cuadrantes de la circunferencia gracias a las diferentes disposiciones de un grafema que recuerda la letra «T», la cual también es dispuesta alternativamente según una orientación cardinal. A este conjunto hay que adicionar un círculo atravesado por dos líneas ortogonales dispuestas diagonalmente, que, a través de la síntesis de los ángulos y semicircunferencias, hizo posible crear una combinación de estos segmentos articulados sirvieron

---

<sup>296</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.54

<sup>297</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.42

para dar a luz un completo un sistema de símbolos con los que pudieron identificar las constelaciones celestes en los cielos, y enumerar estrellas<sup>298</sup>.

Estas «anotaciones bárbaras que llamamos cifras» (*Nota Barbarica quas zyfrae nombramus*)<sup>299</sup> fueron introducidas por los moros en España y después comunicadas por los españoles a todas las provincias de Europa. Nuestro jesuita cita a Máximus Planudes como el responsable de dar cuenta por primera vez del sistema de números. Este matemático bizantino realiza una descripción de estas anotaciones en su obra llamada *Aritmética*:

«eum ante eum nec Psellus, nec Plethon, neque Ptolemaeus, nec Diaphantus, nec alij antiquiores eo, Arithmetica & Astronomica sua opera hisce notis adornasse comperiantur».<sup>300</sup>

---

<sup>298</sup> Un elemento que nos llama la atención y del cual nuestro jesuita calla es el grado de iconicidad o isomorfismo que permitiría la adecuada relación entre el círculo desde el cual los *brahmanes* habrían obtenido los dígitos. Según nuestra consideración, la intimidad geométrica entre el esquema de los sabios indios y la propia configuración del cosmos puede ser leída analógicamente. Dicho en otras palabras, el principio de analogía revela un parentesco entre el lenguaje digital y el rostro del cosmos. Ambos son circulares, bien dibujados respecto de su centro, y cuya circunferencia se haya dividida por regiones celestes en lo alto, y por segmentos geométricos en el grafema explicado anteriormente. Así, estos dígitos constituyen un lenguaje cifrado en la morfología propia del aparato del cosmos, y por esta razón, no sería ilícito pensar que con ellos se puede ejercer gobierno efectivo sobre el mundo celeste y sobre las materias terrestres. En términos generales esto es consecuente con la concepción de la aritmética para nuestro jesuita: el descenso desde la mente superior descrito en el inicio de la *Arithmologia* está en concordia con el libro del Génesis y el neoplatonismo ficiniano, aunque expresado con máxima sobriedad. También podría llamar la atención la moderación con que se describe cómo el pueblo árabe comprende las cualidades espirituales de los juegos numéricos; además, se acusan discretamente ciertos paralelismos entre el cosmos católico y el cosmos de los árabes, tripartito y constituido por los órdenes elementales, siderales y angélicos.

<sup>299</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p. 61. «*Nota Barbarica quas zyfrae nombramus*» Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.52

<sup>300</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.46. «Ni Psello, ni Platón, ni Ptolomeo, ni Diafanto, ni ninguno de los anteriores a él adornaron sus obras de Aritmética o Astronomía con estas anotaciones.» Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.57

Nuestro jesuita insiste en adjudicar la creación de estas cifras a los musulmanes:

*«Numeri seu nota, qua hic describuntur, recentos sunt; his enim Euclides et Theon nunquam usi sunt, nusquam Archimedes aut veterum quisquam. Nicomachus ait Numeri significationem per unitates εβε φυσικὴν καὶ ἐμέθοδον ideoque simplissimum».*<sup>301</sup>

---

<sup>301</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.54. «Los números o anotaciones que aquí se describen, son recientes, nunca las usaron Euclides, o Deon, tampoco Arquímedes o alguno de los antiguos. Nicomaco dice que la representación del número por unidades es algo natural y sin importancia, por lo tanto simplísimo.» Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.62 - 63



#### § 4.1.1. Algunas cuestiones aritmológicas relativas a los misterios y las cifras de los musulmanes

Una vez acabada la exposición de estas materias Athanasius desarrolla la cosmogonía de los árabes y egipcios para demostrar cómo complicaron el sistema digital con el culto a divinidades espurias y a genios planetarios. Este relato se despliega sobre ejes pitagóricos, donde la revelación de los misterios se realiza a través de los sellos y cuadrados matemáticos<sup>302</sup>, a través de los cuales los «filósofos egipcios» practicaron la veneración los siete dioses planetarios, y se consagraron a la meditación y al cálculo de sus cualidades celestes. Los paralelismos con las nociones platónicas son evidentes, por ejemplo, de todas las cifras creadas por ellos, estos *discipulos Pithagoraeos* rindieron culto especial a la unidad, ubicándole en el más alto sitial, ya que su calidad singular, le hizo ser considerada como la progenitora de todos los demás números. Por estos motivos aquellos hombres llegaron a afirmar

*«totius corporis Regem Dominumque aetionum uniuersarum, & οὐσίαν ipsam rerum omnium non temerè dixerunt.»*<sup>303</sup>

El padre Athanasius, de esta manera, realizaría una exhortación de las nociones platónicas expresadas por la aritmética árabe para dilucidar con ella las estructuras o principios fundamentales de la realidad. Respecto de esta unidad supramundana dice:

*«Et ut ab unitate incipiamus, est illa uti indivisibilis, ita inmultiplicabilis, non tamen adeo infœcunda, ut quod reliqui numeri praestant, id non praestant id non praestet ipsa, cum sit mater & principum numerorum; alij in se ducti, semper diuisum quid efficiunt, sola unitas in se ducta, semper se ipsam in unitatem restituit, semper eadem, nulli obnoxia, varietatis sui ipsius & radix, & quadratus, & cubus est, id quod unam Dei O. M. essentiam & naturam inmortalem, omnis diuersitatis & alterationis expertem,*

---

<sup>302</sup> Ofrecemos una descripción de esta escatología en nuestros comentarios dedicados a San Dionisio Areopagita, y, en otro lugar a Cicerón y al comentario de Macrobio.

<sup>303</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.60. La versión castellano traduce:«era el rey de todo el cuerpo y señor de todas las acciones, incluso que era la misma ley divina que gobierna todas las cosas». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.69

*sat superque comprobat, sola diuersitate in consequentibus unitatem numeris existente. Quemadmodum igitur ab una suprema Mundi architectonica Monade omnia emanarunt, sic numerorum ordo ab illa unitate proficiscentium, non huc, sed illuc, ubi is est, quem illa refert, apte erat instituendus.»<sup>304</sup>*

Con esto queda a la vista el proceso mediante el cual la unidad primigenia multiplica desde sí el resto de cifras. En efecto, tal es la potencia creadora de la unidad, que expresa la potencia en una relación áurea entre estos algoritmos, lo cual hace posible la transmisión de los influjos a través de los distintos grados de la escala digital. Esto es descrito así:

*«Si itaque i lateris vim habens in se ducatur, unum quid quadrati vim habens producet; si denuo vim lateris habens in o vim quadrati habens ducatur, 1 cubi potestatem obtinebit. Si postea 1 vim habens lateris in a 2 latus ducatur, 2 medius erit proportionabilis; 4 vero ex binario vim habens quadrati producit, nam 1, 2, 4 in dupla sunt proportione.»<sup>305</sup>*

De la misma manera los cubos aritméticos se producen al dirigir la fuerza de la unidad sobre sí misma, lo cual arroja como resultado una segunda cifra como resultado de esta operación. En las palabras del Kircher:

---

<sup>304</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.60. La versión castellano traduce: «Si comenzamos por la unidad, diremos que es indivisible e inmultiplicable, pero no por eso infecunda, que preside a todos los números y ninguno la preside a ella, ya que es la madre y principio de los números; los otros siempre están sujetos a la división, solamente la unidad en sí misma se restituye siempre a su misma unidad, no está sujeta otros números y es la raíz de su propia variedad es el cuadrado y el cubo, constituyendo también la unidad de esencia y naturaleza inmortal de Dios, exenta de toda diversidad y alteración, se reconoce en todas sus partes, solamente existe en la diversidad para conseguir la unidad del número. Puesto que todo comenzó de una suprema y arquitectónica Mónada (unidad) del mundo, el orden de los números procede de esa unidad». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.70

<sup>305</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.61. La versión castellano traduce:«Si extrajéramos la fuerza que lleva en sí la unidad se produciría un cierto cuadrado dotado de fuerza; si de nuevo la fuerza latente en la unidad se aplica a la fuerza del cuadrado, se obtendría la fuerza del cubo 1. Si posteriormente la fuerza que tiene la unidad se coloca en dos lugares, tendríamos dos medios proporcionales. El 4 se produce del binario que tiene fuerza, lo que significa que 1,2, 3 y 4 están en doble proporción y si se aplica primero la fuerza del lado 1 y después del lado 2, en el 2 binario aparece el medio proporcional de los cuadrados 2 y 4, también obtendrán su valor los cubos, surgirán ocho cubos proporcionales, teniendo así que 1,2,4 y 8 están en proporción duple continua.» Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.71

«Hanc itaque unitatem omnes, unitates, radices, quadratos, cubosque complicantem Deu æterno & immenso applicabant Pythagorai, eratque quasi primus quadratus, & cubus Divinæ naturæ, in quo omina unum sunt.»<sup>306</sup>

Esto no podía ocurrir de otra manera, pues, la unidad está reservada para Dios y para lo absoluto *donde todas las cosas son uno*. Por debajo de la unidad encontramos el segundo cuadrado:

«Secundus quadratus erat quaternarius ex dyade in se ducta productus, quem assimilabant materie imperfectæ, & in potentialis habitudinis abyssso subniersæ.»<sup>307</sup>

En conformidad con Pitágoras «los cuadrados que explicaban la razón de todas las cosas»<sup>308</sup>, lo cual explicaría también la comunicación de la mónada con el mundo de las formas sensibles a través de la fuerza proporcionada de los números. Esta jerarquía cósmica transita por el camino abierto por los neoplatónicos, y coincide en su matriz ontológica, pues

«quanto vero a monade remotiones, tanto plus materialis miscellæ participarent; vt proinde Lunæ non sine ratione 81. inter eos quadratos, qui radicibus intra denarium constitutis emergunt, maximum, dedicandum putarint».<sup>309</sup>

---

<sup>306</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*; (Roma: 1665) p.62. La versión castellano traduce: «Los pitagóricos aplicaban esta unidad a todas las unidades, a las raíces, a los cuadrados, a los cubos, incluso complicaban en ella al Dios Eterno e Inmenso, era como el primer cuadrado o cubo de la naturaleza de Dios en el que todas las cosas son uno.» Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.71

<sup>307</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*; (Roma: 1665) p.62. El segundo cuadrado es «producido por la fuerza del 2 aplicada sobre sí», que ejerce su dominio sobre la «materia imperfecta sumergida en el abismo de la Monada poderosa». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.71

<sup>308</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.70

<sup>309</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*; (Roma: 1665) p.63. La versión castellano traduce: «cuanto más cercanos al Supremo Dios de los dioses y a la Suma Unidad, o Unidad Supramundana, tanto más simples deberían ser y menos se tenían que mezclar con la multitud de cosas materiales. Cuanto más remotos de la Unidad Suprema tanto más participaban de lo material». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.72



Como vemos, la continuidad está garantizada por una conjunción existente entre aspecto racional presente en la divinidad o mónada originaria, la distribución ordenada de los cielos, y los vínculos proporcionados de los dígitos. Los árabes percibieron una reciprocidad entre los siete cielos y los siete cuadrados matemáticos elementales, cuestión referida como una *mirabilis proprietatibus* presente en la naturaleza. Los sabios consideraron que esto está permitido por la ley deífica, y que esta proporción es revelada al hombre por la misma voluntad. Así, es Dios quien manifiesta al entendimiento humano los supremos misterios ocultos bajo ellos<sup>310</sup>. Esto abre las puertas al culto hacia las cifras inspirado por la beatitud que reside en ellos. Y así, consideraron que estas proporciones son aptas para indagar el orden de los siete mundos, su administración y economía ocultas bajo ellos.

*«Assignatis iraque dictis quadratis septem, cum admirandam quadam proprietatem in alia & alia dispositione singulorum notarent; fieri non potuisse opinant sunt, quin Deus summa & incomprehensa sub ijs mysteria humano intellectu exhibere, atque adeo singulorum septem Mundorum ordinem, administrationem, ækonomiam sub ijs indigitare voluerit. Rem exemplo declaro. Si quis confundas typographicas litterarum formas considerauerit, tametsi illæ omnem scientiam imaginabilem intra se contineant, nescit tamen, quæ fit illa, quam desiderat, & sub qua combinatione lateat; peritus tamen mox formas ita apte combinare nouit, vt tandem quidquid voluerit; imo scientiarum mysteria ex ijsdem per sensus appropriatos efficiat eliciatque. Haud absimili ratione quadrati quidam mysteriosissimi dantur, sed sub certis numerorum formis, confusa mysteria vt lateant, necesse est; patebunt autem, mox, vbi in totidem areolis, quot quadratus eiusdem monades continent, singulos ordine numeros apte & artificiose peritus Arithmeticus quispiam digesserit. Sed primo quidem singulorum quadratorum mysteria, deinde modum etiam, eorundemque intra areolas quadrati disponendorum rationem aperiemus».*<sup>311</sup>

La descripción abarcada en las líneas anteriores nos permite advertir las grandes similitudes que pueden entrecruzarse entre el gnosticismo numerológico de los magos musulmanes y el mentado hermetismo renacentista al que nuestro jesuita es afiliado con frecuencia<sup>312</sup>. En efecto, por una parte tenemos a estos sabios, quienes creyeron ver en los números y en sus relaciones el orden mismo de

<sup>310</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.72

<sup>311</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.63 - 64. En castellano: «Asignados ya los siete cuadrados citados, notaron cierta cualidad admirable en una y otra disposición de cada uno de ellos. Opinaron que no se podía hacer sin que Dios manifestara al entendimiento humano los supremos misterios ocultos bajo ellos, por lo que quisieron indagar el orden de los siete mundos, su administración y economía ocultas bajo ellos». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.72

<sup>312</sup> Este se encuentra pormenorizado en el Estado de la cuestión, y que, a fin de cuentas, constituye uno de los ejes de esta investigación.

la naturaleza. Y por otra, tenemos al padre Kircher permaneciendo fiel a la idea de que existe una rectoría oculta que traza la disposición del mundo. Ambas doctrinas manifiestan son acordes con un precepto teológico que custodia la manifestación de todas las entidades de la naturaleza, no obstante, he aquí esta la gran diferencia: los gentiles no habían sido destinatarios de la verdad contenida en el culto divino legítimo, lo cual llevó a los gentiles a malinterpretar las doctrinas originarias y a abigarrar su naturaleza con el error y la superstición.



#### § 4.1.2. El uso perverso que los hombres le dieron a los números

Los musulmanes, según lo dicho, han combinado los misterios con sus oscuras profanaciones, con lo cual es explicado con estas palabras:

*«Ita comparatum est ultra limites naturae nitentibus curiosorum hominum ingenijs, vt omnia quae sensibus obijciuntur, diuinis mysterijs & sacra mentis referta esse, imperitè sibi persuadeant; fuamque credulitatem verbis è sacra Scriptura depromptis solident, dum Deum aiunt omnis in numero, pondere, & mensura creasse».*<sup>313</sup>

El empleo sobrenatural de los dígitos despliega su crónica fuera del relato del Génesis, razón por la cual el anatema del padre Kircher hace su motivo primordial, de ahora en adelante, el esoterismo aritmético desarrollado por la gentilidad, cuyas costumbres serían los resabios transfigurados de la revelación que iluminó a los hombres del antiguo testamento y a los profetas del pueblo de Israel, quienes habrían sido herederas de la productos desfigurados de las artes con que Dios instruyó a Adán y a los primeros hombres. Estas perversiones del saber originario se deben al paso de los tiempos, por un lado, y también a la estulticia y la impiedad con que han sido practicadas. La perversión de las nociones platónico-aritméticas tiene su primera aparición en la *Arithmologia* con lo que griegos llamaron números *isósefos* (ἰσοσηφίαν)<sup>314</sup> y cuya relevancia reside en que gracias a cierta clase de operaciones aritméticas es posible acceder a un segundo registro que yace detrás del valor nominal de la cifra, lo cual permite a estas operaciones revelar una noción o idea inadvertida que queda disimulada por un significado literal. Esto abrió las puertas a los juegos de adivinación, los cuales constituirían una vía para acceder los estratos ocultos detrás de la apariencia de las cosas:

---

<sup>313</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.226. La versión castellano traduce: «afirman que Dios lo creó todo con número, peso y medida, afirman que el número es lo más sagrado de todo, que es infinito en cada una de las letras del alfabeto y lleno de misterios.» Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p. 217

<sup>314</sup> Esto corresponde con la Parte IV de la Aritmología, donde Kircher expone los sellos mágicos.

«consistebant autem hi numeri in eo, quod inuentis duobus nominibus in numeris resolutis, ex aequalitate numerorum, ex huiusmodi diuersis nominibus resultantium, ad aliquid vel bonum vel malum ingeniosè alluderent».<sup>315</sup>

Según Athanasius, esta *técnica interpretativa* de la isosefia permite que dos entidades distintas pueden ser reunidas bajo un tercer signo, lo cual está muy cerca de la adivinación, lo cual fue objeto de persecución por la iglesia en los tiempos de Athanaius<sup>316</sup>. Aquí cita a los poetas antiguos, quienes solían deleitarse jugando con estos enigmas, entre los cuales encontramos a Arístides, quien utilizó la isosefia para hacer coincidir el nombre de Demágoras, con «bípedo inicuo» y con «peste» y que descubrió el nombre del Nilo coincide con el número trescientos sesenta y cinco, lo cual reveló la razón del año solar de los egipcios, y con ellos aprendieron la regla de los ciclos agrícolas. El mismo método fue aplicado para interpretar algunos símbolos descubiertos en una estatua de Júpiter, y también les permitió los antiguos latinos atribuir la presidencia del dios Jano a los trescientos sesenta y cinco días del año. Athanasius explica los principios de la *isosefia* de la siguiente manera:

«Plinius quoque lib 34. cap. 7. de Iano sic loquitur: Praeterea Ianus geminus à Numa Rege dicatus, qui pacis bellique tempore argumento colitur, digitis ita figuratis, ut trecentorum quinquaginta quinque nota per significationem anni, temporis et anni se Deam indicaret, qui tamen per numeros non iam Solem, quam Lunarem annum, utpote quis duodecim lunationibus conEtet, intelligit: quemadmodum per prius simulacrum, annus Solarem expressit»<sup>317</sup>.

---

<sup>315</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.12. La versión castellano traduce: «La importancia de estos números residía en que si se tomaban dos nombres al azar y coincidían en valor numérico, siendo distintas las palabras, vaticinan algo bueno o malo». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p. 29

<sup>316</sup> Esta crónica fue recogida por Eugenio Garin en su obra *El Zodiaco de la vida* (Barcelona: Península, 1981)

<sup>317</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.15. La versión castellano traduce:«Plinio también, en su libro 34, cap. 7, habla así de Jano: “Además, Jano el gemelo, fue erigido por el rey Numa, quien es adorado, tanto en tiempo de guerra, como en tiempo de paz, cuyos dedos fueron configurados de tal manera que le conferían la dignidad divina del año, del tiempo y de la eternidad a través de los trescientos sesenta y cinco días representados en ellos, y no solamente se referían al año solar a través de los números, sino también al año lunar, puesto que consta de doce lunaciones. Queda claro que en la primera configuración se expresa el año solar”». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p. 31

Posteriormente este arte fue profundizado por los cabalistas (*Cabalistis maxime in usu est*<sup>318</sup>) quienes son citados por nuestro jesuita como responsables de popularizar la creencia de que los números y las letras poseen un efectivo sobre los elementos y las entidades del cosmos. Este sustrato simbólico obscurecidos por las apariencias fue descifrado gracias a una determinada relación entre los números y los nombres de las cosas.

El origen de esta filosofía estaba, sin duda, auspiciada por el desarrollo del sistema digital como un arte de adivinación reserva un sitio especial para el *pueblo árabe*, pues serían ellos los responsables de componer el sistema digital y sus posibilidades heredado por Occidente a partir del siglo XII. Los árabes habrían adoptado el sistema numérico de los *bramahanes*, quienes acumularon una gran experiencia en los campos de la astrología y la astronomía. La exactitud de sus observaciones les permitía pronosticar la disposición de los cielos, lo cual fue comprendida como una clase magia, y por esto fueron llamados *sabios* y *filósofos*, lo cual les concedió una supremacía sacerdotal entre sus contemporáneos cuyo fundamento radicaba en el prestigioso sistema cosmogónico en el cuál los números poseían ocupan un lugar protagónico gracias por sus propiedades descriptivas y predictivas<sup>319</sup>. Los «filósofos egipcios» también estuvieron bajo la influencia de los sabios de India, con lo cual, también desarrollaron el arte de interpretar las coincidencias de sus cálculos aritméticos con ciertos períodos de movimientos de los cuerpos celestes, al mismo tiempo que un verdadero culto y veneración a los siete dioses planetarios, lo cual conformo un círculo de iniciados consagrados a las *meditación aritmética* de las potencias sidéreas. Esta técnicas conformaron un bloque de teorías y practicas que desarrollaron una reciprocidad entre los siete cielos y los siete cuadrados matemáticos elementales, cuestión referida como una «cualidad admirable»<sup>320</sup> de los dígitos. Estos sabios consideraron que esto está permitido por la ley deífica, y que esta proporción es revelada al hombre por la misma voluntad, lo que quiere decir que es Dios quien manifiesta al entendimiento humano los supremos misterios ocultos bajo ellos. Por ello practicaron el culto reverencial hacia las cifras inspirado por sus peculiaridades, y con ello capaces de «indagar el orden de los siete mundos, su administración y economía ocultas bajo ellos». Athanasius señala que los juegos aritméticos podrían tener ciertos beneficios: «Si alguien considerase confusas las formas

---

<sup>318</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.12

<sup>319</sup> La caída del aristotelismo ortodoxo posee una inmensa importancia en el Renacimiento al manifestarse como una vulneración de las nociones tradicionales de *naturalia* y *artificialia*, lo cual se expresa en el renacimiento en un nuevo complejo de relaciones entre la teoría y la técnica, en la cual, nuestro Kircher se levanta como un exponente de esta nueva corriente intelectual. Para mayor profundidad derivamos al lector a Paolo Rossi *Los filósofos y las maquinas* (Barcelona: Labor, 1962) y también Salvi Turró, *Descartes al hermetismo*, (Barcelona: Anthropos, 1985).

<sup>320</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.71

tipográficas de las letras y sin embargo escondieran dentro de sí toda ciencia imaginable, sin saber lo que se quiere y bajo qué combinación se oculta y, no obstante, el especialista llegara a conocer poco después la manera de combinar las formas para que en el momento que se quiera se puedan descubrir los misterios de las ciencias que están ocultas a los sentidos ordinarios»<sup>321</sup>, todo lo anterior en función de que «esos misterios confusos sigan ocultos»<sup>322</sup>.

Con todo este saber auestas estos hombres fueron progenitores de abominables sacrificios, y cometieron toda clase de «crímenes execrables»<sup>323</sup> perpetrados en nombre del «conocimiento maravilloso de las cosas humanas y divinas que decían buscar»<sup>324</sup>. En efecto, los gnósticos tergiversaron las «las grandezas no misteriosas de los egipcios» (*grandia Aegyptorum non mysteria*) «mediante fraudulentas maquinaciones» (*exoticum insolitum quae fraudulentis machinis*)<sup>325</sup>. Además, el arte que estos hombres practicaron fue revestido de exotismo para hacerlo atractivo a los los «ingenuos mortales» y establecer su alevoso comercio a través de una aritmética «nueva y monstruosa»<sup>326</sup>, inspiradas por «fábulas cabalísticas de los hebreos, y no menos refundida de los principios doctrinales de las teorías pitagóricas y platónicas»<sup>327</sup>. En las palabras de Kircher:

*«Notandum est plæroque istius primi a Christo seculi sectarum conditores, qui nominatenus Christiani, olim in magistrae Diaboli verba iurarunt, Aegyptios natione suisse: Atque hosce eosdem gnosticæ impietatis, architectos abominabile veterum Aegyptiorum superstitiones, ritus, ceremonias ab inferis Diabolo mystagogo reuocasse, testantur abominanda eorundem sacrificia, artes magicæ, atque alia execranda scelera.»*<sup>328</sup>

---

<sup>321</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.72

<sup>322</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.72

<sup>323</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.169

<sup>324</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.169

<sup>325</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.170

<sup>326</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.170

<sup>327</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.170

<sup>328</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.170

A lo que continua:

*«Inter Gnosticus vero, qui se se hoc omine ab excellenti rerum humanarum diuinarumque, quam  
iaEtitabant congnitione dici volebant, potissimum abominationibus infames memorantur Marcus ille  
Aegyptius necromantiæ nota, & spurcissimis incantationibus detestandus.»<sup>329</sup>*

Y así los gnósticos crearon una aritmética monstruosa:

*«Non sufficiebat Gnosticis grandia Aegyptorum non mysteria; sed celebra ab orco resuscitasse, sed ut  
magnum quid, nouum, exoticum insolitum quae fraudulentis machinis, quo mortales incautos intricare  
possent, mundo exhibere viderentur, nouam monstruosamque Arithmeticae»<sup>330</sup>.*

Estos conocimientos impuros no provienen de los egipcios, sino de los cabalistas:

*«non ex Aegyptiorum dumaxat adytis reuocatam, sed & ex Cabalisticis Hebraearum figmentis, nec non ex  
Pythagoricae doctrinae Platoniorumque principis conflata, atque ex impiis veterum Magorum  
satanica officina depromptis laciniis centronibusque consarcinata protulerunt, qua sacra profanis, piis  
impia, religiosa superstitiosis, venerandos sacrorum Codicum textus execrandis gentilium dogmatis  
summa confusione miscentes, prorsus absonam, πολύμορφον, monstruosam, ac rectæ rationis dictamini e  
dimetro repugnantem doctrinam architectati sunt.»<sup>331</sup>*

---

<sup>329</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.170

<sup>330</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.171. La versión castellano traduce: «No les eran suficientes a los gnósticos las grandezas no misteriosas de los egipcios, sino que resucitaron, mediante fraudulentas maquinaciones, los crímenes del infierno, para que fuera algo nuevo y raramente exótico con lo que pudieran complicar a los ingenuos mortales, creyendo así mostrar al mundo una nueva y monstruosa aritmética». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.170

<sup>331</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.171 - 172. La versión castellano traduce: «no recuperada de las propiedades de los egipcios, sino de las fábulas cabalísticas de los hebreos, y no menos refundida de los principios doctrinales de las teorías pitagóricas y platónicas, sin descartar el pensamiento satánico de los viejos magos, aprovechándose de las poesías esculpidas, en las que confundieron lo sagrado con lo profano, lo pío con lo impío, lo religioso con lo supersticioso y los textos venerables de los códices sagrados con los dogmas execrables de los gentiles, así elaboraron una doctrina absurda, polimorfa, monstruosa y diametralmente opuesta al dictamen de la razón». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.170



Siguiendo las palabras de Ireneo:

«*seu quaternionem illum pythagoricum, quo quaecumque existunt, constare dicebant, atque hunc ΔEATA, eo quod Δ quaternarij apud Graecos nota fit, quoniam vero Δ trianguli signum exprimit, Hierophantas Aegyptios imitati, principium illud omnium trinum innuebant, quae madmodum enim triangulum prima figurarum est, ex qua uti omnes ceterae componuntur, ita in eam cuneate tandem refoluntur: hoc vero principium rerum omnium, trinum, nunc propatorem; ac proarchen cum Græcis, modo cum Hebraeis Iadaboth, id est Patrum genitorem vocabant, eundemque sub tribus portentosis nominibus, Abraxas, Iao & Sabaoth denominabant quae nomina in tanta veneratione renebant, ut in magicis norum sigillia nihil frequentis, uti postea dicitur obuium fit*».<sup>332</sup>

Estos hechiceros «confundieron lo sagrado con lo profano, lo pío con lo impío, lo religioso con lo supersticioso y los textos venerables de los códices sagrados con los dogmas execrables de los gentiles, así elaboraron una doctrina absurda, polimorfa, monstruosa y diametralmente opuesta al dictamen de la razón»<sup>333</sup>. De esta manera, estos sacerdotes habrían percibido la verdad de estas filosofías y las y utilizaron estos conocimientos para realizar «el artificio de los crímenes». Por nuestra parte, podemos apreciar que Athanasius no desacierta en su análisis, puesto que la etimología ha sido capaz de confirmar sus intuiciones: nuestro jesuita nos explica que el vocabulario árabe que proviene de los dígitos responde a la voz de *abjad*, y cada una de las letras remite a dos significados distintos sujeto al contexto en que se emplean. De esto se desprende que cada número y cada letra puede significar algo distinto de sí mismo. En acuerdo con esto, el padre Athanasius explica la relación entre *numerar* y *cifrar*<sup>334</sup> como un juego gracias al cual la realidad

---

<sup>332</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.172. La versión castellano traduce:«En primer lugar diremos, con Ireneo, que estos colocaban como fundamento de su doctrina, no la ciencia, sino el artificio de los crímenes, es decir, el cuaternario pitagórico según el cual, decían, todo lo que existe deja constancia, y le llamaban delta, por el simple hecho de que entre los griegos la delta es el símbolo del cuaternario, pues expresa el signo del triángulo (10). Imitando a los egipcios, utilizaban el principio de todas las triadas, puesto que el triángulo es la primera figura a partir de la cual se forman todas las demás, de forma que unidas se resuelven en ella: este principio de todas las cosas triadas, ascendiente y primer principio entre los griegos, los hebreos le llamaban progenitor de los padres bajo los tres nombres portentosos de *Abraxas*, *Iao* y *Sabaoth*, cuyos nombres tenían en tanta veneración, que nadie aparecía con mas frecuencia que ellos en los sellos mágicos, como después diremos.» Athanasius Kircher, *Arithmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.170

<sup>333</sup> Athanasius Kircher, *Arithmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.170

<sup>334</sup> En esto el padre Kircher tiene razón, y es confirmado por Annemarie Schimmel en su obra *The Mystery of Numbers* señala que el sustantivo árabe *sifr* derivó en cifra latina, *chiffre* para los galos y *ziffer* en Alemania. Annemarie Schimmel, *The mystery of numbers*, (USA, Oxford University Press, 2006) p.7

profunda de las cosas puede ser encriptada a los ojos profanos, y así practicar artes oscuras y rendir tributo a los demonios a través de las lenguas oscuras.

Estas creencias prosperaron gracias a un verdadero culto religioso dedicado a los juegos aritméticos, lo que fueron utilizados para «atraer los Genios del mundo»<sup>335</sup>, lo cuales fueron ordenados de la siguiente manera:

*«Tertium quadratum 9, ex ternario in se ducto productum numerum dedicabant Saturno. Quantum quadratum 16, ex quaternario in se multiplicato productum dicabant Ioui. Quintum quadratum 25, ex pentade in se multiplicata productum Marti, Sextum quadratum 36, ex senario in se multiplicato productum, Soli. Septimum quadratum 49, ex septenario in se ducto emanantem Veneri. Octauum quadratum 64, ex octonario in se ducto procedentem Mercurio. Nonum denique quadratum 81, ex nouenario in se ducto procedentem numerorum Lunae dedicabant; cubos vero eodem ordine quo quadratos caelestibus Dijs, Elementaribus Genijs dicabant, ut postea dicitur»<sup>336</sup>.*

En efecto, la relación del sistema digital con la dimensión ulterior de la realidad se sustenta sobre ciertas peculiaridades aritméticas que estos hombres confundieron con los principios de la verdad, cuyos motivos revisaremos a continuación:

*«Sapientes itaque veteres, dictos quadratos eo ordine digestos disponebant, ut quomodocumque numeri intra arcas dispositi aggregarentur, semper unus & idem numerus emergeret, quorum omni deinde summa suum quoque mysterium haberet. Vocabantur ea sigilla Deorum, vti dicebant, immortalium, eo quod sub illis mira quadam ratione dominium eorum & in omnia potestas exprimeretur.»<sup>337</sup>*

---

<sup>335</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.140

<sup>336</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.62. La versión castellano traduce: «El tercer cuadrado está asignado a Saturno, el cuarto a Júpiter, el quinto a Marte, el sexto al Sol, el séptimo a Venus, el octavo a Mercurio y por último el número nueve y sus productos están dedicados a la Luna. La misma ley es aplicada tanto para los cuadrados como para los cubos, con la cual se multiplican todas las demás cifras.» Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.71

<sup>337</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p. 64. La versión castellano traduce: «Los sabios antiguos distribuían los cuadrados colocándolos en aquel orden en que si se les sumaba, en cualquier dirección, según estaban dispuestos en las casillas, siempre daban el mismo producto y la suma de todos ellos representaba también un misterio. Se llamaban sellos o misterios de los dioses, como decían, inmortales, por el hecho de que bajo ellos se encontraba de forma maravillosa su dominio y potestad sobre todas las cosas.» Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.73

La explicación de la relación entre los números y las potencias de la siderales, en este caso, a través del *Sigillum Saturni*:

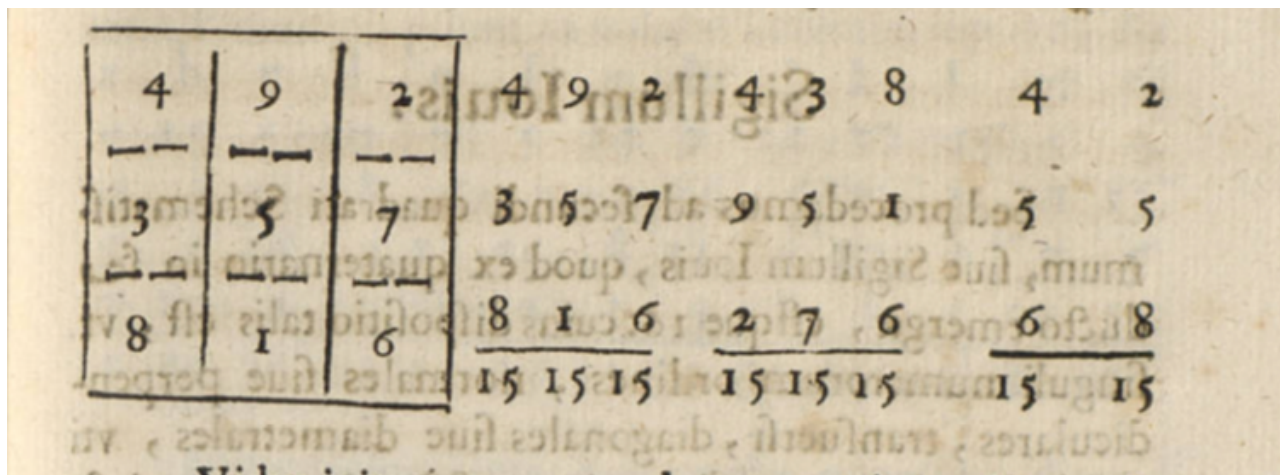


Fig. 1. Sello de Saturno.

«Cum itaque 9. Quadratum primum Saturni, quem totius uernifici mentem appellabant, pingere volebant, huius numeros intra nouem quadratura eo artificio disponebant, ut singuli ordines numerorum, normales, cransuersi, diagonales, simul iunEi, unum & eundem numerum restituerent, ut sequitur. Vides igitur, vt quomodocumque iumpti numeri, semper 15 restituant. Omnes autem numeri simul sumpti continent 45. Atque hoc est paulò ante Abenuaschia innuebat, cum diceret Saturno dedicatum suisse 3.9:15.45. Ternarium enim constituunt quadrati radicem seu latus, 9 ipsum quadratum, 15 numeros singulorum ordinum abditos, uti & summa omnium 45. constituunt, qui numerus habetur si tria latus quadrati in 15 duxeris, singulorum ordinum summam. Atque hinc patet cur Abuhali Arabs in sua Astronomia dixerit, Saturnum tribus potentijs regijs maximis circumdatum, unumquemque vero horum 9. alijs principalibus, & his is 15 alijs; summam omnium vero constituere Saturninum Geniorum principalium toti Uniuerso praefidentium Chorum». <sup>338</sup>

<sup>338</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*; (Roma: 1665) p.65. La versión castellano traduce: «El primer cuadrado 9, corresponde a Saturno, a quien consideraban la mente de todo el universo y así le querían representar. Colocaban los números dentro de las nueve casillas con tal disposición que, cada una de las filas de los números, la vertical, la transversal y la diagonal al sumarse daban el mismo número, como sigue: Se puede comprobar como de cualquier manera que tomemos los números da siempre la suma 15. Sumados todos los números tenemos el producto 45. Esto es lo que antes insinuaba *Abenuaschia* cuando decía que a Saturno le estaban dedicados los números 3, 9, 15, 45. El tres constituye la raíz del cuadrado, 9 es el cuadrado, 15 es el número de raíces que se deben sumar para obtener 45, y éste número se obtiene siempre que cada uno de los lados del cuadrado sume 15 en cada dirección Así queda muy claro el porqué *Abuhali Arabs* dice en su *Astronomía* que Saturno está rodeado de las tres máximas potencias reales, cada una de ellas suma 9, que están por encima de las demás, y otras suman 15. La suma de todas ellas le constituyen en presidente de los genios principales y coros de todo el Universo.» Athanasius Kircher, *Arithmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.169

El poder de los sortilegios se hacia efectivo mediante especies de cadenas mundanas, que tenían el nombre *seiras*»<sup>339</sup>, que son nociones que ocupan un lugar particular sobre la purga jesuítica, pues en ellas no son del todo impertinentes para explicar el comercio dado entre las distintas regiones del cosmos. La reformulación es la siguiente:

«*Hoc cerrum tamen est, sub hisce nescio quid supremis ideis analogum latere, quod si quis ex confusa mundialium rerum miscella, in modum huic artificio haud adsimilem reducere portet, ei nihil in naturalium rerum inquisitione denegatum assererem*».<sup>340</sup>

Y a pesar de todas las precauciones, nuestro Kircher considera que hay cuestiones ocultas en el triple reino de la naturaleza (*triplici Naturae Regno*) que pueden ser reveladas y dispuestas para el bien público:

«*ita quoque in triplici Naturæ Regno latent res confusae, quae tamen ad certas classes reductae, admirandos tum in bonum publicum, tum in medicinae ufum effectus praestare possent*».<sup>341</sup>

Estas palabras podrían dar indicios de una actitud preventiva ante las posibles quejas de sus colegionarios, quienes en más de una oportunidad acusaron el tono imprudente utilizado por Athanasius para tratar los asuntos más delicados en sus obras publicadas. En efecto, hay una similitud entre la idea de *cadena mundana* y las operaciones prácticas de la medicina, pues ambas tributan directa o indirectamente de la doctrina del *anima mundi*, especialmente a la idea de *rete ficiniana* y las formulas descritas por el *Sigilus Sigilorum* de Giordano Bruno o la *Magia natural* de

---

<sup>339</sup> Esta cuestión que había sido reprobada en su *Edipus Aegyptus* por considerarse un método «supersticioso» y «expuesto a las ilusiones satánicas».

<sup>340</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.144 En castellano: «No obstante, es cierto que bajo estas supremas ideas se oculta alguna relación, en virtud de la cual, si alguien, de la confusa mezcla de cosas mundanas, puede extraer una forma verosímil en este artificio, afirmará que nada le ha sido negado al investigador de las cosas naturales». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.140

<sup>341</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.145 En castellano: «hay cosas ocultas en el triple reino de la naturaleza que, una vez descifradas y calificadas, pueden presentar efectos beneficiosos para el bien público o para el uso de la medicina». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.140

Cornelius Agrippa<sup>342</sup>. Aunque sea realiza en la nomenclatura abstracta de la matemática, la mención de las *cadena mundanas* es deudora directa de la doctrina plotiniana y de la concepción orgánica del cosmos Renacentista. Por el contrario, podemos observar que la deuda con el *Ars Combinatoria* de Ramón Llull es manifiesta:

«Si quis in classes quasdam omnia quæ in triplici Regno sunt Lunari, aut Mercurialis, siue Venereæ, Solaris, Martiæ, Iouiæ, aut Saturninæ naturæ, in unam classem reduceret, eum mirificus effectum in cura morborum, quæ classem datam respiciunt, profligandorum comperturum crederem. Si Chymici nostent Sympathica mineralia in unum aliquod corpus per Combinatoriam Artem reducere, ij forsam reperirent, quod hucusque quæsitum suit; latent enim sub certis Combinationum effectibus res ita admirandæ, ut verbis satis describi non possint. Quemadmodum enim numeri pronici ita disponi possunt, ut semper idem & infallibilis numerorum effectus resultet, ita fi Medicus aut Chymicus variarum materiarum proprietates nosset, is haud dubiè habita temperamentorum, ponderis, calorisque ratione, ita materias in unum attemperare posset, ut inde semper infallibilis effectus sequeretur.»<sup>343</sup>

En efecto, nuestro Athanasius es capaz de distinguir la similitud entre los «números prónicos» y las virtudes que hacen posible el ejercicio de la medicina y de la química. Al igual que lo mencionado por Giordano Bruno<sup>344</sup>, los vínculos deben su efectividad al conocimiento de las afinidades entre las regiones cósmicas y las elementales. Así, el médico o el químico podrían «conjugar en un solo elemento las distintas cualidades»<sup>345</sup>, y así demostrar que

---

<sup>342</sup> En la Parte V de esta investigación trataremos algunas cuestiones relativas a este texto y sus relaciones con la *Arithmologia*.

<sup>343</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*; (Roma: 1665) p.145 - 145. La versión castellano traduce: «si alguien logra clasificar todo lo que en el triple reino pertenece a la Luna, a Mercurio, a Venus, al Sol, a Marte, a Júpiter o a Saturno, pienso que el averiguar lo echaría por tierra el maravilloso efecto que produce en la cura de las enfermedades que se relacionan con esa clasificación.

Si los químicos llegaran a conocer la fórmula que uniera todas las cualidades de los minerales en un solo cuerpo mediante el Arte Combinatorio, tal vez hallarían todo lo que hasta ahora se ha buscado; qué cosas admirables se ocultan bajo los procesos lógicos de las combinaciones que no pueden ser descritos satisfactoriamente con palabras.» Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.140 - 141

<sup>344</sup> Recordar la obra de Giordano Bruno, en particular el *De Magia* (1588), *De vinculis in genere* (1590), y el *Sigillus sigillorum* (1583).

<sup>345</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.140 - 141

«quomodo omnia in multitudinem diffusa, tandem ad unitatem, quam omnia naturaliter appetunt, reduci queant.»<sup>346</sup>

De todo lo expuesto hasta este momento, consideramos el divorcio de las nociones rituales musulmanes de las concepciones timeanas, la medicina hipocrática (o ficiniana), y el naturalismo lulismo no ha sido concluido satisfactoriamente, pues queda la impresión que el padre Kircher ha demostrado tantas afinidades como diferencias entre la magia de los árabes y el corpus del conocimientos exhibido por el neoplatonismo de Plotino o las cavilaciones místicas de Boecio o del cardenal de Cusa. Esto nos podría llevar a dudar de las intenciones expresadas de la *Arithmologia*, y con esto, podríamos confirmar la tensión dada entre los argumentos expuestos y una falta de consistencia conceptual que habíamos apuntado como el carácter más referido por la bibliografía descrita en esta investigación. Por estos motivos, en las siguientes páginas interrogaremos la noción de magia y hierática para intentar reconstituir un aspecto más nítido en lo relativo a estas cuestiones.

---

<sup>346</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.145. La versión castellano traduce: «todas las cosas difuminadas en una gran multitud pueden ser reducidas a la unidad que todas las cosas desean por naturaleza». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.140 - 141



#### § 4.2. La relación entre las propiedades de los números y la hierática en la *Arithmologia*

Según lo leído en las páginas anteriores podemos pensar que el sacerdocio de los gentiles ha acrecentado la cantidad de imágenes, iconos y técnicas que sirven de nexo entre el hombre y la realidad ulterior que se oculta detrás del velo del mundo material gracias la certidumbre de la reciprocidad entre las configuraciones de la región celeste y sus ábacos<sup>347</sup>, lo cual no hace suponer que el descubrimiento de la correlación entre ciertos fenómenos celestes y su posibilidad de describirles a través del empleo de ecuaciones llevo a estos filósofos a perfilar los preceptos de una filosofía natural cuyo fundamento se hallaba en la analogía entre los fenómenos de los cielos y las formulas que los hombres ingeniaron para darle una apariencia. En esta relación se enriqueció cuando la precisión matemática de la posición de los astros adquirió una densidad arquetípica cuyo poder podía ser invocado a través de su nombre o la cifra que lo representa. Todo esto desembocó en el desarrollo de un repertorio de técnicas de manipulación de estas cadenas, dando a luz a un extenso catálogo de iconos con las cuales invocar la acción de una determinada entidad o eslabón en la cadena del cosmos. Esto explicaría la extensión de la *Arithmologia* está dedicada al análisis del material iconográfico presente en piezas artesanales utilizadas, lo que quiere decir, en otras palabras, que la *Arithmologia* no tiene como único objeto el despliegue de una reprobación de la efectividad de la teoría de las simpatías cósmicas como una expresión con categoría gnoseológica, sino, también extiende su ámbito para constituir una refutación del enorme palimpsesto pagano y sus relaciones con la iconografía cristiana. No olvidemos que el afán nominal de esta obra es profiláctico, y el padre Kircher no escatima en advertencias dirigidas al lector para evitar fascinación por estos sortilegios. Kircher es enfático en la insistencia en explicar que su labor está en impedir que los hombres «sean atados con estos lazos satánicos»<sup>348</sup>, y, aun más, que al ser vistos estos amuletos «huyan de ellos como del perro y de la serpiente»<sup>349</sup>. La anatema jesuita desarrolla el palimpsesto gnóstico como una tergiversación de los símbolos católicos, y por eso no duda en subrayar que todas las maquinaciones de estos sacerdotes están inspiradas en los prodigios relatados

---

<sup>347</sup> Foucault, Las palabras y las cosas. Sobre la exactitud de los cálculos de los árabes sugerimos al lector la obra de Salvi Turró, obra que citaremos en este capítulo. En todos los casos, no discutiremos aquí si la popularización del sistema digital arábigo se debe más bien a sus virtudes comerciales, y que su ductilidad a la hora de realizar intercambios de bienes y mercancías. Sea éste u otro el caso, el ámbito comercial de los dígitos musulmanes disfrutaron del prestigio de aquellos sacerdotes. Por estos motivos creemos que no sería poco ortodoxo imaginar que la exactitud de la configuración del cielo ofrecida por la cosmología ptolemaica, sumado a sus recursos comerciales hicieron de la aritmética otra de las formas de similitud.

<sup>348</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.175

<sup>349</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.175



en el Antiguo Testamento, el cual constituyó la fuente originaria de aquellos misterios oscurecidos por cifras, imágenes y alegorías que fueron utilizadas para alimentar su abecedario. Esto quiere decir que la rectificación del verdadero sentido de los símbolos es consecuente con el programa de restauración de la pureza originaria iniciado por Marsilio Ficino<sup>350</sup>, quien fue clarividente al distinguir la luz de la revelación primigenia reflejada en el cultos paganos.

Sin embargo, nuestra investigación busca definir los fundamentos gnoseológicos de las prodigiosas propiedades de la hierática y aquellos «amuletos de estos misterios, con algún eón en piedras preciosas estaban dotados de virtudes análogas en función de un arte astrológico»<sup>351</sup> con los cuales los hombres se «protegían contra el insulto de los perversos, también se imaginaban que permanecerían seguros y libres mediante el influjo de la divinidad favorable que se llevaba esculpida durante la gestación»<sup>352</sup>. Las efigies han sido labradas en un contexto litúrgico, y su fabricación fue acompañada de oraciones, «exorcismos o conjuraciones» que deben celebrarse «en los días sacrílegos de los sellos»<sup>353</sup>, con lo cual, estos «discípulos de los gnósticos» incrustaron un profuso alfabeto de símbolos en «en cristal, ágata, amatista, topacio, en virtud de la fuerza que correspondía a cada piedra preciosa, para obtener riquezas, amores, dignidades y prosperidad en los viajes»<sup>354</sup>. Estos hombres «estaban persuadidos de que llevando escrito en rojo dichos nombres y figuras monstruosas podrían adquirir la inmunidad contra todos los males como del fuego y las pestes. O lo contrario, pues aquellas efigies atraen fortuna, felicidad, y la gracia de los príncipes»<sup>355</sup>. Así los gnósticos compusieron todo un alfabeto con el cual invocar la presencia de las deidades ocultas detrás de las apariencias material de la naturaleza, lo que equivale a decir que estos sabios perfeccionaron los vínculos entre las imágenes y sus virtudes para desquiciar a la naturaleza y doblegarla a su conveniencia. Toda estas consideraciones nos conducen de lleno al punto crítico de la condena de Athanasius: la capacidad de realizar alteraciones en el tejido del cosmos y subvertir el orden natural instaurado desde lo alto, a través de la eficacia natural (*efficientiam naturalem*) de un lenguaje mágico. Esto, según nuestro jesuita, debe ser condenado con el mayor ímpetu. Leamos:

---

<sup>350</sup> Según nuestras fuentes, la obra de Ficino de *Libri de vitta triplici* es una de las más importantes referencias europeas sobre el saber de los musulmanes y, al mismo tiempo, una puerta de entrada al reencuentro de los aparatos religiosos.

<sup>351</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.172

<sup>352</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.172

<sup>353</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.210 - 211

<sup>354</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.175

<sup>355</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.175

«*dum numeri huiusmodi figurisque efficientiam naturalem, cuius, omnium Philosophorum sententià, expertes sunt, attribuere ausi sunt: sed et humani generis hoētis eorum se operationibus comminiscens, non descitit mirificos huiusmodi effectus subtili superstitionum velamento tegere, modumque suggerere, quo in amuleta et periammata efformari, iunētisque is barbaris et nil significantibus vocabulis, septem mundi Geny’s Planetarijs impie consecrari poßint, utique nullo alio fine, nisi ut eos satanico hoc irretitos commercio, in laqueos suos cum aeterna felicitatis damno traheret*».<sup>356</sup>

Estos son los motivos por lo cuales Athanasius expone

«*Vt itaque quisque ab huiusmodi sibi caueat, hac fecunda parte vires et proprietates nonnullorum numerorum, iuxta Geometricas leges ita exponemus, vt et Mathematica ratio in y’s, certa quidem et euidens pateat, origo verò supersticionis occasione horum numerorum enata, et virtus illa per quam huiusmodi numeri efficaciter, impia incautorum mortalium persuasione operari credebantur, luculentius ad cautelam innotesceret*».<sup>357</sup>

Con estas consideraciones se da carta blanca a la perquisición del origen matemático de la superstición, el cual «debe ser conocido para mayor cautela»<sup>358</sup>. Esta exposición revelará la relación que existe entre las cifras, los caracteres grabados, los metales y piedras; y todos estos elementos en relación con los espíritus y la región que en el cosmos, lo cual comete el agravio de revelar los misterios que estaban ocultos por disposición divina<sup>359</sup>.

---

<sup>356</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*; (Roma: 1665) p.58. La versión castellano traduce: «Se atribuyó a los números y de igual manera a sus signos una eficiencia natural, cuya experiencia puede comprobarse en la opinión de todos los filósofos, pero el enemigo del género humano, mezclándose en las operaciones de los números, no dudó en esconder estos maravillosos efectos con el velo sutil de la superstición y de tal manera los colocó que se podían llevar en los amuletos y collares, y una vez en los amuletos y collares, y una vez unidos los vocablos sin significación en sí en los mismos barbaros, se podían consagrar impiamente a los siete Genios Planetarios del mundo, con el único fin de enredarlos en su fanático comercio y llevarlos a sus lazos con perjuicio de su felicidad eterna». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.67

<sup>357</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*; (Roma: 1665) p.58. La versión castellano traduce: «las fuerzas y propiedades de algunos números según las leyes geométricas, para que la razón matemática quede en ellos totalmente evidente y lo mismo el origen de la superstición nacida con ocasión de estos números y aquella virtud por la cual estos números se creía que obraban eficazmente por la impía persuasión de los mortales incautos». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.68

<sup>358</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.68

<sup>359</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.167

La tercera parte de la *Arithmologia* está dedicada a explicar los motivos que llevaron a complicar los sellos aritméticos y los cuerpos celestes en los sellos presentes en la iconología grabada en las artesanías producidas por el culto astrológico. Y, a pesar de la reiterada reprobación de estas maquinaciones, el padre Kircher deja entrever su afición por los motivos herméticos en una larga exposición desarrollada con una profunda presunción erudita proyectó una larga sombra sobre las verdaderas intenciones de la obra<sup>360</sup>. En sus palabras:

*«Tanta in numerorum huiusmodi dispositione latet subtilitas, tanta & tam mirifica vis & proprietates, ut antequam secretum penetrarem, fatis mirari non potuerim, quomodo ingenio humano illa incidere potuerint».*<sup>361</sup>

Con esto, nos vemos en la obligación de admitir que el ingenio comprometido en estos juegos aritméticos es digno de admiración, no obstante, como estímulo para las desprevenidas mentes de esos hombres, lo cual les llevó a pervertir su legitimidad y a mezclarlas con ilusiones vanas:

*«Et dolendum fanè est, iam ingeniosam atque arithmetice mysterijs adeò refertam dispositionem tot nugamentis, tot quisquilijs, tot impijs absurdisque superstitionibus, vanisque obseruantijs obscuratam esse».*<sup>362</sup>

Para nuestro jesuita, los devotos de la cábala hebrea encontraron inspiración en la aritmomancia pitagórica, e inspirados en ella «llenaron el pensamiento con los secretos más profundos de su

---

<sup>360</sup> Esto remite al estado de la cuestión y hace referencia a las que ciertos pasajes de sus obras habían sido motivo de quejas por parte de sus correligionarios.

<sup>361</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.123. La versión castellano traduce: «Es tanta la sutilidad que se oculta en esta disposición de los números, tantas las maravillas y propiedades que antes de penetrar en sus secretos, no dejo de admirar la forma en que el ingenio humano ha llegado hasta aquí». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.121

<sup>362</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.152. La versión castellano traduce: «Hay que lamentar que una disposición tan ingeniosa, basada en los misterios aritméticos, este ensombrecida por tantas bagatelas, tantas absurdas supersticiones y vanas observancias». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.150

filosofía y los monumentos con la superstición»<sup>363</sup>. Los cabalistas hebreos heredaron de los egipcios los «misterios admirables» conservados en las piezas rituales dedicados a las figuras de cielo, y con este legado «tenían lo que necesitaban en tan inmenso tesoro de superstición»<sup>364</sup>.

«*admiranda de 7 planetarum sigillis, eorumque numerica constitutione mysteria*»<sup>365</sup>

La adoración de los siete dioses planetarios ejercida a través de ciertos dígitos particulares fue descrita por *Abenuaschia Arabs* en su obra sobre el culto de los egipcios. Sus palabras encuentran eco en la *Arithmologia*, y es descrita por el padre Athanasius de la siguiente manera:

«*Erant Aegyptijs Sacerdotibus septem numeri, quos et 7 Dijs consecrabant, videlicet Saturno, Ioui, Marti, Soli, Veneri, Mercurio, et Luna*».<sup>366</sup>

Estas cifras elementales de las que se producían todas las demás eran conocidas como «sellos de los dioses», y también, «alcázar de las siete estrellas errantes». Ciertamente, su cualidad celeste radica en el que bajo ellas «estaba la administración de todas las cosas»<sup>367</sup>:

«*Vocabantur vero hæc Sigilla Deorum, siue quod idem est, præsidium 7 stellarum errantium, eo quod sub ijs iusta quadam præsumptione dominum, rerumque cunËtarum administrationem exprimi crederent*».<sup>368</sup>

---

<sup>363</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.156

<sup>364</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.156. Por su parte, la edición latina explica: «Hebrarum Cabaliftae haud fecus ac Arabes Arithnomomantiae Pithagoricae fimiae, omnia fua fecretioris philofophiae, veriusuperftionis monumenta hifce repleuerunt». Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.160

<sup>365</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.160

<sup>366</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.161. La versión castellano traduce: «Los sacerdotes egipcios tenían siete números que consagraban a los siete dioses, es decir, a Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio y Luna». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.156 - 157

<sup>367</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.157 - 158

<sup>368</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.162

Con esta explicación Kircher dispone el motivo gracias al cual estos filósofos creyeron que estas cifras gozan de una «fuerza misteriosa» capaz de atraer a dichos genios y ponerlos a su servicio. El convencimiento del poder de estos arcanos aritméticos hizo que estos hombres grabaran por doquier códigos y glifos con los que adornaron todas las obras humanas dedicadas al deificación. Gran parte de esta emblemática en grandes construcciones como templos y monumentos, pero sin duda es posible verlas más comúnmente en monedas y medallas que los hombres llevaban consigo. El análisis de una de ellas demuestra la yuxtaposición de figuras de diversa índole, formas geométricas, seres mitológicos, galimatías y toda clase de símbolos dedicados a este culto. Es dedicada una especial mención de cierta moneda de oro «que llevaba en su parte anterior impreso el sello del sol y en la parte posterior un carro con el que se deslizaba el genio solar, como si fuera a dar el testigo a Júpiter, adornado con varios símbolos»<sup>369</sup>.

Otro ejemplo de esto son los amuletos y talismanes dedicados a la figura de Abraxas, al cual se le reservó la presidencia de todas las deidades, además de ser fuente de luz, calor, y de todos los bienes. Esta figura ejerció su dominio sobre los doce signos del zodiaco y sobre los días del año, y su grabado corresponde con un ave gallinácea de naturaleza solar reconocible por estar armada con un azote de correas, loriga, un escudo y serpientes en vez de piernas»<sup>370</sup>. Para el padre Kircher la figura sideral es una perversión de la deidad supramundana Osiris, pero alimentada con las propiedades de Mydras del culto persa, de Mitatrón del culto cabalista y también de Apolo o Phebo del Olimpo griego:

---

<sup>369</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.160. Por su parte, la edición original enseña: «Eratillud Numina aureum, cui in antica parte Sigillum Solis impreffum fpectabatur: in poftica vero parte eurrus, quo Genius Solis vehebatus, veluti homagium daturus Ioui, varijs fymbolis adornatus, ut in oppofita figura patet, quae expofitionem paulo poft exhibemus». Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum myfterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.164.

<sup>370</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.173

«quorum omnium praefidem ABPAXAS dicebant de quo S. Hieron. In 3. Cap. Amos, his verbi: Bafilide, inquit, Gnosticorum caput, omnipotentem Deum portentoso nomine ἀβράζας appellat, eundemque fecundum Gracas literas, et annui cuius numerum, dicit in Solis circulo contineri quem Ethnici sub eodem numero aliarum literarum Meithram vocant, quod verum esse paulo post ostendemus. Abraxas itaque sidereus seu solare numen, post Abraxas illum supramundanum, nil aliud est, quam Aeon seu Genis solaris, quem Graeci Ofirim»<sup>371</sup>.

En el relato del padre Athanasius también explica cómo los gnósticos complicaron en sus ritos a los días de la semana, los genios planetarios y las figuras angelicales:

«Sacra autem spirituum hebdomas nihil aliud est, quam septem planetæ quibus totidem principes praesese sentiunt: esse autem serpentino habitu, & binis cornibus conspicuum, quæ eius Commentator Feuardentius in hunc locum, sic explicat, ὁμοιόμορφος, inquit ille, Michaël et Samael expriment, quod magia seduli cultores magicis spirituum nominibus abuterentur, inter quæ non sunt posserema Michaël et Samael, quem et Hebrai Camuel vocabant, illi siquidem ab antiquis Hebræorum patribus se accepisse dicunt, septem planetis totidem praesese Angelos, ex quibus Michael Mercurio, vel ut alij Soli et Vento Orientali; Marti vero Samael praesunt Gabriel verò à Gnosticis dicitur magni Iababoth, quem Graeci δημιουργόν dicunt, minister et nuncius. cur vero Michaël serpens dicatur, superius expositum fuit ex Irenæo: Iababoth enim post Luciferum serpente è cælo præcipitatum, ipse serpentis formam induere sibi complacuerat, & consequenter asfecit suos, quos ideò ophionios Spiritus vocant, pari pacto serpentinum habitum, ad formidinem cæteris incutiendam, induere voluit. Sequitur modò NEORIEL, quod nomen ex Graeco & Hebraico compositum, luminis mentalique caloris praesidem notant.»<sup>372</sup>

<sup>371</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.174. La versión castellano traduce: «Afirmaban también que Abraxas presidía a todos, sobre lo que san Jerónimo habla en el comentario al cap. 3.º de Amos con estas palabras: «Basíledes, cabeza de los gnósticos, llama al Dios Omnipotente con el portentoso nombre de Abraxas según las letras griegas y siguiendo el curso de los números, y que está contenido en el círculo del sol, al que los étnicos, según los números y siguiendo otras letras, llaman Mydras. Lo que es cierto, según lo que hemos expuesto poco antes. Abraxas es una divinidad sideral o solar. Después de Abraxas nos encontramos con el supramundano, que es el eón o genio solar al que los egipcios llaman Osiris». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.172

<sup>372</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.185 - 186. La versión castellano traduce: «La semana sagrada de los espíritus no es otra cosa distinta a los siete planetas que dicen estar presididos por otros tantos príncipes; tienen una forma de serpiente en la que destacan los dos cuernos, lo que el comentarista Favardencio explica de la siguiente manera: «Ofiomorfo, dice, hace referencia a Michael y a Samuel, que los aventajados practicantes de la magia utilizaron abusivamente al referirse a los nombres mágicos de los espíritus, entre los cuales no son los últimos Michael y Samuel, al que los hebreos llaman Camuel y dicen que así lo recibieron de los padres antiguos de los hebreos: que siete ángeles presidían otros tantos planetas, de los cuales, Michael preside Mercurio o, según otros, el sol o el viento oriental; a Marte le presiden Samuel y Gabriel, a quien los gnósticos consideran ministro y mensajero del Gran Ialdaboth, y los griegos le llaman Demiurgo». Ya ha quedado expuesta, según S. Irineo, la razón por la que a Miguel se le llama serpiente: Ialdaboth fue arrojado del cielo después de la serpiente luciferiña y él mismo se había complacido en tomar la forma de serpiente, queriendo, por consiguiente, dar también la forma de serpiente a sus seguidores, a los que llaman espíritus serpentinos, para infundir miedo a los demás. Sigue después la a NEORIEL, que es un nombre compuesto del griego y del hebreo, que preside la luz y el calor mental». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.181

La iconología del sistema religioso musulmán también adoptó algunos iconos propios de la filosofía pitagórica, entre las que destaca el triángulo, considerada la figura primordial y matriz «a partir de la cual se forman todas las demás»<sup>373</sup>. A esta figura la llamaban *delta* y es símbolo del cuaternario utilizada para expresar todas las cosas triadas, sus aspectos ascendentes, y el primer principio de las cosas<sup>374</sup>. Para los hebreos esta figura fue el progenitor de de *Abraxas*, *Iao* y *Sabaoth*, que son las divinidades cuyos nombres gozaron de mayor popularidad dentro de los sellos mágicos<sup>375</sup>. También fue popular la imagen el *Ialdaboth* que protegió a los hombres a través de cuatro virtudes «inefable, silencio, padre y verdad»; equivalentes con los «cuatro eones supramundanos engendrados por el progenitor»<sup>376</sup> y que dominó el orden de las veinticuatro letras del alfabeto con las que se forman todas las cosas. Por este motivo también esculpieron la figura del «*numen protopatros*» con cuerpo humano y llevando dos letras en cada miembro, con lo que daban a entender que en el arquetipo del protopadre o *Ialdaboth* se contenían los *hyleos* o mundos inferiores<sup>377</sup>, lo que señala también cómo las potencias diabólicas se combinaron con las veinticuatro letras para dar a luz a todas las cosas del mundo material<sup>378</sup>. Con estas nociones los musulmanes vislumbraron los símbolos de los que proceden *todos los eones y de éstos la fanática turba*:

«*Atque ex hac combinatione membrorum humani corporis cum literis omina componi asserebant.*»<sup>379</sup>

<sup>373</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.170

<sup>374</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.170

<sup>375</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.170

<sup>376</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.170

<sup>377</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.172 - 173. La versión castellano indica esto Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.170

<sup>378</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.171

<sup>379</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.173. La versión castellano traduce: «Afirmaban que de esta combinación de los miembros del cuerpo humano con las letras se componían todas las cosas». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.171

Después de lo anterior continúa:

«Ex hac quoque omnem illorum Aeonum, quos ex illis fingebant phanaticam turbam resultare asserebant. Quemadmodum enim Aegyptij ex certis symbolis Deorum catenas, quas σεΐρας vocabant, fabricabantur, vt in Oesipo ostendimus, ita hosce Gnoftici imitatores suorum Aeonum catenas fabricabantur».<sup>380</sup>

Con esta doctrina elaboraron sus cadenas para dominar las cosas del mundo físico a partir de esos símbolos *divinos*<sup>381</sup>, los cuales tributan del universo de los egipcios, el cual es concebido como un cuerpo orgánico donde todos sus departamentos son órganos afines que comparten sus influjos. Esto permitió creer en la correspondencia entre los diez dígitos y la porción del cuerpo humano que le es afín, (cabeza, cuello, hombros, pecho, vientre, partes vergonzosas, femorales, rodillas, tibias, piernas, pies), lo cual se suma al «cuaternario compuesto por la palabra, la vida, el hombre y la asamblea», lo cual se refleja en el duodenario del Zodíaco. Además:

«usus 8 10 12. Id est, ogdoade, decade & dodecade additis inter se, 30 proueniunt Aeones, tot quot in Vno Zodiaci signo sunt gradus, 30. Hi denuò per 12 multiplicati, producunt summan Aeonum 360. Tot videlicet quot dies in anno sunt».<sup>382</sup>

Otro ejemplo del palimpsesto queda reflejado en un sello «marcado con el nombre de Jesús y con sus divinos atributos, pero mezclados con los nombres portentosos de los demonios, con el fin de contaminar y oscurecer Satanás los nombres de la Sagrada Escritura con sus diabólicas alucinaciones»<sup>383</sup>. Una de las figuras que más frecuentemente incurrieron en estos agravios fueron

---

<sup>380</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.173. En castellano: «Afirmaban que de ella nacían todos los eones y de estos la fanática turba. Del mismo modo que los egipcios elaboraban sus cadenas a partir de ciertos símbolos de los dioses, como esta demostrado en el Edipo, así los gnósticos elaboraban sus cadenas imitando sus eones». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.171

<sup>381</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.171

<sup>382</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.174. La versión castellano traduce: «si sumamos el octonario, la década y la dodécada obtenemos treinta eones, tantos como grados hay en un signo del Zodíaco, y si estos se multiplican por doce dan la suma de trescientos sesenta, tantos como días hay en un año». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.173

<sup>383</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.213



la *Pentalfa*<sup>384</sup>, utilizadas para asegurar la salud, y en otras ocasiones se utilizó como símbolo de la máxima felicidad, y también como garante de victoria en las batallas. Esta figura se habría revelado a los hombres a través de la visión onírica de Constantino, y por esta razón se lució como signo principal en las banderas durante las campañas militares.

*«Huiusmodi est sequens sigillum a quod tametsi Nomine IESV, & diuinis attributis insignitum fit, tot tamen illa portentosis Dæmonú nominibus commixta sunt, ut Satanas data opera, sacre & diuine Scripturae nomina, diabolicis suis illusionibus offuscet & cõtaminet».*<sup>385</sup>

Otra medalla que puede considerarse como un ejemplar del sincretismo religioso fue popularizada bajo el nombre de a *Hexalfa*, y en ella también se exhiben nombres y letras concatenadas «al estilo de Salomón»<sup>386</sup>. En ella también se observa la tergiversación del símbolo de la cruz, puesto que se «puede ver en el círculo inscrito con todas sus líneas transformadas en cruces, en las que confían los magos hasta tal punto, que sin su cooperación nada se puede obtener, pues consideran que el diablo también coopera»<sup>387</sup>. En otros ejemplares se disponían alternativamente nombres de demonios y de ángeles<sup>388</sup> y otras mezclan voces de todos los géneros: «sagradas y profanas, portentosas, diabólicas» y que a pesar de provenir del hebreo «están adulteradas y se pueden utilizar sin ninguna significación.»<sup>389</sup>

---

<sup>384</sup> Llegada a nosotros bajo los diversos nombres de pentagrama, pentáculo, y estrella pitagórica. es una estrella de cinco puntas dibujada con cinco trazos rectos. En el análisis de Kircher, le denomina pentalfa porque su figura está constituida por cinco letras A equivalentes a alfa en griego. Por otra parte, la etimología moderna dice que la palabra pentagrama proviene del griego πεντάγραμμον (*pentagrammon*), forma sustantiva de πεντάγραμμος (*pentagrammos*), que quiere decir «cinco líneas» o «de cinco líneas». De manera similar se diagrama la Hexalfa, que es una figura construida por 6 ángulos agudos dispuestos radialmente. Esta es conocida popularmente como la «estrella de David», y en algunos casos, el «sello de Salomón».

<sup>385</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.221 - 222. La versión castellano traduce: «El siguiente sello esta marcado con el nombre de Jesus y con sus divinos atributos, pero mezclados con los nombres portentosos de los demonios, con el fin de contaminar y oscurecer Satanás los nombres de la Sagrada Escritura con sus diabólicas alucinaciones». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.213

<sup>386</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.209 - 210

<sup>387</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.209 - 210

<sup>388</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.209 - 210

<sup>389</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.210 - 211

«Rusus voces horrendæ vna mixtis sacris nominibus, nodo quem Salomonis vocant, adnexo, omnia plena crucibus varie transformatis inferta spectantur; quibus Magi ita confundunt, ut nihil non eorum ope se obtinere posse, Diabolo tamen cooperante, arbitratu: cuiusmodi Sigillum non ita pridem ad me transmissum fuit; in cuius circumferentia circuli, octo Sigilla ponuntur; totidem Angelorum nominibus insignita». <sup>390</sup>

Continua:

«Quibus apposita sunt utrimque verba omnis generis, sacra, profana, portentosa, diabolica, quæ tametsi hebraicum quid sapiant, ita tamen corrupta sunt, ut iurè nihil significantibus adnumerari queant. Est enim hoc proprium Magorum, sacris profana ita miscere, ne partem fecum inutum, quod sub barbaris nominibus ut plurimum latet, nigra cauda sub lucido corpore testis patefiat. Sed ut huiusmodi Satanae fraudes, luculentus, patefiant, prius orationem, seu potius exorcismum, seu coniurationem, quam in diem sacrilegi huiusmodi sigillorum architectis, eorumque gestatores ut effectum sortiantur facere debent». <sup>391</sup>

El ultimo ejemplo que citaremos en esta ocasión, será la figura del popular *cuadrado Sator* (fig. 2), que es una figura que compendia y procede con la profanación de todas las figuras que hemos revisado hasta el momento. A saber, la figura inscribe dentro de un círculo dos triángulos superpuestos, que se desdoblan a su vez en seis triángulos orientados radialmente, dibujan un hexágono que en cuyo interior con un cuadrado con inscripciones latinas formando una secuencia de palíndromas.

---

<sup>390</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.217. La versión castellano traduce: «Mezclan las voces horrendas con los nombres sagrados al estilo de Salomon. Se puede ver en el círculo inscrito con todas sus líneas transformadas en cruces, en las que confían los magos hasta tal punto, que sin su cooperación nada se puede obtener, pues consideran que el diablo también coopera. Originariamente no recibí el sello de esta manera, pues en la circunferencia había ocho sellos que llevaban inscritos los nombres de todos los ángeles.» Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.209

<sup>391</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p. 218. La versión castellano traduce: «Con estas representaciones van palabras de todo género; sagradas y profanas, portentosas, diabólicas que, aunque van en hebreo, si alguien lo entiende, se dará cuenta de que están adulteradas y se pueden utilizar sin ninguna significación. Esto es propio de los magos que mezclan lo sagrado con lo profano para que el acuerdo realizado consigo mismos, que se oculta bajo nombres barbaros, de la impresión de ser una cola que brilla en un cuerpo luminoso. Los creadores de estos asuntos, para obtener el efecto deseado, deben hacer oración o, mejor, exorcismos o conjuraciones, sobre todo en los días sacrílegos de los sellos.» Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.210

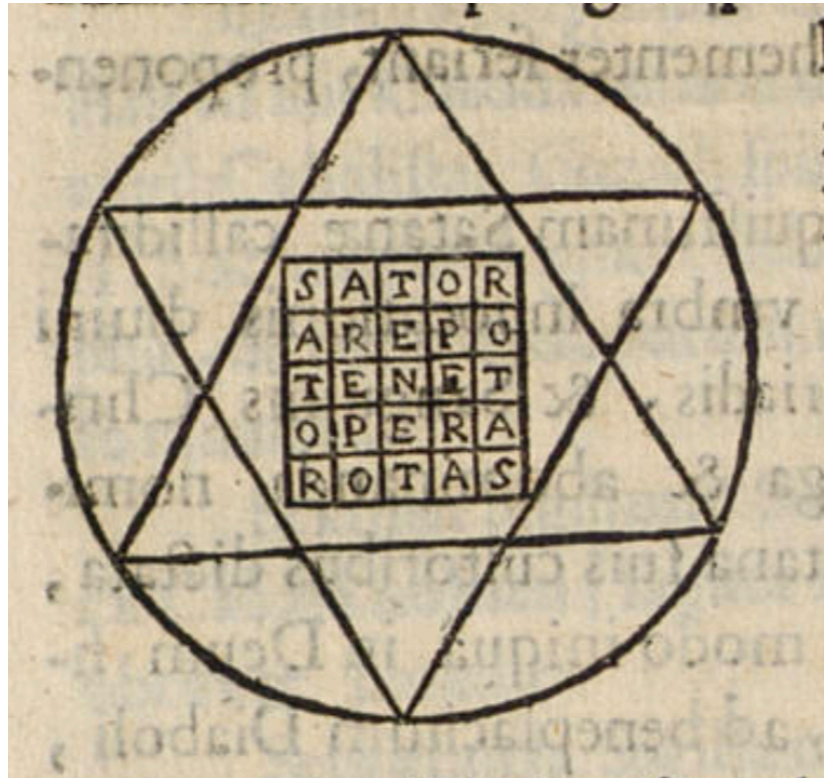


Fig. 2. Cuadrado Sator

«*Quod pari pacto Magi quadrato Hexalphæ inscriptio, cum nominibus non nisi ex officina satanica depromitis insigito, Sator, Arepo, Tenes, Opera, Rotas, ineffabilia arcana se peragere posse gloriantur, mera diabolica illusio est: cum hæc nomina infinitione Diaboli à Magis inuenta, nec vllam significationem habeant, neque ex retrogrado ordine, quo eadem per singula latera recurrunt, neque physicam, neuque moralem vim, præter eam quam Satanas ex pacto inito ipsis inesse voluit, obtineant*»,<sup>392</sup>

<sup>392</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p. 219 - 220. La versión castellano traduce: «Lo que, por igual motivo, los magos con el cuadrado de la Hexalfa inscrito y acompañado de los nombres tomados del laboratorio satánico, *Sator, Arepo, Tenet, Opera, Rotas*, se creen poder gloriar por ser portadores de inefables misterios, cuando en realidad se trata únicamente de una ilusión diabólica: al ser estos nombres inventados por inspiración diabólica, sin que tengan significación alguna, ni siquiera en el orden inverso con el que están distribuidas a cada lado, ni tampoco adquieren fuerza física o moral salvo la que Satanás, mediante pacto, quiso que estuviera inherente en ellos». Athanasius Kircher, *Arithmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986), p.211 - 212

Esta conmixión tiene como propósito seducir a los incautos con un enrevesado alfabeto creado para que aquello que «se oculta bajo nombres bárbaros dé la impresión de ser una cola que brilla en un cuerpo luminoso.»<sup>393</sup> En otras palabras, los magos habrían consumado el arte de mezclar abecedarios y pictogramas con los que pudieron popularizar su magisterio profano entre los hombres. Y en vista de estas consideraciones, Athanasius no dedica mención alguna a las interpretaciones del lema descrito por del *cuadrado Sator*, ni si quiera las interpretaciones cristianizantes que era posible oír en la Edad media. La misma suerte corrieron las *Clavículas de Salomon*, uno de los tratados teúrgicos más popularizados en Europa y que es un frutos más emblemáticos de la magia morisca, y que, sorprendentemente, no figuran en la *Arithmologia* más que con alguna escasa mención.

De todo lo que hemos leído hasta ahora podemos considerar que la impiedad de los gnósticos posee dos grados claramente identificables: primero, no fueron diligentes al comprobar la certeza de sus referencias, con lo que dieron a luz a un culto ritual en torno a una nigromancia que pervierte una revelación verdadera y sagrada. En segundo lugar hay que destacar que la doctrina está motivada por el ánimo de propiciarse réditos, lo cual demuestra que la intención de estos sacerdotes es crear un vasto comercio en torno a un programa iconológico y un repertorio de técnicas artesanales, lo que quiere que esas piezas religiosas se limitan a una mercadería capaz de propagar su ministerio y a asombrar a los incautos<sup>394</sup>. Estos juicios buscan auspicio en la cita de san Irineo, considerado como uno de los más importantes adversarios del gnosticismo del siglo II, cuyas palabras quedaron escritas por la pluma de Kircher en la siguiente forma:

---

<sup>393</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.211

<sup>394</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.177

«*Satanica artis esse, Sacra Scriptura diſtiones tot tantisque modis non dumtaxat adulterare, sed et reſte expositas ad immanes fabulas et superstitiones, imò et Idolorum effeſtiones formasque, atque statuarum figmenta, tum ad errores suos apud simplices homines per horrenda huiusmodi nominum monstra euulgandos, tum ad nonnullam turpi et fabulesa arti conciliandam existimationem applicare.*»<sup>395</sup>

Más concretamente, la impiedad de aquellos hombres se expresa en la siguiente manera:

«*& quamuis sacris nominibus ex diuina scriptura depromptis, ad fucum tegendum insigniantur, latet tamen sub ipsis nescio quid barbarum, satanicum, nescio quod murmur magicum fiſtis, portentosis, & nil significantibus verbis absconditum.*»<sup>396</sup>

---

<sup>395</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.181. La versión castellano traduce: «Es un artificio satánico adulterar hasta tal extremo, con tantas expresiones y de tan diversas formas, las Sagradas Escrituras, pues si las utilizan de forma hábil llevan a horribles fábulas y supersticiones incluso a formas perfectas de idolatría y a la construcción de estatuas, a divulgar sus errores entre los hombres simples a través de lo portentoso de estos nombres y a conciliar la estimación de lo fabuloso con lo torpe». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.177 - 178

<sup>396</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.216. La versión castellano traduce: «aunque los nombres sagrados hayan sido tomados de la Sagrada Escritura y se hayan esculpido para adorno, sin embargo, bajo ellos se oculta algo bárbaro y fanático, desconozco también el murmullo mágico que se esconde debajo de estas ficciones portentosas y carentes de significado». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.209

### § 4.3. Mistagogia: la verdadera iniciación en los misterios sagrados de los números y de las formas elementales

Llegados este punto debemos marcar una diferencia entre los capítulos que leímos anteriormente, en los cuales tuvimos la oportunidad de observar en detalle el despliegue del programa aséptico desarrollado por Kircher. Esto nos ha permitido observar esta verdadera *cruzada aritmológica* a través de la exposición de las condiciones culturales que llevaron a los musulmanes a revestir las nociones pitagóricas con los ropajes de un culto politeísta, lo cual se traduce en una profanación de las enseñanzas de los padres de la iglesia. Los árabes y los musulmanes han sido herederos de estos conocimientos que posibilitaron el otorgar un rostro a al cielo a través de analogías entre sus cálculos y la región sideral. El tránsito del sistema digital a través de un diálogo intercultural arrastró consigo una filosofía que divulgó las posibilidades de comercia con los astros a través de un extendido imaginario simbólico asociado al arte de cifrar en Oriente próximo<sup>397</sup>, cuya clave les abrió las puertas a creerse en posesión de las leyes ocultas que las que podían dominar la naturaleza a través de las propiedades de estas cifras<sup>398</sup>. Sin embargo, estos hombres se alejaron de la revelación originaria, y se pusieron «fuera de sí» sin considerar «ninguna deliberación, ni astrológica, ni genética, ni apotelesmática, ni profiláctica»<sup>399</sup>. En las palabras de Kircher:

*«Quid verò virtutis obtineant tot figuræ, toto nomina monstruosa, tot ad intentum effectum consequendum numeri? Certè nihil: cum enim illæ ex se & sui natura, urpo é possibles qualitates, nullam efficientiam*

---

<sup>397</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *El círculo de la sabiduría I: Diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*, (Madrid: Siruela, 1998)

<sup>398</sup> «hic numerare idem fit, quod zyphrare.». Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.54. Para Kircher esto es manifiesto en el hecho de que hasta el día de hoy tiene «el mismo significado numerar que cifrar». Athanasius Kircher, *Arithmologia. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.63 - 64.

<sup>399</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.64. La edición latina: «adeo enim hifce zyphris infaniunt, vt nullam fine hifce deliberationem fufcipiant, nullum Aftrologicum, genethliacum, nullum apotelesma aut prophylacticuna fine hifce condant.» Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.55 - 56

*naturalem habeant, vt ex philosophia constat; profecto fi nonnullos in ijs consequitur virtutis effectus, is a nemine alio quam à Satana magistro, obtineri certum est».*<sup>400</sup>

En efecto, la hierática es una pieza fundamental en doctrinas sacrílegas, con las cuales habrían malinterpretado «no sólo sobre la superstición cabalística, sino también sobre los delirios astrológicos que debían ser estabilizados a través del movimiento de las estrellas y sobre los mismos movimientos del cielo»<sup>401</sup>. Este recorrido ha sido descrito a lo largo de las páginas anteriores, y en la obra de nuestro jesuita corresponden con los capítulos que componen el grueso de la obra (es decir, las Partes I, II, III, IV y V). El lector ha sido conducido por Kircher, cual Cicerón en la Roma antigua, a través de una exploración pormenorizada y erudita del capital simbólico y su relación con las condiciones culturales de aquella «fanática turba», y así comprender cuales elementos han sido tergiversados por ellos. En este peregrinaje hemos tenido ocasión de estudiar aquellas «cosas que afectan a la contemplación de los asuntos humanos y divinos», a través de la inclinación del hombre por las curiosidades de la naturaleza y del cosmos:

*«neque miram id exiguam videri debet; cum enim numerorum si et natura multi non argumento se immisceat, nullum dubium esse debet, quin sub is lateat nescio quid divina natura proximum, et intellectuali ita a natura infiam, vt sei numerum ab ea fustuleris naturam destruxisse videaris».*<sup>402</sup>

El *magnetismo* de estos misterios sedujo «a muchos Santos Padres atraídos por este tema hasta y tal punto que, cuando se les presentaba la ocasión, como si hubieran conseguido un apetecible

---

<sup>400</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p. 219. La versión castellano traduce: «¿Qué pueden conseguir tantas figuras, tantos nombres monstruosos, tantos números utilizados para obtener un objetivo? Realmente nada, ya que todo esto por sí y en función de su naturaleza, en cuanto a sus efectos reales no tienen ninguna eficacia natural como consta por la filosofía; por tanto, si no se consiguen efectos reales con estos sellos, el único que en verdad los puede tener es el maestro Satanás». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.211

<sup>401</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.64

<sup>402</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p. 241. La versión castellano traduce: «esto no debe parecerle extraño a nadie, porque la fuerza y la naturaleza de los números para nadie carecen de fundamento. No cabe duda bajo ellos se oculta no se qué misterio próximo a la naturaleza divina e infinitamente lejano de la naturaleza intelectual, de forma que si sustraemos el número de la naturaleza, ésta parece quedar destruida». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.231

alimento, ejercitaban al máximo su ingenio para interpretarlos»<sup>403</sup>. Sin embargo, en las páginas que siguen observaremos que la naturaleza abstracta de los símbolos los transforma en medios legítimos para ejercitar la fe católica. La exposición de Kircher hace constar:

«Numeros omnia creata spirants; Coelum, Terra, Elementa, et quidquid tandem Angelico, Humano, Sidereo et Elementari Mundo concinnum et harmonicum est, id totum numerorum rationibus sub multiplici ren suum analogia, fubycitar, et ex SS. Scriptura luculentiBime patet quam non mmritio contextam quaedam sub perpetua numerorum allegorica continuatum dixeris: Quis nescit, Christum Redemptorem nostrum plerasque fuas parabolis sub mysticis numerorum allegorys adornate; ut sensatis effient lumen veritatis, infensatis vero caecitatis caligo». <sup>404</sup>

Con estas palabras nuestro jesuita concedería una lejana familiaridad dada entre el misticismo de los gentiles y la concepción pitagórica del gobierno los números en el cosmos. Y así el exhaustivo despliegue de las diversas formas de hierática o *escritura salomónica* que componen la *Arithmologia* estaría justificado por el proceso de traducción y destilación de la verdad que yace oculta detrás de la demonología mágica. Esto se hace explícito al lector bajo las siguientes palabras:

«Ne itaque hoc opusculo quidquam deeffe videretur, premiBo in praecedentibus numerorum abfu modo vsum eorundem verum et legitimum nec non a SS.PP. Caeterisque sacra Pagina interpretibus tantopere approbatum, opportune subium genium censui; vt quam apte diuinis humanisque rebus numerorum mysticæ rationes congruerent, ex sequenti discursu patefieret». <sup>405</sup>

---

<sup>403</sup> Athanasius Kircher, *Arithmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.231. La edición latina señala: «qua plerofque SS.PP. Ita oblectaros fuiBe nouimus, vt ubicumque occasio fefe obtulerit, veluti prapingua pafema adepti, in ys quam fcitiBime interpretandis ingenium fuum maxime exercuiffe vifi fint» Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.241

<sup>404</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.241. La versión castellano traduce: «Toda la creación emana números; el cielo y la tierra, los elementos y todo lo que es armónico y agradable en el mundo angélico, humano, sideral y elemental, todo esto subyace a las razones de los números en forma de múltiple analogía, como consta elocuentemente en la Sagrada Escritura, la que, no en vano, se recita en un texto continuado en forma de alegoría perpetua de números. ¿Quién ignora que Cristo Redentor nuestro adornó muchas de sus palabras con alegorías místicas de números, como cuando dijo que los sensatos poseían la luz de la verdad y los insensatos la oscuridad de la ceguera». Athanasius Kircher, *Arithmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.231

<sup>405</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.241. La versión castellano traduce: «Para que no dé la impresión de que en este libro falta algo, he tratado anteriormente del abuso de los números, con el fin de tratar ahora de su uso verdadero y legítimo, incluso aprobado por los Santos Padres y demás exégetas de la Sagrada Escritura; la congruencia de las explicaciones místicas de los números con las cosas humanas y divinas se hará patente en el siguiente tratado». Athanasius Kircher, *Arithmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986), p.231



Dicho esto, la exposición realizada en los capítulos anteriores debe ser considerada como un dilatado prelude de la única y verdadera iniciación a la «mística de los números».

### § 4.3.1. El origen del Cosmos y de todas las cosas creadas

La exposición que iniciaremos a continuación se despliega bajo el encabezado *mistagogia*<sup>406</sup>, y tiene el propósito de descubrir el auténtico motivo de este tratado de aritmología a través del subrayado de las diferencias de los cómputos de los cabalistas y del gnosticismo. Por estos motivos nuestro Kircher acentúa el propósito de la obra gracias a la oportuna yuxtaposición de pretextos como el siguiente:

*«In quo tamen quempiam existimare nolim, me numeros hosce mysticos diuinis applicare per materiales quosdam Arithmeticos conceptus; sed per abstraētissimas altissimas que numerorum rationes; quæ quidem aliud non exhibent, quam simplicem quandam analogiam, qua per vmbratiles similitudines ob intellektus nostri imbecillitatem diuinæ natura incomprehensam essentiam, quadamtenus exprimere conamur; prout et Authores paulò post allegandi, ex quibus nostra desumpsimus, præstiterunt. Vnde si quandoque occasio detur excurrendi ad sensum realem, Metaphisicum aut Theologicum, prudentis Lectoris erit, ex toto analogo rerum contextu, mente intentionemque Authoris, quo dixi modo interpretari».*<sup>407</sup>

Este enunciado pretende demostrar el más genuino significado de la Monada como el origen de todas las cosas: «es el principio de todos los números y de ella parte toda su multitud; tan gran intervalo les separa de la unidad esencial, que es Dios Óptimo y Máximo»<sup>408</sup>, lo cual despliega gracias al eco de las enseñanzas de Trismegisto y Boecio para referirse a esa «infinita esencia superinmensa, indivisible, idea de todas las ideas, forma de todas las formas, razón de las razones y

---

<sup>406</sup> Voz que proviene del griego *mystagogos* (μυσταγωγός), y quiere decir *introducción en los misterios*. La *mistagogia* forma parte de la lexicología ritual, tiene un sentido iniciático y es utilizada para describir la introducción a las disciplinas arcanas, y a los misterios sagrados.

<sup>407</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.240. La versión castellano traduce: «No quiero que nadie piense al leerlo que yo utilizo estos números místicos para asuntos divinos, sirviéndome de conceptos materiales aritméticos, sino a través de razones abstractas y encumbradas de los números, las cuales manifiestan, sencillamente, cierta analogía simple, en virtud de la cual nos esforzamos en explicar de alguna manera la esencia de la naturaleza divina a través de aparentes similitudes, ya que no puede ser comprendida por la debilidad de nuestro entendimiento; lo mismo que han intentado los autores que citaremos después y de los que hemos sacado esta aportación. Por tanto, si alguna vez me deslizo hacia el sentido real, metafísico o teológico, la prudencia del lector sabrá interpretar, teniendo en cuenta todo el contexto, la mente e intención del autor en función de lo que acabo de decir». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.231 - 232

<sup>408</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.233 - 234

de todos los números»<sup>409</sup>, es decir, como la fuente única de todas las cosas creadas. Desde la Mónada «ha podido emanar la razón de tanta multiplicidad, la gran variedad de cosas creadas con tan generosa fecundidad, sin ningún daño para su unidad indivisible.»<sup>410</sup> Las palabras de Athanasius son:

*«Explicaturus Numerorum mystagogiam, ab ea unitate seu Monade ordiar, quæ vti est omnium numerorum principium, ita quoque ex ea omnis numerorum multitudo profluit; tantoque ad Unitatis essentialis Abyssus, qui est DEVS Opt: Max: interuallo, quantum infinitum à finito, Intellectuale à Materiali, Omnia à Nihilo, dissidet. Quemadmodum enim omnes numeri ab unitate emanant componunturque; ita ab unitate illa seu Monade supramundana, cunctæ eorum, quæ aut intellectu concipiuntur, aut oculis perlustrantur, conditarum rerum ordines, genera, species, fœcundissimæ Mentis æternæ conceptu prodierunt; Quam Monadem miro quodam & nescio quo inflietu agitatus, hisce verbis descripsit Trismegistus: Unitas, inquit, omnium principium, radix, atque origo; absque principio vero nihil initium autem non est principy, sed alterius: monas ergo principium omnium numerorum continet, à nullo contenta, omnemque gignit numerum, nullo numero genita. Cui subscribit Boëtius: Omnia, inquit, quæcunque a primæua rerum Monade constructa fuerunt, numerorum ratione formata videntur; hoc enim principale fuit in animo Conditoris exemplar, hinc quatuor Elementorum congeries mutuata fuit, hinc temporum vices, hinc motus astrorum, Cælique conuersio. Quibus quidem verbis nil aliud, quam infinitam illam Divinæ Naturæ essentiam superimmensam, indiuisam, vnam, simplicissimam, omnium idearum idem, formarum formam, rationem rationum, numerorum omnium, id est, omnium conditarum rerum fontanam monadem intellexit; tametsi humanum intellectum longè superet, quomodò ex unitate illa superna ex se & sua natura simplicissima, tantæ multitudinis fœtus, tanta productarum rerum varietas cum tanta fœcundis vbertate, sine vlllo unitatis suæ impertibilis damno, emanare potuerit».*<sup>411</sup>

Este argumento Athanasius cita las palabras Cardenal de Cusa, quien sostuvo que la «la verdad infinita» es incomprensible para el intelecto humano, que es la unidad máxima y que está por encima la naturaleza, y más allá de «todo lo que puede ser captado por nosotros en la mente o en la razón». Pero, esta verdad superior coincide con lo mínimo, que es «es aquello menos que lo cual no se puede concebir nada», con cual el Cusano prueba racionalmente que lo absolutamente máximo

---

<sup>409</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.233 - 234

<sup>410</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.233 - 234.

<sup>411</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p. 241 - 242.

tiene en acto todo lo que puede existir y sin ninguna contradicción, es necesario que coincida con lo mínimo»<sup>412</sup>. Kircher lo expone de la siguiente manera:

*«Maximum absolute hoc loco nihil, aliud esse dicit Cusanus Cardinalis lib. de docta ignor: quàm maximum, quo maius dari non potest, estque veritas infinita, nullo humano, nec Angelico intellectu comprehensibilis. Nam cum hoc maximum de eorum natura, quæ excedens & excessum admittunt, minimè fit; erit id necessario super omne id, quod conceptu mentis nostræ exprimi potest; omnia enim, quæcumque ratione aut intellectu apprehenduntur à nobis, ita inter se, & à se inuicem differunt, vt nulla prorsus præcisa æqualitas inter illa assignari possit. Maxima autem æqualitas illa est, quæ vti à nullo est alia, aut diuersa, neque ullum quoque vel excessum, vel defectum importat, ita super omnem quoque intellectum excedit, atque adeò cum maximo absolute idem est. Porrò cum hoc Maximum absolute omne id, quod esse potest, fit; minimum autem absolute id fit, quo minus concipi non possit; perspicuum est, maximum absolute, minimo absolute coincidere. Oppositiones igitur, quas in rebus imbecillis mentis nostræ fundat apprehensio, locunt tantum habent in ijs, quæ excedens & excessum admittunt; Maximum vero & minimum absolute, vti supra omnem oppositionem est, ita nullum quoque excelsum vel defectum, vti dictum est, suo in conceptu concludere potest, vt docte probat Cusanus. Cum itaque Maximum absolute omnia fit absolute actu, quæ esse possunt, illud abque vlla oppositone, vt cum minimo coincidat, nefesse est».*<sup>413</sup>

Esta fórmula es análoga a utilizada por Trismegisto y a la pitagórica trinidad en la unidad, y quiere decir que «La unidad engendró a la unidad y sobre sí misma reflejó el ardor»<sup>414</sup>. Este reflejo es el nacimiento de la díada o la dualidad, que «procede de la unidad genera la alteridad y es el verdadero símbolo de la producción mundana, la raíz de los bienes y de los males y de los cambios de las cosas en la formación del mundo»<sup>415</sup>. Este argumento posee un equivalente geométrico, pues «se concibe la formación de la línea a partir del desarrollo del punto»<sup>416</sup>. El desarrollo de estas nociones iniciales encuentran una demostración en la interpretación conceptual de la geometría, lo cual hace de los Egipcios los primeros en comprender que la jerarquía metafísica puede ser traducida a

---

<sup>412</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.234 - 235

<sup>413</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.243 - 244

<sup>414</sup> «Hinc patet, quomodo illud Trismegisti intelligendum fit: Monas genuit mMonadem, et in feipfam suam reflexit ardorem.» Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p. 253. Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p. 243

<sup>415</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.244

<sup>416</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.244

formulaciones euclidianas. De todas esas figuras es el triángulo el que ostenta el más alto sitio por representar la «unidad geométrica trina» (*unitas geometrica triuna*), y que en un plano inferior a la diada:

*«Vides itaque, quomodo ex unitate Dyas profluens alteritatem quadam inducat, verum mundanae productionis Symbolum, bonorum malorumque nec non vicissitudinis rerum in Mundi constitutione index. Video quomodo unum additum vni quomodo delibet positum, semper minimum causet spatium, intellectum, seu intercapedinem, quam positio duarum unitatum exprimit, idemque in discreta, quantitate exhibet, quod linea in quantitate continua; sicut enim ex fluxu puncti concipitur productio lineae, ita punctum à puncto secretum, spatium omnium minimum causat, quam Dyas unitas fecunda refert.»<sup>417</sup>*

De la diada procede la forma triangular, que es la más simple de las formas elementales, y que a diferencia del punto (origen) o de la diada (desarrollo del punto) dibuja una figura dotada de dimensiones concretas: dibuja una área que es posible de ser medida, y además, los productos de sus ángulos y el largo de sus segmentos respetan una ley áurea y se corresponden mutuamente. Esta forma es descrita de la siguiente manera:

*«unitas geometrica triuna exurgit, videlicet triangulum, adeoque ex unitate in unitatem fit reditus; Est enim hæc unitas trigona prima unitas omnium superficierum, omniumque figurarum retilinearum fons & origo; sicuti enim unitas numerica Diuinæ Naturæ, ita prima unitas hæc geometrica, Dei triunitis umbratilis quædam imago, typus & exemplar est, & in sequenti triangulo æquilatere A B C. luculentè apparet, in quo unitas trianguli Diuinæ essentiæ unitatem notat, laterum verò angulorumque ab unitate distinctorum æqualitas, trium Diuinarum hypostausium in natura & essentia æqualium unitatem haud incongruè denotat. Sicuti ergo ἀδύνατον est, vt aut latere, aut angulo ab isopleuro sublato essentia trianguli maneat, ita in Diuinis vna hypostasis fine altera esse non potest, quin totum destruat; neque enim Pater fine Filio, neque Filii fine Patre, nec vterque fine Spiritu Sancto esse aut concipi potest. Si enim ex trigono fue angulum, fine angulum, fue latus sustuleris, iam non triangulum vni-trinum nec triunum erit, sed in dyadem totius imperfectionis indeterminatum Chaos degenerabit. Iterum, fi per impossibile vna hypostasis tolleretur ab altera, maxima in tri-uno Diuinitatis triangulo foret confusio.*

---

<sup>417</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.254. La versión castellano traduce: «Ves, por tanto, como la diada, que procede de la unidad genera la alteridad y es el verdadero símbolo de la producción mundana, la raíz de los bienes y de los males y de los cambios de las cosas en la formación del mundo, ves como si unimos de cualquier forma una unidad a otra, siempre se produce un mínimo espacio, intersticio o hueco que expresa la posición de las unidades, lo mismo que se manifiesta en la cantidad separada que la línea en la cantidad continua; lo mismo que se concibe la formación de la línea a partir del desarrollo del punto, así el punto separado del punto produce el espacio más pequeño de todos, lo mismo que la diada hace referencia a la unidad segunda.». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.244

*Patet itaque, quod supra docuimus, tri-unum triangulum finue isopleuron umbratile esse SS. Triadis Symbolum, in quo Deus Pater unitatem, Filis æqualitatem, Spiritus Sanctus vtriusque per amorem connexionem notat, quod nec Trismegistum latenti, dum nescio quo afflatu quod agitatus dixit: Monas Monadem gennit, et in seipsam fuam reflexit ardorem. Vbi per Monadem aptè Patrem, per genitam Monadem Filium, & per reflexionem ardoris Spiritum Sanctum, qui amor & ignis dicitur, innunit.»<sup>418</sup>*

Consideramos que no hace falta profundizar exhaustivamente en el simbolismo asociado a este polígono, sino, destacar algunas cuestiones esenciales: tres ángulos y tres segmentos que tienden a reunirse en sus vértices. La figura se extiende desde un punto superior, y desciende desdoblándose en dos segmentos opuestos, que vuelven a comunicarse por una horizontal. Además, constituye una unidad concreta, un grafismo racional cuyo simbolismo es adecuado para representar a la mística trinitaria del catolicismo. En efecto, la sencillez de la figura posee un sentido ideogramático, y según lo dicho por Athanasius, esta *primera unidad geométrica* es una «imagen oscura del Dios Trino» (*Dei triunius umbratilis quaedam imago*), y «prototipo y ejemplar», que «hace referencia a la unidad de la divina esencia, la unidad de los lados y de los ángulos distintos de la unidad denota incuestionablemente la unidad hipostática e igual de las divinas personas en naturaleza y en esencia»<sup>419</sup>. Así «el tri-uno o triángulo equilátero es un símbolo imaginario de la Santísima

<sup>418</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.254 - 256. La versión castellano traduce: «la unidad geométrica trina, o el triángulo, luego de unidad en unidad se va formando el producto; esta unidad triangular es la primera unidad de todas las superficies, la fuente y el origen de todas las figuras rectilíneas, lo mismo que la unidad numérica de la Divina Naturaleza, así es esta primera unidad geométrica, cierta imagen oscura del Dios Trino, es el prototipo y ejemplar como aparece en el siguiente triángulo equilátero claramente, en el que la unidad del triángulo hace referencia a la unidad de la divina esencia, la unidad de los lados y de los ángulos distintos de la unidad denota incuestionablemente la unidad hipostática e igual de las divinas personas en naturaleza y en esencia. Luego, lo mismo que es imposible mantener la esencia del triángulo si quitamos del mismo un lado o un ángulo, así, en la unidad hipostática de las personas divinas no puede darse la una sin la otra, a no ser que todo se destruya: ni puede existir, ni siquiera concebirse, el Padre sin el Hijo, ni el Hijo sin el Padre, ni ambos sin el Espíritu Santo. Si mantenemos el triángulo sin un lado o sin un ángulo dejaríamos de tener el triángulo uni-trino o tri-uno, puesto que degeneraría en la diada de todas las imperfecciones o en un caos indeterminado. De nuevo insisto. Si por un imposible una Hipóstasis fuera separada de la otra, se produciría la mayor confusión en el triángulo tri-uno de la divinidad. Queda claro, como hemos enseñado, que el tri-uno o triángulo equilátero es un símbolo imaginario de la Santísima Trinidad, en el que se representa a Dios Padre por la Unidad, al Hijo por la Igualdad y al Espíritu Santo por el Amor y la conexión de ambos, y tampoco se le oculta a Trimegistro, aunque ignoro la intención que le movía cuando dijo: «La unidad engendró a la unidad y sobre sí misma reflejó el ardor». Luego por la unidad surge el Padre, por la unidad engendra el Hijo y por el reflejo del ardor el Espíritu Santo, que se denomina amor y fuego. Sea la primera unidad el lado A, la otra unidad el lado BC y el lado AC la conexión de la unidad desde la C a la A, con él se expresa correctamente el triángulo de la divinidad o Numen tri-uno, como se ve muy claro en la figura anterior. Lo mismo que la unidad al salir de sí y extenderse a la multitud crea la distinción de la diversidad inmensa de cosas que suponen la realidad del mundo al proceder de la unidad suprema, del mismo modo la unidad geométrica triangular denota la multitud innumerable y la variedad de todas las cosas creadas en el mundo. La unidad es el principio de todos los números, es decir, de la multitud; así también el triángulo es la primera superficie de todas las figuras rectilíneas que pueden ser concebidas por la mente humana, a la vez que su raíz y origen; lo mismo que en la unidad se funden todos los números, en el triángulo se funden todas las figuras rectilíneas, es decir, la gran multitud de las cosas creadas se funde en el triángulo como en su arquetipo.» Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.244 - 245

<sup>419</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.244 - 245

Trinidad»<sup>420</sup> y «se representa a Dios Padre por la Unidad, al Hijo por la Igualdad y al Espíritu Santo por el Amor y la conexión de ambos»<sup>421</sup>. Kircher también suscribe a Trimegistro, cuyas explican cómo la unidad *sale de sí*<sup>422</sup> extendiéndose hacia la multitud. Mediante esta emanación nace la distinción y la inmensa diversidad de cosas que suponen la realidad del mundo:

«*Quemadmodum verò unitas extra se in multitudinem diffusa, rerum omnium productionisque Mundanæ ad unitate superna profluentis diuersissimarum rerum differentiam, ita Monas geometrica triangularis, rerum in Mundo creatarum innumerabilem multitudinem & varietatem denotat; Est enim vti vnitas principum omnium numerorum, id est, multitudinis; ita & triangulum prima superficies omnium figurarum retilinearum, quæ mente humana concipi possunt, radix & origo, & sicuti in unitatem omnes numeri, ita in triangulum omnes figuræ rectilineæ, id est, omnis reum creatarum multitudo in trigonum illud Archetypon resoluit. Vndè Plato scitè sanè ad hoc alluisse videtur, dum Mundus hunc sensibilem ex Trigono Archetypo profluxiße affuerit, quo & cunctæ res veluti Diunitatis quodam signaculo impressæ videntur; atque adeò vel ipsa natura per manifestissima rebus omnibus impressa signacula, tanti nos mysterij participes esse voluerit.*»<sup>423</sup>

Lo anterior quiere destacar el momento en que las concepciones de la magia árabe alcanza el vuelo más alto, incluso en su similitud con los aspectos gnósticos o paganos presentes en las concepciones ficinianas. Sin embargo, la elaboración del padre Kircher recuerda la metáfora galileana que describe al mundo *como un libro abierto a los ojos del hombre*. En efecto, esta es la verdadera forma de comprender las formas geométricas: «por los evidentes indicios que ofrece: al ser toda

---

<sup>420</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.244 245

<sup>421</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.244 - 245

<sup>422</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.245

<sup>423</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.256. La versión castellano traduce: «Lo mismo que la unidad al salir de sí y extenderse a la multitud crea la distinción de la diversidad inmensa de cosas que suponen la realidad del mundo al proceder de la unidad suprema, del mismo modo la unidad geométrica triangular denota la multitud innumerable y la variedad de todas las cosas creadas en el mundo. La unidad es el principio de todos los números, es decir, de la multitud; así también el triángulo es la primera superficie de todas las figuras rectilíneas que pueden ser concebidas por la mente humana, a la vez que su raíz y origen; lo mismo que en la unidad se funden todos los números, en el triángulo se funden todas las figuras rectilíneas, es decir, la gran multitud de las cosas creadas se funde en el triángulo como en su arquetipo. Incluso — continúa — el mismo Platón a esto cuando dijo: “Afirmo que este mundo sensible procede del triángulo arquetipo”. Con ello dio a entender que todas las cosas parecían estar marcadas con un cierto sello de la divinidad, por lo que la misma naturaleza quiso hacernos participes de tan gran misterio a través de los clarísimos signos impresos en todas las cosas: si consideramos toda la naturaleza como algo perfecto, indudablemente estamos obligados a confesar que es trina por los evidentes indicios que ofrece: al ser toda creatura obra re flectante del fulgor divino del tri-uno Creador, claramente demuestra que lleva en sí impresos los vestigios de la divina perfección y de la Sagrada Trinidad”». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p. 244

criatura obra reflectante del fulgor divino del tri-uno Creador, claramente demuestra que lleva en sí impresos los vestigios de la divina perfección y de la Sagrada Trinidad»<sup>424</sup>.

Esto quiere decir que todas las formas «se ofrecen a los sentidos como si fueran espejos de las imágenes de la divinidad tri-una o como voces que nos ofrecieran el eco del Creador tri-uno, como presagio oculto, invitándonos a la gloria»<sup>425</sup>. Según Kircher:

*«Nam fi uniersam Naturam perfeEtam credimus, certé & eandem vel ex luculentitssimis indicijs trinam esse, fateri cogemur: Cum enim omnis Creatura fit tri-unus Conditoris opus Diuno, fulgore coruscum; Cerè vt in se Diuinæ perfeEtionis & Sacræ Triadis in se impressa vestigia demonstret, necesse est».*<sup>426</sup>

Después de explicar el gobierno de la triada, descendemos otro peldaño en la escala de la creación para conocer las propiedades que el cuaternario imprime sobre la región donde habitan las formas dotadas de corporalidad y volumen. El cuaternario rige a los «cuerpos con la plenitud y profundidad de lo sólido, que se extiende sobre todo al intervalo del cuerpo», y es el primer «número corpóreo y sólido, que produce la pirámide trilateral o el cubo»<sup>427</sup>. En consecuencia, se proyecta generando orden cuádruple de géneros que son substancia, cantidad, cualidad y lugar. Según esta disposición «a la substancia corresponde la generación y la corrupción; a la cantidad el aumento y la disminución; a la cualidad el movimiento de las alteraciones que se dan en los contrarios; al lugar, finalmente, corresponde la acción de llevar». Este cuádruple orden marca una transformación de la gracia divina original dando origen produce a la existencia de lo inanimado, lo viviente, lo sensible

---

<sup>424</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.244 - 245

<sup>425</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.244 - 245

<sup>426</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.256

<sup>427</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.249. la edición latina señala: «vt in corporea plenitude, & folidi profunditate quaternarius requiefcat, diffedatque & emetiatur poffimum corporis interuallum. Nam vt fupra dictum eft, quaternarius primus eft corporeus folidufque numerus, produciturque vel pyramidem trilateram, vel cubum». Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.259



y lo racional<sup>428</sup>. El cuaternario, por su constitución espacial y material considera las cuatro letras que forman el nombre de Yavé, los cuatro brazos de la cruz de Cristo, las partes del cielo y los vientos. En fin, se haya impreso en todas las cosas:

*«Chaos est divisum in quatuor Elementa: Caelum in quatuor partes seu angulos; Aer in quatuor ventos; Zodiacus in quatuor triplicitates; sub Caelo quatuor temporum qualitates; sub qualitatibus quatuor Elementa; sub Elementis substantia, quantitas, qualitas, motus; sub substantia corporea, Entitativum, Vegetabile, Sensitivum & Intellectum; quantitas in punctum, longitudinem, latitudinem & profunditatem; qualitas in quatuor, siccum, frigidum, humidum, calidum; Motus in ascendentem, descentem, reſtarum, circularem? Terra in quatuor spacia diuiditur».*<sup>429</sup>

El quinario es el resultado de añadir una unidad al cuaternario, que según lo que hemos leído, corresponde con «el símbolo de toda sustancia material y sublunar»<sup>430</sup>. Los pitagóricos, señalaron a través de ella es posible «comprender la composición del alma: lo mismo que el quinario es la mitad del denario, así también el alma es el medio de reconocimiento de todas las categorías»<sup>431</sup> y rige todo aquello que está compuesto de cinco partes, que es, toda la composición cuatripartita de la materia substancial y sensible. Su dominio comprende, «como dicen los pitagóricos»<sup>432</sup>, todos los cuerpos que contienen los cuatro elementos del cuaternario más el elemento del cielo o

---

<sup>428</sup> Esto constituye el «cuaternario pitagórico que contiene los órdenes conversos », cuestión que ha sido tratada en profundidad en la obra *«Musurgia universalis»*. En este gran tratado de «armonía universal», está escrito en clave pitagórica y comprende que «la Naturaleza del universo no es otra cosa que Música perfectísima». En sus páginas, además de encontrar la primera formulación completa de la teoría de los afectos, es decir, suscitar adecuadamente los afectos de los oyentes, encontramos un breviario de conceptualización pitagórica de las analogías supracelestes y mundanas.

<sup>429</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.260 - 261. La versión castellano traduce: «El caos fue dividido en cuatro elementos; el cielo en cuatro partes o ángulos; el aire en cuatro vientos; el Zodíaco en cuatro triplicantes; bajo el cielo las cuatro estaciones de los tiempos; en las cualidades hay cuatro elementos; en los elementos la substancia, la cantidad, la cualidad y el movimiento; en la substancia corpórea lo entitativo, lo vegetativo, lo sensitivo y lo intelectivo; la cantidad incluye el punto, la longitud, la latitud y la profundidad; la cualidad también tiene cuatro formas: lo seco, lo frío, lo húmedo y lo cálido; el movimiento puede ser ascendente, descendente, recto y circular. La tierra se divide en cuatro espacios.», p. 250

<sup>430</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.255. La edición latina señala: «eftque omnis materialis fublunaerifque fubstantiae ex quinis plerumque partibus confitutae fymbolum». Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.267

<sup>431</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.256. La edición latina señala: «Mirum igitur non eft, Pythagoraeos tantum virtutis tribuiffe Quinario, vt eius ope compofitionem animae deprehenderint: ficuti enim quinarij eft dimidium denarij, ita anima omnium recenfitarum claffium medium eft». Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.268

<sup>432</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.255

quintaesencia, lo cual coincide con el prestigio admitido por Plutarco, quien aplica esta noción a una taxonomía equivalente que discrimina la divinidad, los genios, los héroes, los hombres y los brutos. Por último, se hace una referencia a Platón, particularmente «*Epinomides*» quien distingue cinco lugares según los animales que los habitan: en el empíreo viven los animales de fuego; en el etéreo los animales etéreos; en el aire los aéreos; en el mar los acuáticos y, finalmente, en la tierra los terrestres.

Al senario y al hexágono los egipcios le asignaron «el solio del supremo numen polimorfo»<sup>433</sup>; el septenario «ni engendra ni es engendrado ya que no tiene bajo sí un número por el que pueda ser engendrado, ni hay ninguno dentro del denario engendrado por él.»<sup>434</sup> En su símbolo vieron el cielo planetario que figura a los siete errores, en el mundo elemental a los géneros de todos los metales, en el microcosmos a todos los miembros principales, las siete fases de la luna y a las cuatro semanas, el período de 28 días, el crecimiento del hombre a través de las siete edades y un sin fin de fenómenos que pueden explicarse a través del septenario<sup>435</sup>. Las palabras de Athanasius son:

*«Hinc appositè à veteribus Pythagoræis Symbolum fuit Ducis & Reſtoris omnium, vt qui cum immobilis fit, nec gigni, nec gignere perhibeatur; quæ Plutarchus his verbis describit: Est Dux et Princeps rerum omnium Deus, semper unus, stabilis, motu carens, ipse fui similis, aliorum dissimilis, septuplo entium choro seipatus. Eam ob causam Pythagorici hunc numerum Mineruæ ex Iouis capite genitæ, semper Virgini, sine matre natæ, Symbolum posuerunt. Hunc Ægyptij præ caeteris in summa semper veneratione habuerunt, rerum omnium sigillum statuentes: hic enim in uniuerso septem entium genera denotat, in superiori Mundo septenos Principe Spiritus; in Zodiaco firmamenti septem configurationes seu aspectus Signorum ad inuicem, in planetario Cælo septem Errones, in Elementari totidem metallorum genera, in Microcosmo totidem principalia membra, in Luna septenas phases, & quatuor septenorum, id est, 28 dierum periodum; in incremento hominis septem, ætates; in fœtus perfeſtione septem tempora; atque innumera alia quæ mensuræ septenariæ substant».*<sup>436</sup>

<sup>433</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.258. La edición latina señala: «Vnde mirum non est Aegyptios hunc numerum tanta veneratione habuisse, vt eo solium supremi Numis polymorfi». Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.272

<sup>434</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.259. La edición latina señala: «Vnde Septenarius facratiffimus in Oraculis numerus, & myfteriorum pleniffimus, tam facrum auguftumque decus obtinet, vt inter eos numeros, qui in denario includuntur, fingularem eximiamque pre caeteri rationem habeat. Nam eorum alij procreant, non procreantur, alij procreantur, non procreant; alij vtrumque faciunt, folus feptenarius nec procreat vllum eorum, nec à quoquam procreatur».

<sup>435</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.259 - 260

<sup>436</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.273

Podemos prescindir del análisis las signaturas que los números 8, 9 y 10 imprimieron en el mundo para dirigir nuestra mirada sobre las propiedades que los números han ayudado a introducir en la naturaleza, lo cual nos permitirá comprobar la exposición de Athanasius sobre los eslabones en la cadena cósmica.

### § 4.3.2. Las Cadenas en el mundo: *De catenis rerum naturalium per numeros exprefsis*

Con todo el extensivo material expuesto en la *Arithmologia* no sería inexacto intuir en su lectura que la predominancia católica ha quedado atenuada por la perorata numerológica, lo cual podría llevar a un lector a escudriñar pretextos velados en el análisis de los aspectos prodigiosos asociados al simbolismo pagano. Por estos motivos, nos disponemos a observar detenidamente la conjugación de los misterios con la *doctrina de las simpatías cósmicas*, lo cual se concretaría como comprobación *empírica* de la cualidades figurativas de los dígitos. Esta relación tiene lugar cuando Kircher ensaya, a manera de epílogo, los atributos de los dígitos y cómo ellos serían adecuados explicar con dígitos y formas geométricas algunas cuestiones relativas a las propiedades de los seres del mundo natural. Esto traza una continuidad con lo que hemos expuesto anteriormente, es decir, que ciertos números estarían dotados de cualidades capaces de manifestar la portentosa fuerza que desciende desde lo alto del cielo. Sus palabras son:

«*Diuinæ & opificis mentis effluxum supra diximus contigisse ex vnitatem illam supramundana & archetypa, primò per triadem tri-unam ad intra, ab æterno; ineffabili verò illo æternitatis puncto ad extra, per quaternarium in totius corporeæ naturæ ambitum, singulosque productarum rerum ordines, per intelligentias totidem præfides. Et primò quidem in massam hylæam fuit elementatem: quicquid enim corporum materiale & sensibus obuium, è quatuor illis rerum omnium principijs elementis compositum esse in Itinerario Extatico exposuimus*»<sup>437</sup>.

---

<sup>437</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.283. La obra en cuestión tiene un contenido cosmológico inspirado en la cosmología de Giordano Bruno. Su primera edición bajo el nombre del *Itinerarium Extaticum* fue indexada en el catálogo de obras impublicables por el Vaticano. Conjuntamente con su discípulo Kaspar Schott, prepararon una refutación de la condena de la obra, publicada en tierra protestantes bajo la nueva forma del *Iter Extaticum*. Aunque la razón principal argumentada en contra del *Itinerarium Extaticum* es la fanfarronería de Kircher, en ella se exponen de manera tácita un cosmos desprovisto de éter y cuya actividad es gracias a la acción generadora del sol descrita como una fuerza muy similar al concepto de *panspermia rerum* mediante la cual el sol con su calor despierta la potencialidad de la vida que descansa en toda la materia del cosmos. Para mayor detalle sugerimos la lectura del capítulo § 2.6 Las excursiones pneumáticas: el viaje celestial y el geocosmos. La traducción castellana del texto en cuestión es: «el flujo de la mente divina del Creador tenía lugar a partir de aquella unidad supramundana y arquetípica, primero hacia dentro, por la triada a la triada y desde siempre: en ese inefable punto de la eternidad se comunicaba al exterior a través del cuaternario a todo el ámbito de la naturaleza corpórea y a cada uno de los órdenes de la naturaleza creada, mediante las inteligencias que lo presiden todo. En primer lugar a la masa elemental: todo aquello que es materia de los cuerpos y perceptible por los sentidos, compuesto por aquellos cuatro principios de todas las cosas, que ya expusimos en el *Itinerario Estático*.» Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.269

Nuestro Kircher prescinde ahora de una exposición para de las correspondencias de los tres primeros dígitos para alcanzar aquellas cuestiones que refieren a la relación entre el números y el mundo material:

*«infima mundi entia consonatissimo numero in quatuor mundi plagas, Austrum, Boream, Eurum & Zephyrum, per quaternas triplicitates, igneam, aëream, terream distribuit. Vnde mox diuina mens Solis præsidio, per mentis Angelicas annum cursum in quatuor distribuit tempora, Ver, Aestarem, Autumnum, Hyemem: quibus per analogiam quandam ætates hominum, pueritia, adolescentia, virilitas, senectus reponderent, vt quod vitæ suæ in vere cœpit exordium, id in æstate maturaret & decoqueret, in autumnum vitæ transtætæ fructus proderet, & tandem hyeme subsequente in interitum abiret, sub veris initium ad renascentiam fuam rediturum; fit autem huiusmodi effluxus in quadruplicem naturæ Inanimatæ, Vegetabilis, Sensibilis, & Rationalis gradum, quorum conseruatio à quatuor primis qualitibus elementaribus, calido, humido, frigido sicco, ex quibus composita sunt, dependet».*<sup>438</sup>

De esta manera nos hemos informado resumidamente de lo que respecta al número cuatro y su semblanza en regiones del macrocosmos y del microcosmos. Otra de las cifras que dan testimonio del linaje se crea desde los alto es el número siete, que es principio de creación y razón por la cual la naturaleza «goza con el número septenario». En sus palabras:

*«Gaudet natura numero septenario. Archetypus quippe mundus in septem spiritus, qui in conspectu Dei stantes, perpetuò diuinas contemplantur Ideas, quorum præsidio septem planetarium sidera ad uniuersi bonum regentur, gubernanturque. In firmamento quoque septem Vrsæ stellas in nauigantium commodum moderantur. Lunæ pariter quartarum septempedialium periodum 28. dierum spacio conficiunt, quarum opera à sidereo mundo septem metallorum speciem argumentum, aurum, ferrum, strannum, plumbum, mercurius in minerali natura; in vegetabilis naturæ membris septem, quæ sunt plantarum radix, caulis, cortex, ramus, folium, flos, fructus, alimentum suum hauriunt. In microcosmo exteriori septem membra*

---

<sup>438</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.284. La versión castellano traduce: «A través del cuaternario el arquetipo triplicado en las inteligencias angélicas se manifiesta en la periferia cuatripartita del mundo, mientras la sabiduría distribuye los entes de acuerdo con un número acorde con lascuatro plagas del mundo: el austro, el boreo, euro y zafiro a través de las cuaternas triplicantes: el fuego, el aire, el agua y la tierra. Inmediatamente después de la mente divina con el concurso del sol, distribuye a través de las mentes angélicas el curso anual en cuatro estaciones; primavera, verano, otoño e invierno, a las que responden por cierta analogía las edades del hombre: infancia, adolescencia, madurez y vejez; en la primavera comienza el hombre su vida, en el verano crece y madura, en el otoño recoge los frutos de la vida pasada y en el invierno subsiguiente se llega al fin. Cada primavera se vuelve al principio de un nuevo renacimiento, de este modo el flujo se lleva a cabo en el cuádruple grado de la naturaleza inanimada, vegetal, sensible y racional, cuya conservación depende de las cuatro primeras cualidades elementales: cálido, húmedo, frío y seco, de las cuales están compuestas». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.269

*principalia, caput, ceruix, peEtus, manus, venter, inguen, pedes: in interiori verò septem vasa vitæ, quæ sunt cerebrum, cor, stomachus, lien, iecur, pulmo, renes, augentur & conseruantur»<sup>439</sup>.*

La argumentación aborda ciertas peculiaridades de la mineralogía y la fauna, las cuales pueden ser estudiadas a través de nociones aritméticas, como por ejemplo la apariencia geométrica de ciertas piedras:

*«Ludit & natura numeralis simili prorsus modo in cristallo, topazio, amethisto, cœterisque pretiosis lapidibus, quorum nonnulla Natura in triquetram, quædam in tetraedram, alia in hexaedram, dodecaedram, icosaedramque figuram compegit, id est, ternis, quaternis, fenis, duodenis, vigenis, lateribus constantem, de quorum generi & vitibus, cum in 8. lib. Mundi subterranei vbertim ratiocinati fimus, hic ijs, immorari nolumus»<sup>440</sup>.*

Respecto del color y el pelaje de los animales:

*«Ludit & in animalium Regno numerica coloris diuersitas: siquidem in animalibus, volucris pontificum, quaedam cernimus vno, aliqua binis, alia ternis, quaternis coloribus, nonnulla quoque*

---

<sup>439</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.284 - 285. La versión castellano traduce: «El arquetipo del mundo está compuesto por siete espíritus que están en la presencia de Dios y que eternamente contemplan las ideas divinas, que están presididas por las siete estrellas de los planetas para ordenar el bien en el universo. En el firmamento la Osa también modera las estrellas en beneficio de los navegantes. Las lunas forman igualmente los períodos de cuatro semanas, o veintiocho días, de cuya actuación brotan desde el mundo sideral las siete especies de metales: plata, oro, hierro, estaño, plomo, mercurio y cobre en la naturaleza mineral. También los siete miembros de la naturaleza vegetal: la raíz de las plantas, el tallo, la corteza, la rama, la hoja, la flor y el fruto. En el microcosmos exterior crecen y se conservan los siete miembros principales: la cabeza, el cuello, el pecho, las manos, el vientre, la ingle, y los pies. En el interior de los siete vasos de la vida: que son el cerebro, el corazón, el estómago, el bazo, el hígado, los pulmones y los riñones.» Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.270

<sup>440</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.282 - 283. La versión castellano traduce: «La naturaleza numérica juega de un modo semejante con el cristal, el topacio, la amatista y demás piedras preciosas, cuya naturaleza en unos casos compone la figura en triángulos, en otros en tetraedros, en otros en hexaedros o icosaedros, esto es, en tres, cuatro, cinco, doce y veinte lados, «de cuyo origen y resultado hemos ya tratado en el Lib. 8 de Mundo Subterráneo ampliamente, por lo que no queremos detenernos más en estos temas.» Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.267

innumeris imbuta spectamus. Quæ ad certas classes sub identitate numerorum redu&eta, vna iun&etis in triplicis naturæ Regno ordinibus, catenas subministrare poterunt, magnarum in natura rerum indices». <sup>441</sup>

El empleo de un sistema apto para clasificar los rasgos físicos de las especies pareciera estar señalado como una garantía de la relación entre los principios digitales del cosmos y ciertas cualidades morfológicas observables en el mundo natural, lo que quiere decir, en síntesis, el estudio de las *presidencia* de los números en el campo de la botánica se desarrolla a través de la identificación de las analogías presente en «la economía de la naturaleza vegetal», lo cual, intuimos, confirmaría la manera en que los vegetales son receptivos a los influjos que bajan desde lo alto, lo cual constituye un misterio que «solamente puede ser explicado a través de los números»<sup>442</sup>.

Esto se confirma por la forma específica que tiene cada especie exhibe estas virtudes, lo cual permite clasificar su especie gracias a características cuantitativas: los cuerpos de los vegetales están constituidos por siete partes (la raíz, el tallo, la corteza, hoja, la flor, el fruto y la semilla), y hay algunas plantas «que solamente disponen de una raíz, como se puede ver en muchas cebollas, nabos y demás plantas similares. Otras plantas tienen dos raíces, como las orquídeas, mandrágoras y las gencianas, otras están dotadas de triple raíz, como la yerba y similares». En algunas de ellas los tallos se interrumpen por internodios que crecen en longitud con una proporción aritmética, como por ejemplo la yerbabuena acuática, el olmo arrugado, otras adquieren formas redondas, triangulares y cuadradas; y si nos referimos a la «multiforme factura de las hojas» encontramos una gran diferencia en su constitución. En sus palabras: «La pluralidad de hojas en las yerbas ha sido constituida según la serie natural de los números», y pueden enumerarse según esa ley: las hay unifolios, y también existe la especie de trifolios, «otras cuatro, que aparecen frecuentemente en el medio del tronco; las hay también con cinco, seis, siete hojas, etc»<sup>443</sup>. Se otorga un lugar especial a la cola de caballo, ya que «tiene un tallo distinto en los diversos intermedios, de cada uno de los cuales salen 24 hojas observando una igualdad total de los ángulos, con tanta habilidad de la naturaleza que si el tallo se corta a la altura del equinocio y por el lugar auto-boreal, o por el reloj

---

<sup>441</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.283. La versión castellano traduce: «La diversidad numérica del color también juega en el mundo de los animales, puesto que en los animales y aves, de forma especial, podemos contemplar algunos con uno, otros con dos, otros con tres y hasta cuatro colores, e, incluso, algunos están dotados de innumerables colores. Reduciendo esto a determinadas clases con la misma identidad numérica, uniendo los órdenes en el reino de la triple naturaleza, pudieron establecer las cadenas e índices en la naturaleza de las cosas grandes». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.267

<sup>442</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.271

<sup>443</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.265

que llaman equinoccial, entonces, al pasar el tallo por el centro proyecta en las hojas sus horas mediante la sombra, las que marcaba la hoja»<sup>444</sup>. Toda el desarrollo de este análisis es desarrollado por Kircher de la siguiente manera:

*«Reperitur & aliud in natura rerum arcanum, quod nisi numeris explicari non potest. Et est quædam ex Archetypo deprompta ratio, qua opifex rerum sapientia, singulos entium ordines ita numeris allegavit, vt exinde in multas classes diffusæ, ad quam quodlibet reuocetur; ex numerica constitutione congrosi possit: Atque tum in omnibus, tum potissimum in vegetabilis naturæ Oeconomia spectantur. Membra vegetabilium sunt septem, radix, scapus, cortex, folia, flores, fructus, femina. Sunt plantæ quæ vna tantum radice gaudent, vt in plerisque cæpis, rapis cærisque plantis cernitur. Sunt quæ in duas radices fatiscunt, ut orchides, mandragora, gentiana; aliæ triplicem sortiuntur radicem, ut helenium, similesque»<sup>445</sup>.*

Mas tarde:

*«Sunt in nonnullis scapi, quorum internodia arithmetica quadam, longitudinis proportione crescunt, & decrescunt, vti Phu, quam Valerianam vocant, Erithrodanum, hippuris siue equisetum, Sambucus: nonnullorum caulas sunt teretes, triquatræ, quadræ, uti mentastrum aquaticum, Ulmus scabiosus, & alia hisce familia. Si foliorum numerosam facturam contemplemur, in ijs ingentem numerosæ constitutionis differentiam reperiemus; habent aliquæ unum solummodo folium, vnde & nomen adeptum, unifolium; alia tria, vti trifolium innumeræ species, alia quaterna, quæ ad caulis, intermedia se vt plurimum exerunt, uti tetraphylla: sunt iterum pentaphylla, heptaphylla, & c. iuxta naturalem numerorum seriem contituta in herbis foliorum multiplicitas»<sup>446</sup>.*

Continua:

*«Mirum est quod in equiseto obseruatum fuit. Habet hæc herba caulem in varia internodia distinctum, ex quibus singulis 24 folia sub continua angulorum æqualitate emittuntur tanta naturæ industria, vt fi caulis ad altitudinem æquinoctialis detorqueatur, & ad situm austro-boreum, haud incongruè horologium, quod*

---

<sup>444</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.266

<sup>445</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.280 - 282

<sup>446</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.280 - 282



*æquinoctiale vocant, constituat, cuius caulis per centrum trasiens in folijs vmbra sua horas, quas folia expriment, demonstrat: mirum naturæ ludibrium».*<sup>447</sup>

Finalmente:

*«Sed progredi amur ad florum numerosam sobolem, quorum proprium est sub determinato numero, iuxta diuersas species, fuam propriam exhibere. In Ficu folium, flos, fructus idem est. Omnes ferè flores, determinato foliorum numero gaudent, quibus ex centro ad circumferentiam veluti in radios quosdam diffusis, mira florum pulchritudo exprimitur: sunt flores duorum, trium, quatuor, quinque folium usque in infinitum, quorum singuli fuam à foliorum numero sortiuntur nomenclaturam, quæ & fructibus feminibusque accidere perito phytoptæ patebit: neque quispiam mysterio carere censeat, quod opifex sapientia in numero, pondere, & mensura tam aptè disposuit: siquidem ad arcanioris naturæexploratoribus Phytoptis obseruatum fuit, diuersas plantarum species, quæ eodem radicem, florum, foliorumq; numero constant, quod inquam, earum naturales vires inter se adeo concordare reperiantur, vt inde in natura vegetabili certæ quædam numericæ constituentur catenæ, quibus in medicas compositiones assumptis, vives mirum in modum intendi dicunt; & patet in pentaphyllorum dinersis speciebus in unum aflumptis. Certè quinque digitorum radicem, quam & palmam Christi vocant, insignem in manus affeEtæcura effeEtum præstare; cui fi plantaginem quinqueneuriam iunxeris, manuum, pedumque curam intendes; mentastrum aquaticum caule quadrato quartanæ, vti & triquetra tertianæ mederi dicunt; adeò vt numerus in plantarum membris, nil nisi signa quædam finte, & arcani charaEterismi fue signaturæ ex quarum inspeEtione, in interioris indolis talis & talis plantæ notitiam proueliamur».*<sup>448</sup>

Con todo lo anterior será posible observar estos admirables juegos de la naturaleza a través de un prisma aritmético encarnado en un «número determinado de hojas que se extiende desde el centro a la circunferencia en forma de radios, expresando así la admirable belleza de las flores», y que también pueden ser clasificadas según su números de hojas, que van desde de dos, tres, cuatro y cinco hojas hasta el infinito. Esto demuestra que la sabiduría creadora ha configurado la naturaleza según un patrón determinado por números, pesos y medidas, lo que permitió que «los observadores

---

<sup>447</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.280 - 282

<sup>448</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.280 - 282

de la naturaleza más arcana» advirtieran que que estas señales visibles indican «también que sus fuerzas naturales concordaban entre sí»<sup>449</sup>.

De esta manera, los hombres han sido capaces de deducir que «en la naturaleza vegetal se formaban determinadas cadenas numéricas asumidas las cuales en proporciones medicinales dicen que producen fuerzas de manera admirable; como está demostrado al reunir en una las diversas clases de pentafoliadas»<sup>450</sup>. Esto quiere decir que el sistema de analogías visibles puede indicar las propiedades terapéuticas de los vegetales y su relación con los órganos del cuerpo, como un ejemplo, la «palma de Cristo» (mencionada más arriba como *palmam Chisti vocant*), que tiene la particularidad de producir «efecto maravilloso en la curación de una mano enferma», lo cual indica una asimilación de las propiedades atributivas y sus propiedades cualitativas. En efecto, esto queda confirmado cuando señala que las propiedades portentosas de los vegetales no deben su efecto exclusivamente gracias a la proporción numérica ni a su similitud formal, sino también gracias a una relación etimológica con mal que alivia: «lo mismo que las plantas triangulares sirven para curar las tercianas»<sup>451</sup> destaca el jesuita. Todo lo anterior permite sostener que «los números en los miembros de las plantas no dejan de ser determinados signos, de cuyo estudio obtenemos la información de la índole interior de tal y tal planta, de su arcano característico o signatura»<sup>452</sup>.

---

<sup>449</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.266

<sup>450</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.266

<sup>451</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.266

<sup>452</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.267



#### § 4.4. Algunas cuestiones finales

A continuación ofrecemos algunos fermentos de la lectura de la obra del padre Kircher que serán puestos en relación con el propósito primordial de la *Arithmologia*, que es «abrir los ojos a los espíritus débiles, para que no caigan en las extravagancias sectarias de quienes dan a estas anotaciones una significación distinta a la puramente matemática»<sup>453</sup>. Este enunciado lo hemos comprendido como una manera de salvaguardar las nociones pitagóricas y platónicas presentes en el *Timeo*, el *Epinomides* (como lo señala nuestro Kircher) y emplazarles a una prudente distancia del magisterio musulmán. Por estos motivos consideramos que debemos preguntarnos si los recursos expuestos colaboran con la brecha abierta entre la exégesis de la actividad de los dígitos y las propiedades intuitas por mentes ensombrecidas por el culto salomónico.

Hemos concluido gracias a la lectura de las primeras partes de la obra que el error cometido por aquellos hombres consistió en apropiarse del misticismo de las nociones aritmológicas esenciales (es decir, la Mónada originaria, y de toda su descendencia) para crear con ellas un comercio ritual con una comunidad de divinidades paganas que acabaron por obscurecer la relación entre las nociones aritmológicas con la revelación originaria<sup>454</sup>: Esto quiere decir que los árabes habrían dado a luz a una teratología que pervierte el significado espiritual de las nociones aritméticas demostraron poseer.

No obstante, el capítulo dedicado a las *cadena mundanas*<sup>455</sup> ha demostrado que el modelo de exégesis morfológica de los vegetales y sus cualidades homeopáticas parece estar basado en unas propiedades cualitativas equivalentes a las que desarrollaron por los musulmanes, los astrólogos y los cabalistas. Además, todo lo que hemos expuesto hasta ahora queda teñido con un tono dubitativo en las últimas páginas de la *Arithmologia*, especialmente cuando Kircher cita la opinión de Giovanni Battista Della Porta, cuya teoría sobre las simpatías universales gatilló graves objeciones por parte de la esfera eclesiástica de la época<sup>456</sup>. La cita es la siguiente:

---

<sup>453</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.11

<sup>454</sup> Cabe señalar que el padre Kircher también condenó el monoteísmo judío y el islámico, pues ambas comportan una visión igualmente sesgada, puesto que vuelve estéril concepto supremo de la mónada, y no reconoce su desdoblamiento que da origen al mundo. Este es un asunto en el cual no hemos profundizado en esta investigación, pero creemos que antes de iniciar el desarrollo de los bloques teóricos comprometidos directa e indirectamente en la *Arithmologia*.

<sup>455</sup> § 4.3.2 Las Cadenas en el mundo: *De catenis rerum naturaliam per numeros exprefsis*, p.61

<sup>456</sup> Profundizaremos sobre estas cuestiones en la parte .

«De quibus vide fusè agentem Io: Baptistam Portam in sua phytognomonica, & nos in Oedipi Aegyptiorum Tom. II Sintagm. V. de medicina Aegyptiorum hieroglyphica, & lib. 3. de Arte Magnet. quam amplissimè huius rei argumentum exposuimus, ad quæ curiosum Lectorem remittimus.»<sup>457</sup>

Della Porta, recordemos, debe su reputación a sus obras *Magiae naturalis* (1558) y *De humana physiognomonia* (1586)<sup>458</sup>, lo cual podría llamar la atención del lector familiarizado con el contexto más inmediato del padre Kircher, pues, para plantear que la *Arithmologia* pretende depurar la aritmética de sus resonancias animista, debemos preguntarnos, primeramente, si es que un autores como Della Porta, Cornelius Agrippa, o Marine Mersenne permiten trazar una línea ininterrumpida que comunique a san Ireneo<sup>459</sup>. Es verdad que todos estos autores, al igual que Kircher, rechazaron las incongruencias de los taumaturgos, pero al mismo tiempo, no podríamos desconocer que Della Porta y Cornelius Agrippa son autores insignes de la puesta en práctica de una *scientieae naturalis* que vulneró los límites doxológicos de la ortodoxia católica y que, a la postre, cooperaron con la obliteración de los principios de la filosofía peripatética<sup>460</sup>. Tenemos que excluir de esta a Marin Mersenne<sup>461</sup>, ya que desde la Francia luterana demostró su inflexibilidad con todos aquellos que dedicaron sus obras a tratar cultos ajenos a los sacramentos explicados Biblia, lo que se expresó a través de un virulento alegato en contra de toda ceremonia que difiera del dogma oficial<sup>462</sup>. Por el contrario, en las palabras del padre Kircher estos autores quedaron retratados como auténticos

---

<sup>457</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*; (Roma: 1665) p.282. La versión castellano traduce: «Sobre esto se puede ver lo tratado ampliamente por Juan Bautista Porta en su *Phytognomia* y por nosotros en *Edipo Egipciaco*, T. II, Syntag. V, sobre la medicina jeroglífica de los egipcios, y en el Lib. 3 de Arte Magnet., donde hemos expuesto ampliamente el argumento de este tema y a donde remitimos al curioso lector». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.265 - 266. La obra en cuestión, la *Phytognomonica* (Napoles 1588).

<sup>458</sup> Publicada en castellano bajo el título de *Fisiognomía*, I y II, por la Asociación Española de Neuropsiquiatría, Madrid 2007 y 2008.

<sup>459</sup> «Hinc infantiam cum aduerteret Cornelius Agrippa, aliquid verisimilius constituendum duxit, dum Alphabetum suum onomatomaticum, verius onomanticum aliter disposait, estque quod sequitur.» Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*; (Roma: 1665) p.227. La versión castellano traduce: «Cornelio Agrippa advirtió esta incongruencia y propuso algo más verosímil al crear su alfabeto onomástico que dispuso de la siguiente manera». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.218

<sup>460</sup> Ya hablemos de esta conveniencia en su capítulo correspondiente.

<sup>461</sup> También citado en esta obra.

<sup>462</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *El círculo de la sabiduría I: Diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*, (Madrid: Siruela,1998)

cristianos, libres de la mácula diabólica, y en completa sintonía con las pretensiones de la *Arithmologia*:

«atque adel vel ipsa natura per manifestissima rebus omnibus impressa signacula, tanti nos misterios participes esse voluerit».<sup>463</sup>

No obstante, la correlación existente entre la morfología de los vegetales y sus propiedades se cimentan sobre el principio análogo al paradigma de la *conspiración universal* que fundamenta las obras sobre *Magia natural* de Cornelius Agripa y *Fisionomía* de Della Porta, lo cual plantearía un problema de compatibilidad con el propósito de la *Arithmologia*, pues estos autores que debieron rendir explicaciones sobre las técnicas de manipulación del aparato fantástico o *Anima mundi* a través de la unidad espiritual del mundo. Además, los bloques temáticos expuestos y la cita expresa a Cornelius Agripa no hace mas que recordar las numerosas apologías realizadas por Kircher sobre el alfabeto angeológico del abad Tritemius, y sobre todo su ausencia en una obra que trata sobre estos asuntos. En efecto, la camaradería de Athanasius con otros presbíteros que demostraron una inclinación por cuestiones limítrofes, como por ejemplo el madrileño Juan Caramuel, dio origen a una férrea camaradería epistolar, y en un sinnúmero de sugerencias a modular sus palabras de Caramuel para evitar posibles medidas punitivas por parte del clero<sup>464</sup>. Lo cierto es que tanto Della Porta como Agripa aplicaron procedimientos técnicos sobre la materia para modificar su propiedades en una época en la cual la *magia natural* y las técnicas adivinatorias a través de correspondencias numéricas y alfabéticas estaban vista con malos ojos por las autoridades<sup>465</sup>. Así, el padre Kircher proyectó su reprobación exclusivamente a autores de épocas anteriores, y que se encontraban fuera del alcance de la tenaza eclesiástica.

---

<sup>463</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs: qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*, (Roma: 1665) p.282. La versión castellano traduce: «la misma naturaleza quiso hacernos participes de tan gran misterio a través de los clarísimos signos impresos en todas las cosas». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.245

<sup>464</sup> Ramón Ceñal: “Juan Caramuel. su epistolario con Atanasio Kircher, S.J.”, (Madrid: Revista de Filosofía del Instituto Luis Vives 44, 1953)

<sup>465</sup> Eugenio Garin, *El Zodiaco de la vida*. (Barcelona: Península, 1981)

Por todo lo anterior, sería posible señalar que la exposición pormenorizada sobre el culto gnóstico ha sido formulado desde una perspectiva que está lejos de ser inequívoca<sup>466</sup>, lo que se expresó como una serie de arremetidas en contra de la hierática musulmana, y simultáneamente, buscó desarrollar una exposición de ciertos fenómenos a través de una fórmula conveniente con el paradigma cristiano<sup>467</sup>. Mas específicamente, esto pondría de manifiesto una simetría entre los heterodoxos musulmanes y cierta fracción del neoplatonismo que nutrió la filosofía de padres de la iglesia. Esto se manifestó en la exposición de la *isopsephia*<sup>468</sup>, especialmente cuando describe todas las incongruencias de la astrología judía, y, paralelamente, propone una doctrina de reciprocidad entre letras y símbolos con las partes individuales del cuerpo humano, a lo que adherimos las inconsistencias expuestas en la relación entre las propiedades terapéuticas, la morfología de los vegetales, su naturaleza interna, y su correspondencia aritmológica<sup>469</sup>. Esto quiere decir, en el fondo, que las cifras y sus correspondencias aritméticas pueden acomodarse indistintamente para significar cuestiones sagradas o profanas, lo que es equivalente a sostener que la concepción aritmológica propuesta por Kircher compartiría la médula epistemológica de aquel conjunto de conocimientos que quiere desprestigiar.

En cualquiera de los casos, ambas doctrinas trastocan los principios de la doctrina peripatética: la demarcación del mundo sublunar y mundo sideral, la doctrina hilemórfica y su definición de alma, y, por último, el marco de categorías que se funda sobre el binomio *naturalia* y *artificialia* que reguló la actividad técnica e intelectual del hombre durante el medioevo. Todo lo anterior queda señalado, además, al pasar por alto las cualidades *fabulosas* de ciertos vegetales que describió en otras obras que hemos tenido ocasión de revisar en apartados anteriores (como las propiedades magnético-simpáticas de su heliotropo), y así, en esta ocasión, limitándose a enumerar algunas características estrictamente terapéuticas y estéticas de ciertas especies vegetales, animales y minerales.

Por estos motivos abriremos a continuación la última parte de esta investigación, el cual está constituido por un índice de materias comprometidas en la obra de Kircher, las cuales serán

---

<sup>466</sup> Dino Pastine, *La nascita dell'idolatria: l'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1978) p.46

<sup>467</sup> Varios teólogos de la Segunda Escolástica, como Soto, Suárez y Gregorio de Valencia que siguieron la línea iniciada por Santo Tomás, reafirman la creencia en el uso de las fuerzas naturales por los poderes demoníacos, pero excluyen la existencia de una relación directa entre el celebrante y ser irracional y por lo tanto una interpretación mágica directa de exorcismos y encantamientos.

<sup>468</sup> § 4.1.2 El uso perverso que los hombres le dieron a los números

<sup>469</sup> Hemos leído sobre la «palma de Cristo» y sus propiedades para aliviar las enfermedades de las manos, o también el marrubio (una especie de espiga de forma cuadrangular) que alivia los síntomas de la malaria, conocida en la época como *fièvre quartana*.

expuestas de manera breve, privilegiando especialmente los puntos discordantes, lo cual nos proveerá del material necesario para dispensar las conclusiones finales.





## 5. Bloques temáticos relacionados a la magia y los talismanes en el Renacimiento

A continuación procederemos a ampliar algunos problemas asociados a la *Arithmologia* respecto del marco general de una cultura europea en relación a ciertos principios neoplatónicos o esotéricos asociadas a la hierática, y los talismanes y amuletos. Estos objetos son parte integral de la experiencia religiosa influida por la doctrina alejandrina del *Alma del mundo* y el neoplatonismo de los primeros siglo de nuestra era. Lo que a nosotros nos interesa: buscar los fundamentos teóricos del comercio con los *daimonies*, lo cual nos permitirá verificar los antecedentes más relevantes del rol que ocupa la taumaturgia en el marco cultural de la Edad Antigua hasta la alta Edad Media y en el Renacimiento. Cabe señalar que en lo sucesivo no vamos a exponer una reconstrucción etnográfica demasiado detallada del papel de la magia, sino que acotaremos la exposición a la constatación de algunos núcleos críticos que están directamente vinculadas al oprobio manifestado por el padre Kircher respecto de la hierática popularizada en libros de magia en Europa, en especial a partir el siglo XII.



## § 5.1. Algunas cuestiones iniciales

El interés por los aspectos de la religiosidad del Medio Oriente tiene un punto de desarrollo muy relevante para Occidente gracias a la labor efectuada por los eruditos del Renacimiento, especialmente entre los cuales destacan Marsilio Ficino, Giordano Bruno, nuestro Kircher y tantos otros a los cuales tendremos oportunidad de visitar en lo sucesivo. Todos ellos son deudores de los postulados neoplatónicos, lo cual les familiarizó con los conocimientos secretos en códices musulmanes. Sin embargo, con la instauración desde la modernidad la taumaturgia ha perdido su estatuto ontológico y ha sido relegada, en su mayor parte, a un objeto de estudio etnográfico, donde la relación del hombre con el mundo mediada por las animas ha sido comprendida como un índice de primitivismo. Esta simplificación se materializó en un desinterés por investigaciones a este respecto, pues tenemos que considerar razonable que este aspecto de la cultura haya permanecido ignorado bajo el rótulo de *tradiciones folclóricas*. Aquí cabe una breve mención a la investigación de Esther Fernández Medina<sup>470</sup>, quien realiza una revisión comprehensiva del sortilegio desde una visión gnoseológica y sociológica para ofrecer algunas causas al tardío interés demostrado por las ideas ilustradas y la academia acerca estas materias, cuyo efecto más importante ha sido la ausencia de instrumental conceptual adecuado a la *irracionalidad* de la idiosincracia inherente a las sociedades primitivas. En efecto, el mismo siglo que dio a luz a las academias y a las antropología, fue prolífico en la elaboración de prejuicios acerca de los mitos primitivos, lo cual se ha manifestado en un desinterés sobre estas costumbres<sup>471</sup>. Todo lo anterior se materializó en una serie de velos que ocultan la fisonomía precisa de los problemas a la hora de articularles en relación con una perspectiva de la ortodoxia social y religiosa.

Una explicación posible para este fenómeno estaría señalada por el auge de la premisa cartesiana, la cual a finales del siglo XVIII se manifestó en una actitud que buscó dar explicación a los fenómenos de la realidad sin ninguna necesidad de acudir a doctrinas filosofías antiguas. En efecto, Jean d'Alembert (1717-1783) en el año 1751 redacta el *Discurso preliminar a la Enciclopedia*

---

<sup>470</sup> Esther Fernández Medina en su tesis titulada *La magia morisca entre el Cristianismo y el Islam* (Granada: Editorial de la Universidad de Granada, 2014) realiza una exposición exhaustiva de la situación de la magia morisca y los tratados musulmanes dentro del contexto ibérico, en relación con la Corona de España y con el catolicismo. En ella se exponen las condiciones de recepción de las obras de farmacología, medicina, y agricultura, árabes y castellanas desde la perspectiva histórica, es decir, a través de testimonios inquisitoriales, y también su recepción por la cultura europea través de las ciencias sociales. También habrá que considerar la condena eclesiástica impuesta sobre los manuales de magia y las cuestiones estrictamente legislativas que regulan el conjunto de practicas sociales y religiosas en el imperio español.

<sup>471</sup> Esther Fernández Medina, *La magia morisca entre el Cristianismo y el Islam*, (Granada: Editorial de la Universidad de Granada, 2014)

realiza una tripartición del conocimiento acumulado por el hombre. La primera y más importantes de las facultades son filosofía y la razón, que a su vez rige los postulados relativos a la matemática y las ciencias naturales. En un escalafón inferior se encuentra la imaginación, que subordina las disciplinas de las *belles lettres* (literatura y poesía, especialmente), y en la más baja posición se encuentra la erudición y la memoria. Para d'Alembert, el esquema descrito anteriormente permitió una reconfiguración interna de las condiciones del saber que permitió la emergencia de una mentalidad moderna que pudo superar del *barbarismo medieval*, y que hizo de los eruditos «hombres inmersos en estudios de lenguas antiguas a expensas de malograr las propias» que «han aprendido todo de los antiguos excepto su gracia y elegancia». Por estos motivos instó a los jóvenes estudiantes a dirigir sus inquietudes a campos y fructíferos como las matemáticas y las ciencias naturales<sup>472</sup>. En cualquiera de los casos (por efecto de la tenaza de la Contrarreforma o el despertar de una nueva forma de explicar la naturaleza de los fenómenos naturales o sociales) la superación del paradigma gnoseológico proyectó una sombra que por mucho tiempo hizo inaccesibles cuestiones específicas relativas a la hierática y los usos de amuletos y talismanes, lo cual quedó reflejado en las investigaciones del arqueólogo e historiador Robert Mandrou, cuya extensa investigación de las ciencias ocultas y brujerías en la cultura popular en los siglos XVII y XVIII dedicó apenas un único párrafo al estudio de los grimorios y a la fabricación de amuletos y talismanes<sup>473</sup>. Más adelante encontramos a Manfred Ullman, quien leyó los tratados sin ninguna intención de comprobar la efectividad de estas técnicas experimentales, sino que utilizó estas nociones como un índice del nivel de sofisticación de una cultura. A finales del siglo XIX la antropología se sumergía en el universo de los ritos antiguos a través de simplificaciones cognitivas, como por ejemplo, James G. Frazer<sup>474</sup>, quien teorizó un paralelo entre el actuar del hechicero y los deseos de un niño, pues ambos habrían aprendido a expresar sus necesidades primarias de manera que llamen la atención de los mayores, o para este caso, los dioses. Hay que señalar que *La rama dorada* propone avanza algunos pasos al exponer las leyes naturales que asegura un juego de analogías universales, pero, «el esquema de Frazer se perpetuó entre los antropólogos que estudiaban la magia como sistema complejo de relaciones e, inevitablemente, se fue enriqueciendo de nuevas nociones y depurándose de la idea de ‘error’ o ‘superstición’ que prevalecía en el primer

---

<sup>472</sup> Daniel Stolzenberg, *Egyptian Oedipus: Athanasius Kircher and the secrets of the Antiquy*, (Chicago, The University of Chicago Press, 2013)

<sup>473</sup> Richard Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, (New York: Cambridge University Press, 2014) p.75 - 80

<sup>474</sup> James G Frazer, *La rama dorada: Magia y religión*, (Buenos Aires: Leviatán, 1993)

abordaje al pensamiento mágico»<sup>475</sup>. Finalizaremos este primer apartado abreviando ciertas cuestiones que pueden consultarse directamente en la investigación de Esther Fernandez, donde se exponen detenidamente los pormenores de la etnografía de la primera mitad del siglo XX, cuyas páginas enseñan los relatos de profetas y videntes asociados a las costumbres y creencias mágicas relativos a la población morisca.

---

<sup>475</sup> A este respecto Esther Fernandez medina apunta que la aplicación de las nociones «analogía», «correspondencia» o «similitud» ha sido correctamente aplicadas al pensamiento mágico cooperan con la reconstrucción de un universo de relaciones cercano a la idea de mundo del sistema holístico del pensamiento renacentista, y ya anticipado por la concepción neoplatónica de los primeros siglos de nuestra era. Desde un punto de vista estrictamente sociológico la «analogía» sugiere una profunda transformación en la conceptualización de los esquemas mágicos y da inicio a una nueva perspectiva funcionalista desarrollada por la antropología francesa e inglesa, específicamente de la mano de Edward E. Evans-Pritchard y Claude Lévi-Strauss. En esta línea de investigación ubicaremos nuestras referencias a Frances Yates y sus estudios sobre Lull, Bruno y en general la tradición inaugurada por Aby Warburg. Por otra parte, trataremos la analogía como una categoría epistemológica cuando revisemos la exposición de *Michel Foucault en Las Palabras y las cosas*.



### § 5.1.1. Un problema nominal referido a los talismanes y amuletos

Las investigaciones perfeccionaron paulatinamente los aparatos conceptuales que les permitió poner de lado los prejuicios sobre la doctrina de las simpatías universales para desarrollar más detenidamente un análisis de los objetos artesanales creados por los magos conservados como piezas de museo, manuales de medicina y grimorios, y todos aquellos que habría sido descritos a lo largo de numerosos diccionarios y enciclopedias. En todo este material bibliográfico es frecuente observar el uso indiferenciado de los términos *amuleto* y *talismán*, y en muchas ocasiones son utilizados como sinónimos, o para definirse recíprocamente, lo cual constituye un problema que ha dificultado la labor de los investigadores. En efecto, no debería extrañar que un lector pueda experimentar cierto desconcierto ante la gran dimensión de objetos que pueden agruparse bajo esta categoría. Además, las voces amuletos y talismanes están asociadas a un sinnúmero de piezas arqueológicas o arquitectónicas, lo cual explica porqué las antiguas enciclopedias usaron e algunas ocasiones estas voces para señalar lugares como bosques, ríos o cualquier otro hito geográfico que haya sido dotado de aura y que haya servido de inspiración para leyendas.

Lo cierto es que historia nos ha hecho herederos de un sinnúmero de objetos que permanecieron a lo largo de los siglos sin clasificar, en parte por la enorme diversidad de materiales utilizados en su elaboración (minerales, metalúrgicos, vegetales o animales), y también gracia a la variedad de procedimientos artesanales utilizados, aunque, lo más más confuso ha sido agruparles en una categoría que señale claramente sus empleos y usos. En efecto, la forma y la composición de estos objetos que han sido descritos bajo las categorías de *talismán* o *amuleto* son de una naturaleza innumerable, y pueden llamar a objetos tan dispares como medallas dedicadas a los antiguos emperadores de Roma, hasta piezas anatómicas u osamentas pertenecientes a los santos de la iglesia. Estos objetos eran comúnmente utilizados desde la instauración del Sacro Imperio Romano, según lo relata *Naturalis Historiae* de Plinio y en otros muchísimos códices y textos clericales, en cuyas páginas hayamos largos testimonios dedicados a las beneficiosas propiedades farmacéuticas de hierbas y vegetales. Desde aquella edad era posible consultar una plétora de textos astrológicos y médicos, en su mayor parte traducidos al latín desde el árabe y cuya raigambre nos conducen hasta los relatos cosmogónicos de la antigua Grecia, y a las ceremonias y rituales de los caldeos. Estas ceremonias utilizaron con toda clase de efectos terapéuticos como la protección contra venenos, el ataque de animales ponzoñosos; tratamientos del sistema respiratorio, las alteraciones del espíritu y las convulsiones; y también para la protección contra demonios y espíritus malvados. Análogamente



encontramos objetos milagrosos en el antiguo Egipto, como por ejemplo los escudos de las Ancilas, capaces de brindar protección al ejército, o el anillo de Salomón, dotado de poder para conjurar espíritus. También podemos incluir dentro esta categoría una estatua que habría caído desde el cielo durante la construcción de la ciudad de Troya. Como relata la leyenda, este suceso fue interpretado como una señal del cosmos, y según la leyenda del Palladium, los habitantes rindieron culto a esta efigie y la conservaron como una promesa de protección para la ciudad<sup>476</sup>.

Durante la antigüedad también es frecuente encontrar efigies de *Abraxas* labradas en diversos materiales<sup>477</sup>. En algunas ocasiones es una roca de forma más o menos regular, y en otras también puede ser un objeto con mayor laboriosidad como una medalla, pero que en todos los casos exhibe las mismas particularidades: el nombre grabado en letras griegas acompañado de una figura humana con cabeza de gallo y serpientes en vez de piernas. En otras ocasiones vemos en las amuletos *Abraxas* a la divinidad en cuestión representada como una figura humana con una cabeza de serpiente. Este icono haría referencia al decano Chnoubis, deidad del antiguo Egipto que surca los cielos. Otras piedras y medallas lucen diseños extravagantes y grabados con nombres y pictogramas que refieren a deidades árabes, hebreas, caldeas y egipcias. Entre las más comunes están Sabaoth, Adonai, Osiris, Harpocates y un largo onomástico que da cuenta de la popularidad de esta tradición. Por su parte los neoplatónicos alejandrinos también fueron proponentes de un nutrido repertorio de objetos dotados de propiedades prodigiosas y que eran utilizados durante ceremonias y liturgias con la finalidad de invocar la presencia numinosas y llevar a cabo fenómenos cinéticos alarmantes. Uno de estos objetos es un disco conocido como *strophaios*<sup>478</sup>, que es un disco de oro macizo, y sus caras muestran caracteres místicos grabados al rededor de un zafiro incrustado en el centro. Este disco se hacía girar mientras el teúrgo pronunciaba ciertas fórmulas mágicas para atraer o ahuyentar la presencia de los espíritus. Este instrumento era utilizado por Proclo en el para convocar la presencia de *Iynx*, un ave de fuego capaz de llevar mensajes y comunicar el mundo intelectual con el mundo sensible.

El paso del tiempo no hizo más que perpetuar la ausencia de categorías que dispongan claramente estos objetos, lo cual generó en una actitud confusa respecto del valor y de las propiedades que estos objetos poseen. Un ejemplo de esto quedó descrito en las descripciones de cierto amuleto ofrecido a Carlos V en el 1380, cuyas propiedades medicinales contra el envenenamiento conocido

---

<sup>476</sup> Claude Lecouteux, *The high magic of talismans and amulets / tradition and craft*, (Toronto: Inner Traditions, 2014) p.50

<sup>477</sup> Estas piedras *Abraxas* figuran como material de estudio de nuestro jesuita en nuestra *Arithmologia*.

<sup>478</sup> Ioan Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, (Barcelona: Siruela, 2007) p.195

como *Lapis Albazahan*, describe como una pequeña cabeza o cráneo de una serpiente unida mediante una cadenilla de oro a un hueso de cocodrilo tallado geométricamente, con forma de un pequeño cubo. El artilugio era conservado en un pequeño cofre de madera y meticulosamente adornado<sup>479</sup>.

El uso de estos objetos era extendido en la población civil tanto como en el clero, y era común encontrar a frailes recomendando el uso de medallas con inscripciones hebreas capaces de curar dolencias como la gota. En Francia figura un reporte del año 1475 hecho por Jean de Roye, data una denuncia en contra de un párroco de Saint Pol que profesaba abiertamente las propiedades milagrosas de una piedra milagrosa que le había mantenido inmune a las enfermedades. En el transcurso de los años encontramos el *Essai de médecine pratique pour l'usage des pauvres gens de la campagne*, o «Manual de medicina para gente pobre» (1745), cuyas páginas enseñaban las recomendaciones del médico del Duque de Orleans, quien prescribe numerosos remedios naturales, señalando que «los amuletos para prevenir la fiebre deben colgarse del cuello, sobre el pecho»<sup>480</sup>. También figuran en sus páginas la recomendación de conservar una araña viva dentro de una cáscara de nuez para proteger de las fiebres a quien la lleve colgando sobre el pecho. Este manual de medicina repasa brevemente las recetas más populares de la Edad Media y el Renacimiento, y además de explicar el uso terapéutico de toda clase de objetos, como colmillo de mamíferos, escarabajos y mariquitas y otras piezas de la anatomía animal cuya virtud natural podía incrementarse con el acompañamiento de oraciones, cánticos y sortilegios.

---

<sup>479</sup> Las propiedades medicinales de esta piedra ocupan un importante lugar dentro de las obras de Kircher y Ficino, y por esos motivos tendrán cabida en el desarrollo de esta investigación.

<sup>480</sup> Claude Lecouteux, *The high magic of talismans and amulets / tradition and craft*, (Toronto: Inner Traditions, 2014) p.27



### § 5.1.2. Algunas precisiones etimológicas

Por su parte Claude Lecocoteau ofrece algunas etimologías de las voces utilizadas a lo largo de la historia que permiten ubicar algunos parámetros que permiten poner orden en la naturaleza y uso de estos objetos, llegando así a conclusiones muy preciadas para nuestra investigación.

La primera referencia remonta a la Gracia antigua, donde los objetos que exhiben inscripciones eran llamados *stoicheioména*, es decir, *habitado por un fantasma*, y eran realizados por los magos a pedido de un cliente con la expresa intención de proteger a una determinada persona, a una familia o una ciudad. Las leyendas relacionadas con los *stoicheioména* también describen una gama de objetos muy variados tanto en su forma, composición, y en su función.

Dentro de las mas antiguas referencias a objetos encontramos la palabra *tislam*, que es vocablo de origen árabe utilizado para señalar un objeto adornado con signos o pentáculos, que otorgarían alguna clase de poder especial o protección para su portador. Esta palabra deriva del griego *telesma*, y refiere a un extenso campo semántico, la cual se utilizó para indicar una ceremonia religiosa; mientras que en Bizancio la palabra ha transmutado ligeramente su sentido interno para designar a una entidad fantasmal o *stochēio*. Otra acepción de *telesma* indica una liturgia que se celebra en compromiso con las regiones profundas del cosmos. El verbo *tèlo* puede traducirse como «lleva a cabo», mientras que el compuesto *téléourgia* puede interpretarse mediante dos acepciones: ritual que inaugura el camino iniciático, o también «aquello que permite entrar en comunicación con los dioses y ejercer influencia sobre ellos». En Bizancio se encuentra asociada la palabra *téleté* que sirva para nombrar el proceso de encarnación del poder de los demonios en un objeto material<sup>481</sup>. Durante la Edad Media las expresiones más comunes para estos objetos benditos son: *ligatura*, *ligamen*, *ligamentum*, *gestamen*, *suspensio*, *tutamen*, *filacterium*, y más raramente *servatorium*. Las primeras tres acepciones indican la forma en que una persona debe usar el adminículo, mientras que *gestamen* quiere decir «objeto llevado». *Tutamen* significa «protección», y *filacterio* proviene del griego *phulaktérion*, que es «protector», un derivado del verbo *phulassó*, que quiere decir «proteger». Dentro de la teología griega también se hallan *periammata*, que es otra forma del verbo «defender». También caben dentro de esta etimología la voz *periapta*, que quiere decir «amarrar alrededor», y por último encontramos *probaskanion*, que quiere decir literalmente «hechizo antimaleficios».

---

<sup>481</sup> Claude Lecocoteux, *The high magic of talismans and amulets / tradition and craft*, (Toronto: Inner Traditions, 2014) p.47

Cabe mencionar ahora una de las etimología mas comprensiva llevada a cabo por el connotado coleccionista de antigüedades, curador y arqueólogo del Museo de Louvre, Wilhelm Froehner. En su labor como investigador, en el año 1867 es capaz de indexar más de cuarenta acepciones para la palabra talismán, citando únicamente voces griegas y latinas. Algunas de ellas describen objetos como una lámina grabada, del latín *lamina litterata, brevis annulus*; utilizada para designar cierta clase de objeto que se lleva colgado o es amarrado al cuerpo. Además, en latín encontramos *ligamina, obligamenta, ligaturae, suballigaturae*; y en griego *periapta, periammata, periartémata, katadéseis, katadesmoi*, o colgando del cuello; en latín *suspensiones colli*, o sobre el pecho, en griego *kardiophulákion*. De las voces que hacen referencia a la utilidad de estos objetos encontramos en latín *servatorium, amolimum, amuletum, amolimentum, praevium*; y en griego *phylaktérion, amuntérion, apotreptikos*, que quiere decir que provee defensas para las enfermedades y los encantos. Esta clase de amuletos capaces de neutralizar las magias oscuras son conocidos también como *fascine* o *praefiscini* en latín, y *abáskanta* o *probaskánia* en griego.

Como podemos ver, algunos de los nombres designan a un objeto de procedencia orgánica o mineral, cuya cualidad es de actuar por similitud natural, capaz de captar el concierto de simpatías y relaciones que es el mundo. de todo esto se desprende que la voz *amuleto* se asocia comúnmente a objetos capaces de otorgar protección natural para los asaltos del destino, ya sean estas enfermedades (alteraciones en la naturaleza del organismo) o las calamidades o maldiciones (alteraciones producidas en el orden de los acontecimientos). Esto adquiere mayor nitidez en las palabras de Jean Albert Belin cuando señala que los talismanes son «ciertas figuras producto de la invención de filósofos árabes, (...) quienes practican el arte de crear piedras o metales capaces de responder a la influencia de alguna constelación»<sup>482</sup>. Además, Belin precisa las peculiaridades de los talismanes que exponemos ahora de manera muy resumida. Primero, los talismanes exhibe un sello, o pictograma relacionado con alguna entidad celestial, planeta o constelación. La efigie, ya sea una divinidad o un planeta se encuentra tallado o engarzada en una piedra o sobre un metal o cualquier otro soporte que simpatice con un cuerpo astral. Además, el grabado debe ser practicado por una persona cultivada en la filosofía natural y en la astrología, y a que esté en posesión de un espíritu predispuesto a la operación de los influjos mágicos. En lo que respecta a las condiciones, la manufactura del talismán debe realizarse en condiciones rituales y exenta de las distracciones de la vida cotidiana. También deben respetarse los días y las horas específicas que aseguren un enlace

---

<sup>482</sup> Claude Lecouteux, *The high magic of talismans and amulets / tradition and craft*, (Toronto: Inner Traditions, 2014) p.54

más fuerte con el astro. De esta manera, cuando el cielo lo disponga, podrán ser atraídas con mayor intensidad las influencias celestes según el efecto y la virtud que quiera ser captadas por el talismán. De esta manera quedan señaladas los matices conceptuales que permiten distinguir lo que es un *amuleto* y *talismán* puede ser difícil de establecer, ya que a lo largo de los siglos ambos vocablos han sido utilizados para designar casi cualquier objeto artesanal.

En síntesis, el talismán es un objeto creado artesanalmente y grabado de manera ceremonial con la finalidad de encarnar en sus materiales alguna clase de espíritu u otra entidad demoníaca. Esto quiere decir que las propiedades portentosas de los talismanes son el resultado de una operación humana que juega en el límite de la perturbación del orden natural impuesto en la naturaleza, pues, el poder del talismán es cedido al objeto mediante una liturgia cuya finalidad es la transferencia de las cualidades al objeto<sup>483</sup>.

---

<sup>483</sup> Claude Lecouteux, *The high magic of talismans and amulets / tradition and craft*, (Toronto: Inner Traditions, 2014) p.39



## § 5.2. La asimilación del neoplatonismo árabe en Europa a través de la península ibérica

Los talismanes, el conjunto de técnicas utilizadas para elaborarlos y los sustentos teóricos constituyen una oportunidad para investigar las condiciones en las cuales se adoptaron las nociones relativas al esoterismo árabe en la cultura europea, donde la península ibérica fue el escenario de la síntesis filosófica producida en gran parte gracias a la labor de los traductores medievales. Para remontarnos al origen de estas doctrinas debemos trasladarnos a la era que vio brillar el nombre de Hermes Trismegisto, el *tres veces grande*, gran monarca divino que hizo revelaciones lo colocan al inicio de la corriente espiritual popularizada bajo el nombre de hermetismo. La sabiduría *hermética* plasmó sus secretos y misterios en la obra *Liber Solis*, en cuyas páginas podemos leer sobre las leyes para crear efigies planetarias que ponen en acción los rayos invisibles que conectan las entidades del universo. Ésta tradición prosperó gracias a obras cuyos autores responden a los nombres de Toz el Griego, Raziel, Aristoteles, Thebit, y Ptolomeo; cuyos tratados gozaron de alta popularidad en el era en la cual nuestro jesuita forjó los cimientos de su aparato conceptual. Las fuentes árabes ofrecen un importante testimonio que permite ligar el advenimiento de la magia en al-Andalus gracias a la introducción de la Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza al rededor del siglo X, obra que expone el conocimiento hermético y las técnicas neumáticas fundamentales que sirve de sostén teórico de las obras más relevantes de magia astral y de alquimia, como por ejemplo el *Gāyat al-ḥakīm* popularizado en su versión latina *Liber Picatrix*. La obra esta dedicada a la gloria de Dios y a la gloria de la Virgen María<sup>484</sup>, y fué atribuida a *Maslama ibn Ahmad al-Majrīṭī*, y adquirió fama gracias a las traducciones latinas y castellanas que comenzaron a circular al rededor del 1256 o 1258, con lo cual se transformó en una de las más grandes fuentes de inspiración de los devotos de la alquimia y el ocultismo hasta el siglo XVI<sup>485</sup>. La incuestionable influencia del *Picatrix* y del *Liber Solis* le secunda el popular tratado *Clavicula Salomonis*, que es otra obra que describe los fundamentos de los *lazos invisibles y reflujos*, cuyos principios y técnicas provocaría una verdadera epidemia de obras que expandieron y profundizaron las técnicas de invocación espiritual. La *Clavicula* es la obra más importante de todos los tratados atribuidos al Rey Salomón, y gozó de una gran repercusión fuera de España, lugar en que se popularizaron las consignas necesarias para llevar a cabo la invocación de los daimones que proliferaron en obras

---

<sup>484</sup> Marcelino Villegas, *Picatrix*, (Madrid: Oran, 1978)

<sup>485</sup> Claude Lecouteux, *The high magic of talismans and amulets / tradition and craft*, (Toronto: Inner Traditions, 2014)



distribuidas por el resto de Europa. Estas tres obras que hemos mencionado serían las responsables de amalgamar los puntos críticos que trazaron la continuidad espiritual entre la filosofía natural musulmana y el hermetismo europeo. Sin embargo, es en extremo difícil llevar a cabo una historización precisa de la expansión de los tratados debido a que es un fenómeno que se llevó a cabo clandestinamente, a lo que hay que añadir que las propiedades sobrenaturales quedaron disimuladas por la tradición de la medicina hipocrática y galénica, cuya concepción pancosmica consideraba el uso de filacterias y tratamientos terapéuticos a base de minerales, hierbas y plantas, lo cual a la postre tuvo el efecto desvanecer las diferencias entre aquellos objetos artesanales creados con fines exclusivamente terapéuticos de las técnicas rituales empleadas con la finalidad de manipular las potencias astrales o telúricas. Otro elemento importante en la divulgación de la literatura dedicada a esos menesteres fue su aceptación y popularidad en círculos eruditos y en el bajo clero hasta el siglo XVIII, lo que tendrá una trascendencia capital, pues estos frailes habrían cooperado con una asimilación y una cristianización de los contenidos a través de la transcripción y exégesis de los textos árabes originales<sup>486</sup>. Esta cuestión podría significar que la corriente musulmana no habría tocado de manera directa en el hermetismo medieval, sino que a través de la mediación y la asimilación llevada a cabo con el auspicio del rey castellano Alfonso X junto con los eruditos que conformaron el congreso celebrado por astrólogos musulmanes y cristianos. Esto habría actuado como una mediación entre el hermetismo medieval y las experiencias esotéricas de los moros, lo cual coincide con lo expresado por nuestra fuente primordial, la *Arithmologia*, la cual emplaza a Alfonso X *el sabio* en un alto sitio respecto de las reformas introducidas en el calendario y sobre todo, privilegiando la utilización práctica o cuantitativa de la aritmética, en un directo detrimento de las excursiones psíquicas y las conjeturas numerológicas llevadas a cabo a través de ecuaciones aritméticas<sup>487</sup>. No olvidemos que el horizonte de nuestra discusión está dibujado por la purga del contenido mágico o espiritual de los números y de sus símbolos, y según la opinión del padre Kircher, este rey castellano constituye una pieza fundamental en la recuperación del verdadero sentido espiritual oscurecido por la de la hierática musulmana.

---

<sup>486</sup> Esther Fernández Medina, *La magia morisca entre el Cristianismo y el Islam*, (Granada: Editorial de la Universidad de Granada, 2014) p.38

<sup>487</sup> Consecuentemente con esto, nuestro Kircher señala que las *Tablas alfonsinas* constituyeron un instrumento que promovió la erradicación del contenido demoníaco tradicionalmente asociado al estudio de las cuestiones celestes. Este punto lo desarrollaremos en lo sucesivo y será una de las cuestiones más relevantes a la hora de presentar nuestras conclusiones.

### § 5.2.1. La edad dorada de la irracionalidad

A pesar de la severa vigilancia eclesiástica impuesta por la Inquisición y el trabajo invertido en la adaptación y depuración del imaginario morisco, las técnicas de manipulación pneumática han demostrado una innegable penetración en la cultura europea. En efecto, muchos de nuestra fuentes perciben este contacto intercultural como un verdadero acontecimiento, y no ha hecho dudar en calificar esta etapa de la historia europea como un «Renacimiento del siglo XII», ya que es el siglo en que se abren las puertas a la antigüedad Griega y de la Gnosis conservadas en las tradiciones árabes. La popularidad de los recetarios mágicos llegó a constituir rápidamente una sólida tradición cuyo respaldo fue una ingente cantidad de manuscritos almacenados en las bibliotecas de algunas abadías ubicadas principalmente en Toledo, Montpellier y Palermo. A pesar de que la mayoría de estos manuscritos nunca han sido publicados, las investigaciones de Lynn Thorndike<sup>488</sup> consideran que el volumen de obras que vieron la luz a lo largo de los siglos constituye una evidencia incontestable de la popularidad de la magia entre los siglos XII y XVII, cuya práctica no decayó hasta el fin del siglo XVI, razón por la cual muchos autores no duda en llamar este período la «edad dorada de la irracionalidad»<sup>489</sup>. En el listado de nombres de las mentes que fueron irrigadas por la mística hermética destacan nombres como el de San Alberto Magno (1193/1206), quien fue un activo precursor de la ciencia medieval y autor del *Speculum astronomiae*, cuya atribución no ha podido ser confirmada. En torno a su figura se gestaron numerosas leyendas populares a propósito de los acontecimientos relacionados con la magia natural y, además, con la ciencia marginal de la taumaturgia (que opera a través del auspicio del alma de todas las cosas). Este linaje se extiende hasta la breña, donde Roger Bacon (1214 - 1294) se dedica al cultivo de técnicas espirituales. Además de desarrollar experimental y conceptualmente las relaciones entre el cuerpo de la naturaleza y las ánimas, estos autores demostraron haber urdido una filosofía que señala algunas desviaciones de la ortodoxia católica, lo cual estaría marcado por una bifurcación que matiza todos aquellos tópicos divergentes de la mística oficial y, simultáneamente, enumera un gran listado de condena en contra de los conjuros y de todos aquellos que los utilicen. Roger Bacon constituye un ejemplo de este paradigma, pues, la publicación de sus obras se alterna con una cátedra en París donde tuvo ocasión de pronunciar una condena de los astrólogos y de todos aquellos quienes

---

<sup>488</sup> Lynn Thorndike, *A history of magic and experimental science*, (New York: Columbia University Press, 1923)

<sup>489</sup> Claude Lecouteux, *The high magic of talismans and amulets / tradition and craft*, (Toronto: Inner Traditions, 2014) p.23

realicen encantos, símbolos y sacrificios siguiendo las enseñanzas de libros perniciosos, algunos presuntamente cuya autoría habría recaído los propios demonios<sup>490</sup>. Sin embargo, es importante destacar que la virulencia expresada está dirigida exclusivamente a las motivaciones mezquinas de los grimorios, pues la mayoría de estos beatos en muy pocas oportunidades dieron cabida a dudas sobre la verdadera efectividad de las artes mágicas ni la veracidad de sus principios naturales. En efecto, Bacon consideraba que las inscripciones y las palabras contenidas en figuras envían mensajes a los astros, y que las imágenes estelares gozan del poder benéfico, y pueden ser aplicados con fines terapéuticos tanto físicos como psicológicos. Por otra parte se haya Michael Scot (1235), citado por Dante, considera que la hierática o *salomonis scripturae* es una poderosa forma de establecer enlaces entre las sustancias del mundo natural y las potencias celestes. Uno de sus aportes más significativos fue la ilustración de las relaciones entre el régimen horario y el séquito celestial y demoniaco, con lo cual sería posible computar las horas del día en que las plegarias se dirigirán a los ángeles y, en cambio, la noche será propicia para llamar a una clase de seres portentosos. Siguiendo esta misma regla el lector podrá saber qué momentos son más indicados para consolidar el enlace de sus conjuros y cuales momentos del día serán apropiados para la fabricación de efigies y conjuros amorosos<sup>491</sup>.

La popularidad de ritualismo dentro del círculo de frailes es extendida, como lo demostró Leopoldo de Austria, quien se le atribuye la autoría del *Compilatio de astrorum scientia* datado en el año 1271. Esta obra está compuesta por diez tratados sobre astrología, de los cuales el noveno trata de la construcción de talismanes, en el cual se detallan los múltiples usos y beneficios que éstos poseen. Alrededor de ciento cincuenta años más tarde Johannes Hartlieb (1400 - 1468), el astrólogo de la corte de Alberto III de Bavaria, publica su obra llamada *Libro de artes olvidadas, superstición y hechicerías*. En sus páginas abundan las referencias al *Kyrammdorn* y otras obras dedicadas a las *siete artes oscuras* y además enseña una interpretación devota y alegórica de numerosos pasajes oscuros de algunos tratados magia negra, como *Sigillum Salomonis*, *Clavicula Salomnis*, *La Jerachia*, y *El Shem Hamphoras*. Todos los comentarios reproducen explícitamente procedimientos necesarios para convocar la presencia de demonios a través de la utilización de vegetales y piedras. También alcanzan popularidad los tratados de *Altigraphia*, de Thaddeus de Parna, en cuyas páginas

---

<sup>490</sup> Claude Lecouteux, *The high magic of talismans and amulets / tradition and craft*, (Toronto: Inner Traditions, 2014) p.70 La cita en cuestión es la siguiente: “*May none hang on his person or that of others, phylacteries, diabolical characters, or any kind of ligature*” (*filacteria aut diabolicos caracteres vel aliquas ligaturas*). La traducción en nuestra.

<sup>491</sup> Claude Lecouteux, *The high magic of talismans and amulets / tradition and craft*, (Toronto: Inner Traditions, 2014) p.72. La cita es la siguiente: “*On the first hour of the day, men pray to God and it is a good thing to bind the tongues by images, characters, and conjurations; on the second hour, prayer is made to God’s angels, and it is good to make images, characters, and conjurations for love and harmony*”. La traducción en nuestra.

se describe una serie de protocolos para escribir símbolos y signos portentosos. Una definición más clara de la *altigraphia* es ensayada por Giorgio Anselmi, profesor de la escuela de Medicina de Bologna en los años 1448 y 1449, definió la *escritura salomónica* como un arte profundamente espiritual de diseñar imágenes y símbolos analógicos adecuados para llamar a las estrellas. Anselmi también utiliza la voz *altiphitica*, la cual es descrita como la capacidad de atraer el influjo de un cuerpo celeste sobre un ser vivo o individuo utilizando ceremonias (*cum ceremoniis*) y la imagen o sello. Además, su obra pone a disposición del lector un repertorio de pictogramas y detalladas descripciones de sus correspondencias con los cuerpos supra celestiales (*supracoelestium corporum*) y, explicando como deben ser utilizados correctamente<sup>492</sup>.

No podemos dejar mencionar a los exponentes más importantes de la magia europea exclusivamente en sus referencias a los talismanes, y que de manera tácita o explícita, el padre Kircher los confirma como responsables del sellado al cual hemos dedicado este capítulo. De esta manera, podemos finalizar la asimilación de las doctrinas en las palabras del abad Tritemius (1462-1516), de quien leemos en algunos pasajes de su *Tractatus de reprobis atque maleficis* el auspicio de todas clase de conjuros y exorcismos realizados con la ayuda de anillos: «Con anillos, pentáculos, talismanes, exorcismos, y conjuros, ellos ejercen el poder sobre espíritus malignos y pueden obligarles a materializarse para dar respuestas a sus preguntas»<sup>493</sup>. Es oportuno mencionar además a

Henry Conrnelius Agrippa de Nettensheim (1486-1535) quien es considerado por muchos el más grande ocultista, cuya fama de «gran doctor de las obras diabólicas» ha cruzado todas las fronteras gracias a las opiniones de Jean Bodin y otros intelectuales de la época. Su obra está dedicada en gran parte a los alfabetos angélicos caldeos, o *malachim*<sup>494</sup>, a la divulgación de la *altigraphia*, y también recetas para recibir los efluvios celestes (*Coelste Fluvii*). En efecto, mencionar el nombre de Agrippa debería recordar a nuestro lector el sinnúmero de gravados con pentáculos descritos en la naturaleza y en los cielos, además de innumerables tablas abecedarias que recorren toda la escala de los seres numinosos a través de nombres provenientes de tratados árabes y judíos. Su doctrina demuestra la herencia de Pietro d'Abano, y de su mentor, el abad Tritemius, lo cual quedó demostrado también gracias su correspondencia epistolar en la cual comenta largamente las virtudes

---

<sup>492</sup> Claude Lecouteux, *The high magic of talismans and amulets / tradition and craft*, (Toronto: Inner Traditions, 2014) p.74

<sup>493</sup> Claude Lecouteux, *The high magic of talismans and amulets / tradition and craft*, (Toronto: Inner Traditions, 2014) p.75

<sup>494</sup> Del hebreo מלאך, o *mal'ach*, que significa literalmente «ángeles» o «mensajeros».

de los tratados sobre sellos mágicos *De Magia* (1588) y *Sigillus sigillorum* (1583) escritos por Giordano Bruno, y el tratado *De triplici vita* (1489) de Marsilio Ficino.

### § 5.2.2. Un apunte sobre la continuidad del pneuma universal

Ya sea como doblez, como cristianización o, como materia de refutación, Occidente adopta los aspectos del neoplatonismo musulmán con lo cual se consolidó en la mente de muchos hombres de la época la idea de una red conspirativa omnipresente en toda la naturaleza que alimentó la doctrina del *Anima mundi*, la cual sintetizó un *corpus* urdido a través de los siglos, el cual admitía el conjunto de técnicas de manipulación astral. No vamos a detendremos demasiado sobre estos problemas, pues no queremos extender demasiado este periplo, sin embargo nos vemos en la obligación de apuntar algunos hitos que hicieron posible la síntesis de doctrinas que ofrecieron la posibilidad de una conciliación del hombre con el mundo superior en un relato alternativo a la tradición católica.

El primer hito en esta trama de conceptos reside en la inmortalidad del alma de Plotino, entendida ésta como una interpretación de la doctrina de la incorporación del alma, lo cual desembocó en una teoría que otorgó los materiales decisivos a la concepción de la continuidad del pneumática y al carácter cósmico de toda la actividad espiritual. La noción de origen cósmico del alma fue pronunciada en el siglo II, demostrando que el cielo es la morada celeste del alma, su lugar de procedencia y reposo eterno, lo cual subrayando su naturaleza inmortal. Así, al descender de los cielos, el alma recoge todas las virtudes de todos los estratos, y que no abandonará hasta su retorno a la patria cósmica. Sin embargo la dimensión cósmica del alma humana sufrió una asimilación del concepto de *sintetizador pneumático* de Aristóteles, «el pneuma sideral, que es innato y se transmite en el acto de la procreación»<sup>495</sup>. De esta manera, durante los siglos I y III d.C. se consolidó el papel del sintetizador fantástico (*hegemonikon*) como mediador entre el cuerpo físico y espíritu, el cual comprende, en pocas palabras, que el alma individual posee una parcela en el mundo noético, al mismo tiempo que se encuentra inmersa en la naturaleza, y forma parte de ella. Las vestiduras siderales que el alma arrastra en su descenso desde los alto se alojan, de esta manera, en el centro cardíaco, el cuál será a partir de este momento la sede de la naturaleza espiritual del hombre. Gracias al desarrollo la noción de pneuma aristotélico quedó abierta a la posibilidad integrar en su doctrina las excursiones espirituales del gnosticismo, y del estoicismo y muchos aspectos de la astrología popular helenística. Por su parte, Sinesio de Cirene (370 - 413) alumno de Hipatia de Alejandría y posteriormente obispo cristiano, llevó hasta las últimas consecuencias la prominencia

---

<sup>495</sup> Ioan Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, (Barcelona: Siruela, 2007) p.56

del *hegemonikon* como el órgano primordial en el hombre y es el medio que comunica el mundo inteligible y el mundo sensible. Así, el estrecho vínculo entre alma celeste y el centro cordial en el cuerpo humano otorga al hombre las facultades necesarias para practicar la adivinación y la magia<sup>496</sup> gracias a que lleva inscrita la vida del hombre y el el rumor de los astros, además es el testimonio del parentesco con la naturaleza numinosa, y puente de encuentro con los demonios telúricos y los dioses cósmicos. En efecto, la doctrina de Sinesio es deudora de teoría de la anamnesis platónica, la cual comprende al intelecto humano como un arca provisto de las formas de todas las cosas que hay en el cosmos. Según Culianu:

«En el momento en que haya comprendido la estructura de esta conspiración, las correspondencias entre el universo visible y su prototipo invisible, el hombre podrá utilizarla con la finalidad de captar las presencias desconocidas que acechan en el umbral entre los dos mundos, los demonios e incluso los dioses hipercelestes». <sup>497</sup>

Este complejo teórico quedó dotado de los elementos necesarios para que germinen las distintas expresiones del ideario renacentista, cuyos postulados más destacados (para éste documento) es la doctrina de las simpatías y la teoría del vínculo astral. Pero antes de trasladarnos al siglo XIV necesitamos señalar un alcance mas sobre la vagancia dimensional del alma, pues, hasta este momento, las doctrinas expuestas expresan una serie de postulados, y ninguno de ellos fomentan el uso de técnicas mágicas para realizar alteraciones en el pneuma o alma del cosmos.

La demonomagia en su acepción renacentista no puede ser comprendida sin la recuperación desde el estoicismo antiguo, en especial su concepción orgánica mundo, es decir con la concepción estoica que reza *Animans est igitur mimdus composque rationisi*. Esta filosofía ha sido mencionada anteriormente bajo la nomenclatura «pneumatología estoica» y que, según el esquema que

---

<sup>496</sup> Según Culianu, «La adivinación a través de los sueños, de la que ya nos ha hablado Cicerón, está justificada por el mismo principio». Op. cit. p. 162 También autores como Macrobio habían sido partidarios de una concepción anímica del cosmos. Citamos: «*El mismo Cicerón en De la adivinación I 30, 64, atribuye al estoico Posidonio una división tripartita de los sueños: a) el alma prevé por sí misma lo que va a ocurrir por su afinidad con los dioses; b) el aire está lleno del almas inmortales en las que se hallan los indicios de la verdad, y c) los propios dioses se comunican con los hombres durante el sueño.*» Del *Comentario al sueño de Escipión* de Macrobio publicado por la editorial Gredos, p.174

<sup>497</sup> Y es igualmente la definición de la magia según Sinesio: «*Es necesario que las partes de este universo, que simpatizan y conspiran con el hombre, sean reunidas por algún medio ... Y quizás los encantamientos mágicos constituyen un medio, puesto que no se limitan a significar, sino que también invocan. Aquel que comprenda la relación entre las partes del universo es verdaderamente sabio: puede atraerse los beneficios de los seres superiores captando, por medio de sonidos [plionas], de materias [hiylas] y de figuras [scliêmata] la presencia de aquellos que están más alejados de él.*» Más en Ioan Culianu, Op. cit, p. 162.

proponemos, es la responsable de iniciar las especulaciones que conciernen a la magia, en el sentido más pragmático y operativo del término. Para los seguidores de esta corriente filosófica, el cosmos era visto a través de la imagen de un ser vivo, dotado de vida y razón (*Animans est igitur mundus compositusque rationis*), capaz procrear *microcosmos* dotados de idénticas características. Así, cada uno de los seres del cosmos posee un parentesco universal, y con esto, cada ente y cada ser viene a constituir los órganos y los apéndices que constituyen la fisiología de este gran animal. Esta concepción del orgánica trascendió en la doctrina de la *simpatía universal*, y alcanzó la madurez al rededor del siglo II d.C. gracias a la formulada por Zenón de Citio y posteriormente desarrollada sus sucesores Cleantes de Aso y Crisipo. El racionamiento que siguieron es avanza a través de equivalencias, pues, al igual que el cuerpo del hombre posee un *hegemonikon*, el macrocosmos también está provisto de un órgano principal que se corresponde con el Sol, el corazón del mundo. Con el orbe solar en ubicado en el lugar de mayor privilegio ha sido sellada la semejanza entre el hombre y el universo, ambos penetrados por el alma o pneuma, que los recorre por completo aquí el cuerpo del hombre, y más allá el tremendo organismo que es el mundo. Cabe señalar que, mientras los cuerpos del hombre y del mundo son claramente discriminables el uno del otro, por el contrario, la teoría de la continuidad del pneuma explica que el alma del cosmos y la del hombre *son como una sola*. Esta constituye la base teórica de las obras de sortilegios y adivinación onírica escritos por Crisipo, a lo que se añade la fenomenología mántica llevó a Cicerón divorciar su alma de su cuerpo (*contagione corporis*) para acceder a aquella dimensión que ignora el correr del tiempo y en la que es posible leer toda la historia, el pasado y el futuro. La omnipresencia del espíritu ha hecho posible dar el paso siguiente hacia la magia operativa<sup>498</sup>, cuyos principios se mantienen inalterados a través de los siglos, y lucirá un renovado semblante religioso gracias a la filosofía piadosa de Marsilio Ficino.

---

<sup>498</sup> Recordemos ahora los artilugios que utilizó Herón de Alejandría o, por ejemplo, la paloma de Arquitas.





### § 5.2.3. Lo que entendemos por Renacimiento

El pasado descubierto a través del oriente religioso ofrecía la promesa de una teología prístina y original que ofrecía una salida a las disputas y cismas que atormentaban la religiosidad cristiana desde la Reforma. Como dice Frances Yates, «todos los grandes movimientos hacia adelante del Renacimiento, su vigor, su impulso emocional, derivan de su mirada hacia atrás»<sup>499</sup>, y esto quedó retratado por el renovado interés gatillado por la traducción al latín del en el *Corpus Hermeticum*, con la cual Marsilio Ficino descubre de primera fuente todo aquello que había leído sobre un sabio egipcio de antigüedad asombrosa, cuyas enseñanzas han recibido alabanzas por parte de Cicerón y a muchas otras mentes insignes de la espiritualidad cristiana como san Agustín<sup>500</sup>. Su hallazgo le permite trazar una genealogía mercurial que pone en sus manos una síntesis del orfismo, el pitagorismo, al *divino* Platón, junto con elementos del neoplatonismo y del estoicismo. Con todo lo anterior, Ficino urdió una religión libre de templos y de las liturgias, más parecida a una gnosis<sup>501</sup>, cuya práctica revelaba al hombre una experiencia directa de lo divino, lo cual llama a comprender el Renacimiento como una resurrección de las corrientes místicas antiguas y de sabiduría cifrada sus misterios<sup>502</sup>. Este aspecto pone en conjunción a Eugenio Garin e Ioan Culianu en la afirmación que señala a esta era es. antes que ninguna otra cosa, un *renacimiento de las ciencias ocultas*, lo que cual explica el interés por la recuperar una espiritualidad que cayó en el olvido a causa del racionalismo escolástico. No podemos perder de vista la profundidad de esta noción, pues la doctrina del pneuma universal desarrollada por el estoicismo encontró en Marsilio Ficino a temprano e influyente divulgador de una doctrina construida al rededor del aposento material del espíritu divino, es decir, el corazón microcosmico y el Sol en el Macrocosmos.

En este escenario debemos subrayar la voz latina *magus* en sus dos acepciones: una exegética, la cual permite leer al hombre el lenguaje secreto de la naturaleza, y por otra parte, le otorga la poder de comprender el repertorio de técnicas capaces de alterar el cosmos y transformarlo a través de imágenes o palabras. Este punto es capital, ya que la apertura hacia la magia estelar de Marsilio

---

<sup>499</sup> Frances Yates, *Lulio y Bruno. Ensayos reunidos*, (México DF: Fondo de cultura económica, 1996)

<sup>500</sup> Patric Harpur, *El fuego secreto de los filósofos*, (Girona: Atalanta, 2010) p.181

<sup>501</sup> Frances Yates, *Lulio y Bruno. Ensayos reunidos*, (México DF: Fondo de cultura económica, 1996)

<sup>502</sup> Eugenio Garin, *Medioevo y Renacimiento* (Madrid: Taurus, 2001) p.113 Garín apunta: «El hombre-centro del cosmos es precisamente aquel que, habiendo comprendido el ritmo secreto de las cosas, se convierte en poeta sublime, pero no se limita a escribir las palabras de tinta en efímeras hojas de papel, sino que, como un Dios, inscribe cosas reales en el gran libro viviente del universo.»

Ficino comprendida como un actuar sobre los entes del mundo se realiza gracias a la síntesis de dos ámbitos desarrollados por la magia de los árabes y en vista de esto, debemos reconocer que el bagaje cultural de Ficino estaría marcado por la influencia de obras tales como el *Liber Picatrix* y el enorme capital de conocimientos explicados bajo la forma de un nutrido recetario para la fabricación de talismanes<sup>503</sup>. En efecto, la obra señala las propiedades de ciertos metales y minerales, y explica como emplearlos según la posición de los planetas dentro del zodiaco, además de la pronunciación correcta de las plegaria para convocar a los astros<sup>504</sup>. El tratado musulmán despliega la red de procedimientos *empíricos*, lo cual a la larga colaborará con la superación definitiva del modelo del cosmos aristotélico y que expondremos en adelante.

Sin embargo, la operación a través de las signaturas universales y el conocimiento de sus sintonías secretas tiene como fuente principal el tratado de al-Kindi, cuya red cósmica de radiaciones será asimilado por Ficino bajo la nomenclatura renacentista de «eros»<sup>505</sup>. En esta formulación, la armonía pneumática del universo se expresa en un *concentus*, que es orden, armonía e integración.

Según Culianu:

«Ahora bastará con observar que el universo de al-Kindi, exactamente como el de la física moderna, está hecho de dos estados de energía: el estado elemental y el estado de radiación. Los elementos, a su vez, se combinan para formar agregados cuyas radiaciones tendrán propiedades nuevas. Cada objeto del mundo se encuentra en el centro de una transferencia universal de radiaciones, cuyo campo varía según la posición del objeto en el espacio y en el tiempo, de tal manera que no puede haber dos objetos cuyo comportamiento sea perfectamente idéntico por lo que respecta a la emanación y a la recepción de rayos. «La magia obtiene de este principio incluso su posibilidad de existencia, que consiste en emitir radiaciones cuya “longitud de onda” pueda alcanzar los sitios receptores apuntados por el operador».<sup>506</sup>

---

<sup>503</sup> Esto ha quedado demostrado en los análisis filológicos que descubrieron pasajes completos provenientes del *Picatrix* transcritos literalmente en la obra de Ficino.

<sup>504</sup> Ioan Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, (Barcelona: Siruela, 2007) p.166. Entre los efectos se señalan el «provocar el amor (duradero) o la unión entre dos personas, procurar la protección de los grandes de la tierra o el respeto de los siervos, aumentar la riqueza y el comercio, llevar la felicidad a una ciudad, destruir a un enemigo o una ciudad, impedir la construcción de un edificio, salvar a un prisionero de la prisión, echar a un hombre de su morada, separar a los amigos, hacer que alguien se exponga a la cólera del rey, garantizar el éxito de la pesca, ahuyentar a los escorpiones, curar las heridas, asegurar el éxito (financiero) de un médico, multiplicar las cosechas y las plantas, curar diversas enfermedades, etcétera.»

<sup>505</sup> Ioan Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, (Barcelona: Siruela, 2007) p.166

<sup>506</sup> Ioan Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, (Barcelona: Siruela, 2007) p.171

En este sentido, este apunte señala una continuidad entre la teoría de las radiaciones de al-Kindi procede la naturaleza pneumática y espiritual neoplatónico de Sinesio de Cirene, al cual ya nos referimos anteriormente. También el tratado musulmán *De Radiis* fue conocido en Europa gracias a la traducción latina a finales del siglo XII. En sus páginas pueden leerse las relaciones que existen entre el alfabeto demoníaco y el entramado de radiaciones del cosmos. Así, cada vocablo y cada elemento tiene la facultad de transmitir su estímulo a cualquier otro elemento o ser de la naturaleza, ya sea del conjunto de sustancias inanimadas, o vegetales, o animales. Las enseñanzas descritas a lo largo de las páginas del tratado *De Radiis* también hace explícita la propiedad de los cuerpos celestes de emitir eflujos que bañan por igual a todos los confines de mundo desde lo alto. Así, el modelo de reciprocidad natural se manifiesta acercando lo que es distante a través de una reunión bajo un mismo signo diversos elementos de la cadena universal:

«Dibuja con solemnidad apropiada trazos para atraer los influjos de Saturno, otros trazos para otros planetas, y algunos para las estrellas fijas. Algunos serán capaces de convocar el poder de Aries, y otros a los demás signos. Es la armonía celestial quien preside la virtud y efectos de las figuras, la virtud de emitir rayos, y gracias a ella se produce el movimiento de toda forma y figura que de él dependa».

Otro párrafo enseña cómo realizar enlaces entre los grafismos y las estrellas:

«Como cada estrella y cada signo posee un determinado nombre y tipo de escritura que le confiere una virtud y un efecto, es necesario invocar su nombre al inicio de cada acto. Si el nombre está en relación con la estrella o el signo zodiacal, ellos llevarán la operación hasta el destino esperado».

El tratado *De Radiis* concede un lugar especial al carácter ritual que permite cristalizar el poder celeste en un artilugio mágico. Al igual que el Sol, el núcleo espiritual o *phantastikon* del mago proyecta sus afectos hacia el mundo en búsqueda del espíritu adecuado que deberá pronunciar en la plegaria. Las palabras de al-Kindi son las siguientes:

«Quien haya penetrado en los secretos de lo celestial y lo elemental en la naturaleza habrá descubierto ciertos símbolos que, después de haber sido trazados con solemnidad, tendrán la capacidad de atraer o rechazar las enfermedades para los hombres y los animales».

Como podemos ver, la continuidad del pneuma individual y del pneuma universal se encuentra refrendada gracias a la fe del operador, y sea bajo la fórmula de la pneumatología del estoicismo o la profunda fe religiosa, el *eros* de Ficino señala que el fundamento de las actividades espirituales y de la cooperación de las regiones del cosmos es un vínculo *amoroso*. Así, el *amor*<sup>507</sup> o *eros*<sup>508</sup> constituye una fuerza que tiene la capacidad de ensamblar en una misma cadena a todos los seres, y creando entre ellos un sistema de relaciones que reúne en torno a un único concierto. Según las palabras de Culianu:

«este espejo [el *hegemonikon*], si está perfectamente limpio, permitirá al sentido interno contemplar el mundo de arriba, compendiado por la parte racional del alma y le dará la posibilidad de percibir y de juzgar los objetos sensibles cuya imagen es transmitida al sentido común por los sentidos externos».<sup>509</sup>

La magia natural desarrolla una ontología del cosmos basada en una encadenación entre la razón intuitiva (*mens*) y el mundo (*physis*), cuya proximidad está marcada por las aplicaciones terapéuticas reunidas en la obra *Trattato de vita triplici*<sup>510</sup>. Esta obra es tributaria de la concepción alejandrina del cielo, que es descrito como un gigantesco ser con vida y provisto de un alma capaz de comunicar sus estímulos a cualquier otro ser u objeto:

«Si en el mundo hubiera tan sólo estas dos cosas, por un lado el entendimiento y por otro el cuerpo, pero faltara el alma, entonces ni el entendimiento sería atraído hacia el cuerpo –de hecho el entendimiento es totalmente inmóvil y privado de afecto, es el principio del movimiento y esta además muy alejado del cuerpo– ni el cuerpo sería atraído hacia el entendimiento, porque está muy alejado de él y es, además, inepto e incapaz de moverse por sí mismo. Pero si se pone en medio el alma que tiene conformidad con ambos, brotará fácilmente una atracción recíproca entre la una y la otra parte. En primer lugar, el alma se

<sup>507</sup> Marsilio Ficino, *De Amore*, (Madrid: Tecnos, 2008)

<sup>508</sup> Marsilio Ficino, *Platonic Theology* (Cambridge: Harvard University Press, 2001)

<sup>509</sup> Ioan Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, (Barcelona: Siruela, 2007) p.162

<sup>510</sup> Marsilio Ficino, *Tres libros sobre la vida*, (Madrid: Asociación española de Neuropsiquiatría, 2006)

mueve con mayor facilidad que todas las demás cosas, porque es el primer móvil y lo es por sí y espontáneamente. Además, siendo (como he dicho), intermedia entre las cosas, contiene a su modo en sí la realidad total y está cercana, según una proporción [es decir, como medio proporcional, en una proporción] a ambas partes. Por eso concuerda con todas las cosas, incluidas aquellas que distan entre sí pero no de ella. Aparte el hecho cierto de que por un lado es conforme con las realidades divinas y por otro con las caducas y que se dirige a ambas con afecto, está además, y al mismo tiempo, toda entera en todas y cada una de las partes.»<sup>511</sup>

La omnipresencia del alma constituye el medio que transmite los influjos:

«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, razón por una parte seminal, vertida hacia la generación, y por otra parte ejemplar, vertida hacia el conocimiento. Fue, en efecto, este alma, según los platónicos más antiguos, la que construyó con sus razones en el cielo, además de todas las estrellas, figuras y partes de éstas, de tal modo que también ellas fueran, en cierto modo, figuras, y la que imprimió en todas estas figuras unas determinadas propiedades. Y así, en las estrellas –es decir, en sus figuras, sus partes y sus propiedades– están contenidas todas las especies de las cosas inferiores, junto con sus propiedades.»<sup>512</sup>

Las palabras de Ficino, sin embargo, expresan una cautela al la hora de remitir a los árabes los principios generales de su medicina:

«Que este universo es como un animal y que está animado de una manera mucho más intensa es algo que demuestran no sólo los razonamientos platónicos sino también el testimonio de los astrólogos árabes. Y en estas páginas demuestran asimismo que como consecuencia de una cierta aplicación de nuestro espíritu al espíritu del mundo, hecha por medio de un arte que sigue a la naturaleza y por medio del afecto se transfieren a nuestra alma y a nuestro cuerpo los bienes celestes. Esta transferencia se produce, por un lado, a través de nuestro espíritu, que es en nosotros medio y ha sido revigorizado por el espíritu del mundo y, por otro lado, a través de los rayos de las estrellas que actúan favorablemente sobre nuestro espíritu, cuya naturaleza es parecida a la de los rayos y tiene, además, la capacidad de adaptarse a los rayos celestes.»<sup>513</sup>

---

<sup>511</sup> Marsilio Ficino, *Tres libros sobre la vida*, (Madrid: Asociación española de Neuropsiquiatría, 2006) p.89 - 90

<sup>512</sup> Marsilio Ficino, *Tres libros sobre la vida*, (Madrid: Asociación española de Neuropsiquiatría, 2006) p.90 - 91

<sup>513</sup> Marsilio Ficino, *Tres libros sobre la vida*, (Madrid: Asociación española de Neuropsiquiatría, 2006) p.96

Respecto de los materiales, la preparación y la alteración de ellos por la voluntad del hombre:

«No estamos diciendo, con todo, que nuestro espíritu se prepara para las realidades celestes solamente a través de las cualidades de las cosas conocidas por medio de los sentidos, sino también, y mucho más, en virtud de ciertas propiedades infusas en las cosas por el cielo, que permanecen ocultas a nuestros sentidos y son incluso a duras penas percibidas por la razón. Como estas propiedades y sus efectos no pueden encontrarse de hecho en la virtud de los elementos, se sigue que se derivan específicamente de la vida y del espíritu del mundo a través de los rayos de las estrellas y que, por tanto, también por medio de las estrellas es alcanzado el espíritu de la manera más abundante y más inmediata que es posible y está expuesto con intensidad a las influencias celestes. Esta es, sin duda, la razón de que la esmeralda, el jacinto, el zafiro el topacio, el rubí, el cuerno del unicornio, pero sobre todo la piedra que los árabes llaman *bezoar*, están ocultamente adornados de las propiedades de las Gracias. Y también por este mismo motivo, emanan sus poderes no solo cuando se les consume por vía interna sino también cuando se calientan al contacto con la carne e infunden de este modo en los espíritus la fuerza celeste con que se defienden contra la peste y los venenos. Que estas cosas y otras parecidas produzcan estos efectos por virtud celeste lo prueba el hecho de que incluso tomadas en cantidades muy pequeñas poseen no pequeña eficacia. Y esto es algo que casi nunca se le concede a una cualidad elemental, salvo al fuego que, por lo demás, es evidentemente muy celeste. Para que la virtud propia de la materia consiga un buen efecto necesita mucha materia, mientras que la inserta en la forma es muy eficaz incluso con una cantidad de materia muy pequeña.»<sup>514</sup>

Ficino no duda destacar el carácter *natural* de la farmacología y del tratamiento a través de efigies fabricadas en conformidad con las cualidades celestes, además de remarcar la distinción la concepción mágica de la cual depende la manufactura de los talismanes:

«La verdad es que las operaciones maravillosas para la salud que pueden llevar a cabo los médicos con conocimientos astrológicos a través de preparados compuestos de muchos elementos, a saber, polvos, líquidos, ungüentos, electuarios, parecen tener una explicación más convincente y conocida que la de las imágenes, ya sea porque los polvos, los líquidos, los ungüentos y los electuarios preparados de modo y en tiempo oportunos reciben las influencias celestes con mayor facilidad y rapidez que las materias más duras con las que se hacen de ordinario las imágenes o bien porque son asumidos por vía interna cuando han recibido ya las influencias celestes y se transforman en nosotros o, al menos, acercados desde el exterior, se adhieren más y al fin penetran, o también porque las imágenes son fabricadas con una o con muy pocas sustancias, mientras que los diversos preparados pueden estar constituidos por numerosísimos

---

<sup>514</sup> Marsilio Ficino, *Tres libros sobre la vida*, (Madrid: Asociación española de Neuropsiquiatría, 2006) p.119

elementos, según el juicio de quien los prepara. Como si, por así decirlo, los cien dones del Sol y de Júpiter estuvieran esparcidos por cien plantas y animales y cosas parecidas y tú pudieras reunir estas cien cosas por ti conocidas y componerlas en una forma única en la que te parecerá que tienes casi todo el Sol y todo Júpiter. Sabes con certeza que una naturaleza inferior no puede captar en un solo ser todas las energías de una naturaleza superior, por esto dichas energías están en nuestro mundo dispersas en varias naturalezas y pueden ser reagrupadas con mayor facilidad por medio de las operaciones de los médicos y con prácticas parecidas que no por medio de las imágenes.

Por lo demás, las imágenes de madera poseen escasa fuerza. La madera, en efecto, por un lado es más bien dura y no recibe fácilmente la influencia celeste y, por otro, si la recibe, no tiene capacidad suficiente para retenerla. Es, además, indudable que, una vez que ha sido arrancada de las entrañas de la madre tierra, pierde al cabo de poco todo el vigor de la vida del mundo y asume sin dificultades otra calidad. Las piedras y los metales, en cambio, aunque parecen ser más bien duros a la hora de recibir el don del cielo, una vez que lo han recibido lo retienen durante lapsos más largos (como confirma Jámblico). Es precisamente su dureza la que les permite conservar durante mucho tiempo, incluso después de su extracción, aquellas huellas y aquellos dones de la vida del mundo que poseían antes, cuando estaban adheridos a la tierra. Y así, al menos por esta razón, se les considera materias aptas para recibir y conservar las propiedades celestes.»<sup>515</sup>

Y en otras ocasiones se hace evidente que la exposición de Ficino busca lavar la mácula de la magia de aspectos naturales de su farmacoterapia:

«Se confirma, pues, aquella sentencia platónica: que esta máquina del mundo está conectada en sí misma de tal modo que por una parte las cosas celestes tienen en la tierra una condición terrestre y que, por otra parte, las cosas terrenas tienen en el cielo una dignidad celeste, y que en la vida oculta del mundo y en la mente reina de mundo están presentes las realidades celestes con propiedades y excelencias vitales e intelectuales. Por esto mismo, hay, además, quienes confirman aquella creencia mágica, a saber, que por medio de las cosas inferiores, conformes, ya se entiende, con las superiores, las cosas celestes pueden ser traídas de un modo y en un tiempo adecuados hasta los hombres y que por medio de las cosas celestes pueden tal vez penetrar en nosotros incluso las supercelestes. Pero que sean ellos quienes juzguen esta última afirmación.

Parece ser, como hemos dicho, bastante probable que todo esto puede conseguirse con un cierto arte que ateniéndose a una regla bien precisa y observando los tiempos oportunos, sea capaz de reunir muchísimas cosas en una sola. Surge esta probabilidad bien por las razones que hemos apuntado más arriba, o bien porque cuando los médicos o los astrólogos recogen, machacan, mezclan y cuecen muchas cosas de este género bajo una estrella determinada, mientras todas las sustancias mencionadas van asumiendo poco a poco y por sí mismas una nueva forma debido precisamente a la cocción y a la fermentación adquieren también esta misma forma como consecuencia de una influencia divina muy precisa, en virtud de la acción interna de los rayos, por donde se concluye que esta forma es también celeste. No parece, en

---

<sup>515</sup> Marsilio Ficino, *Tres libros sobre la vida*, (Madrid: Asociación española de Neuropsiquiatría, 2006) p.123 - 124



cambio, que cuando se esculpe la piedra o el metal adquieran una nueva calidad, sino sólo una nueva figura; ni esta transformación acontece a través de los grados adecuados a la maceración o la cocción que de ordinario se registran en las transformaciones naturales y en la generación. Pero dado que la naturaleza celeste, que es en cierto sentido la regla de la naturaleza inferior, suele progresar de acuerdo con un curso natural y favorecer las cosas que avanzan de este mismo modo, justamente por eso, la mayoría se muestra desconfiada frente a la creencia de que las imágenes de esta clase posean alguna virtud celeste. Yo mismo lo pongo en duda muchas veces y si no fuese porque toda la Antigüedad y todos los astrólogos admiten que tales imágenes poseen un poder admirable, diría que no lo tienen. no les negaría, por supuesto, tal poder en términos categóricos, pues mientras alguien no me demuestre lo contrario creo que poseen un cierto poder en el ámbito de la salud, sobre todo en razón de la materia elegida. Pero aun así entiendo que hay una virtud mucho mayor en los fármacos y en los ungüentos preparados con el favor de las estrellas». <sup>516</sup>

A esta refutación se opone una nueva legitimación del poder de las cosas celestes:

«Pero si tú, por tu parte, admites que Dios ha depositado poderes maravillosos en las cosas del mundo sublunar, debes admitir también que las ha puesto igualmente, y más maravillosas aún, en las cosas celestes. Si consideras, además, que le es lícito a un hombre servirse de las cosas que son inferiores a él para mantener o recuperar la salud, debes admitir que le es igualmente lícito servirse de las que son superiores y regular, siguiendo el arte de la medicina, las inferiores según la norma de las superiores, tal como han sido reguladas por Dios desde el principio.» <sup>517</sup>

La refutación de las imágenes astrológicas y su verdadero fundamento natural abre otro episodio cuando se refiere a la piedra serpentina, de la cual ya nos habíamos enterado gracias al padre Kircher, y que visitaremos ahora las palabras de Ficino respecto de las propiedades que la llevaron a convertirse en objeto de numerosas cavilaciones.

«Declaro haber visto una piedra, traída a Florencia desde la India, extraída de la cabeza de un dragón, redonda a semejanza de una moneda, naturalmente adornada de muchísimos puntos siguiendo un cierto orden, como de estrellas; si se la bañaba en vinagre, se desplazaba un poco hacia la derecha con un movimiento oblicuo y luego giraba sobre sí misma, hasta que el vinagre se evaporaba. Entendí que una piedra de esta índole tenía la naturaleza y casi como la figura del Dragón celeste y que recibía también de

---

<sup>516</sup> Marsilio Ficino, *Tres libros sobre la vida*, (Madrid: Asociación española de Neuropsiquiatría, 2006) p.129 - 130

<sup>517</sup> Marsilio Ficino, *Tres libros sobre la vida*, (Madrid: Asociación española de Neuropsiquiatría, 2006) p.130

él su movimiento en la medida en que por medio del espíritu del vinagre o de un vino lo bastante fuerte conseguía una mayor familiaridad con aquel Dragón o con el firmamento. Por tanto, quien la portaba y la rociaba a menudo con vinagre adquiriría tal vez un cierto poder de aquel Dragón que con sus giros gemelos bordea por un lado a la Osa Mayor y por el otro a la Menor. Junto a Escorpión se encuentra *Serpentari* *Serpentario*, a modo de un hombre ceñido por los anillos de una serpiente, que sujeta con la mano derecha la cabeza del reptil y con la izquierda la cola, con las rodillas casi dobladas y la cabeza un poco inclinada. He leído que los magos aconsejaron al rey de los persas imprimir esta imagen en una hematites y engastarla luego en un anillo de oro de tal modo que se pudiera insertar entre la piedra y el oro la raíz de la serpentaria. Llevando este anillo estaría protegido contra los venenos y las enfermedades, a condición de que el anillo fuera fabricado cuando la Luna mira a Serpentario. Pietro de Abano aprobó esta imagen 84. Por mi parte, si es verdad que el anillo posee tal poder, opino que lo obtiene del cielo no tanto por medio de la figura, sino porque ha sido fabricado con aquellas materias, de aquel modo y en aquel tiempo.»<sup>518</sup>

Finalmente, Ficino no progresa en las descripciones de imágenes utilizadas por los astrólogos, pues considera que es inoportuno hacer explícitas las cuestiones relativas a ellas: «sería demasiado prolijo pretender señalar cuáles eran las caras en cada signo y cuales las estaciones de la Luna que los antiguos consideraban necesarias para imprimir las imágenes»<sup>519</sup>. Los astrólogos creyeron en los beneficios de los imágenes que «preparaban ingeniosamente [...] con afectación a menudo demasiado vana»<sup>520</sup>. Los musulmanes también crearon imágenes a partir de las estaciones de la Luna, y de algunas constelaciones como Capricornio y Piscis para alejar «las enfermedades y las malquerencias y para un viaje feliz», para prevenirse de «las enfermedades y las discordias», «contra la debilidad y la cárcel», y «para curar las enfermedades, conseguir ganancias, para las compañías convenientes y el aumento de las cosechas»<sup>521</sup>. Sin embargo, el florentino aprueba la naturaleza de sus palabras aduciendo a que: «De hecho, sólo he tenido en cuenta y mencionado las imágenes que no se remontan a la magia sino a la medicina. Sospecho incluso que hasta una medicina preparada según estos procedimientos podría resultar absolutamente inútil.»<sup>522</sup> Aunque:

---

<sup>518</sup> Marsilio Ficino, *Tres libros sobre la vida*, (Madrid: Asociación española de Neuropsiquiatría, 2006) p.128 - 129

<sup>519</sup> Marsilio Ficino, *Tres libros sobre la vida*, (Madrid: Asociación española de Neuropsiquiatría, 2006) p.140

<sup>520</sup> Marsilio Ficino, *Tres libros sobre la vida*, (Madrid: Asociación española de Neuropsiquiatría, 2006) p.140

<sup>521</sup> Marsilio Ficino, *Tres libros sobre la vida*, (Madrid: Asociación española de Neuropsiquiatría, 2006) p.140

<sup>522</sup> Marsilio Ficino, *Tres libros sobre la vida*, (Madrid: Asociación española de Neuropsiquiatría, 2006) p.140

«Sería en verdad curioso, y tal vez incluso nocivo, exponer qué imágenes fabricaban y con qué procedimientos para conciliar o para separar los ánimos entre sí, para llevar la felicidad o atraer la malaventura sobre una persona, una casa o una ciudad. Yo, por mi parte, no afirmo que puedan hacerse tales cosas. Los astrólogos aseguran que es perfectamente posible enseñan el modo, pero no me atrevo a consignarlo». <sup>523</sup>

Ficino deriva a los autores del pasado investigar sobre estos asuntos:

«Reseñaré aquí brevemente los argumentos que, tomados del pensamiento de los magos y de los astrólogos, pueden aducirse, interpretando a Plotino, a favor de las imágenes. Pero antes quiero advertirte que no debes creer que yo apruebe el uso de las imágenes, sino que me limito simplemente a exponer el tema. De hecho, utilizo las medicinas preparadas de manera adecuada teniendo en cuenta el cielo, no las imágenes. Y en este mismo sentido aconsejo todos los días a los demás». <sup>524</sup>

En otro momento de su exposición, Ficino subraya la excesiva credulidad del neoplatonismo alejandrino, pero sin refutarlo:

«En la biografía de su maestro Plotino, informa Porfirio que pueden intentarse cosas de esta índole. Cuenta, en efecto, que Olimpio, mago y astrólogo de los egipcios, intentó hacerlas en Roma contra Plotino, procurando, por medio de imágenes y artificios de este género, hacer caer sobre Plotino algún influjo astral maléfico, pero que aquellas tentativas se volvieron contra su artífice a causa de la excelencia del alma de Plotino. También Alberto Magno, que además de teología enseñó astrología, en su libro el Espejo, en el pasaje en el que dice que debe distinguirse entre las cosas lícitas y las ilícitas, afirma que las imágenes hechas por los astrólogos de acuerdo con las normas adquieren el poder y la eficacia de a configuración del cielo. Y enumera a continuación sus maravillosos efectos, de acuerdo con las promesas de Thebit Benthorad, de Ptolomeo y de otros astrólogos. Describe las imágenes para atraer la desgracia o la prosperidad sobre alguien que deliberadamente omito. Confirma, al mismo tiempo, que estas imágenes pueden producir algún efecto aunque, como hombre honesto, rechaza estos abusos y, en cuanto teólogo respetuoso con la ortodoxia, condena las plegarias y las fumigaciones, a que algunos impíos recurrían para invocar a los demonios a la hora de fabricar las imágenes. Pero no condena, con todo, las figuras y las letras y los movimientos impresos en las imágenes con el objetivo preciso de recibir un don de una

---

<sup>523</sup> Marsilio Ficino, *Tres libros sobre la vida*, (Madrid: Asociación española de Neuropsiquiatría, 2006) p.140

<sup>524</sup> Marsilio Ficino, *Tres libros sobre la vida*, (Madrid: Asociación española de Neuropsiquiatría, 2006) p.130

figura celeste. Pietro de Abano confirmo, por su parte, que es posible conseguir tales cosas por medio de las imágenes.»<sup>525</sup>

Para guardar consecuencia con la iglesia, Ficino abre una prudente distancia a Tomas de Aquino del neoplatonismo de Proclo, Porfirio y Plotino. Leamos:

«Tomás de Aquino, nuestro guía en teología, es mucho más cauto en lo referente a estas prácticas y atribuye menos poderes a las imágenes 106. Admite que por medio de las figuras puede conseguirse tanto poder del cielo como es preciso para producir los efectos que el cielo suele obtener por medio de las plantas y de otras causas naturales. Pero no porque la figura que hay en la materia concuerde con el cielo, sino porque un compuesto parecido [es decir, en concordancia con el cielo] está ya puesto en una determinada especie de objetos artificiales. Hace estas afirmaciones en el libro tercero *Contra los gentiles*, donde se burla de los caracteres y las letras añadidos a las figuras, aunque no tanto de las figuras mismas, salvo el caso de que hubieran sido añadidos como signos por los propios demonios. Dice también, en el libro *Sobre la suerte*, que las constelaciones dan el orden de ser y de perdurar no sólo a las realidades materiales sino también a las artificiales y que por esta razón las imágenes son fabricadas bajo unas concretas constelaciones. Pero rechaza que por su medio pueda acontecer algo admirable situado más allá de los efectos normales de las realidades naturales y, si alguna vez esto ocurre, lo atribuye a los demonios que seducen a los hombres. Afirma estas mismas ideas con mucha claridad en el libro *Contra los gentiles*, pero sobre todo en el opúsculo *Sobre las operaciones ocultas de la naturaleza*, donde, al parecer, apenas presta atención a las imágenes, cualquiera que sea el método seguido para su fabricación. Por tanto, dado que él lo ha dispuesto así, también yo, por mi parte, opino que no se les debe conceder ninguna importancia.»<sup>526</sup>

En consecuencia con lo anterior, otra vez Ficino dibuja una línea que describe cómo pusieron en práctica la magia asociada al neoplatonismo de los árabes y los egipcios:

«Por otra parte, los árabes y los egipcios atribuyen tal poder a las estatuas y a las imágenes construidas según las artes astronómicas y mágicas que casi se llegaría a pensar que están encerrados en ellas los espíritus de las estrellas. Por espíritus de las estrellas entienden algunos las fuerzas maravillosas de los cuerpos celestes, mientras que según otros se trata de los demonios que acompañan a esta o aquella

---

<sup>525</sup> Marsilio Ficino, *Tres libros sobre la vida*, (Madrid: Asociación española de Neuropsiquiatría, 2006) p.141 - 142

<sup>526</sup> Marsilio Ficino, *Tres libros sobre la vida*, (Madrid: Asociación española de Neuropsiquiatría, 2006) p.141 - 142

estrella. Pero fuera cual fuere el los género de los espíritus de las estrellas, opinan que se introducen en las estatuas y en las imágenes no de modo diferente a como los demonios suelen ocupar a veces los cuerpos de los hombres y hablar, moverse, mover y llevar a cabo por su medio cosas sorprendentes. Entienden que los espíritus de las estrellas hacen cosas parecidas por medio de las imágenes. Creen que los demonios que habitan en el fuego cósmico penetran en nuestros cuerpos a través de los humores ígneos o ardientes y, de manera similar, por medio de los espíritus asimismo ígneos y de las pasiones ardientes. También, y de este mismo modo, es posible conseguir que los espíritus de las estrellas, oportunamente captados por medio de rayos, de fumigaciones, de luces y de sonidos violentos, entren en las materias adecuadas de las imágenes produzcan efectos asombrosos en quien las lleva consigo o está cerca de ellas. Nosotros creemos que tales fenómenos pueden acontecer por obra de los demonios, pero no ya porque estén encerrados en una determinada materia, sino porque les complace ser venerados. Pero ya he tratado estas cuestiones con mayor diligencia en otro lugar.

Enseñan los árabes que cuando fabricamos como es debido estas imágenes, si mantenemos nuestra imaginación y nuestros afectos sumamente concentrados en esta operación y en la estrella, nuestro espíritu se une al espíritu mismo del mundo y a los rayos de las estrellas por medio de los cuales actúa el espíritu del mundo. Y añaden que está hasta tal punto unido también en la causa que, partiendo del espíritu del mundo, se infunde en la imaginación, por medio de los rayos, el espíritu de cualquier estrella, es decir, un cierto poder vivificante muy conforme con el espíritu de la persona que en aquel momento está fabricando la imagen.»<sup>527</sup>

Como hemos visto, una primera secuela de la *pneumatología* señala que la voluntad del mago está garantizada por la continuidad del alma universal, y la efectividad del sortilegio se sostiene sobre la empatía espiritual, y, por otra parte, encuentra apoyo en la certidumbre de las cualidades a través de las cuales se transmite la voluntad del mago a los destinatarios, como por ejemplo la utilidades de voces y palabras que poseen una correspondencia celeste (es decir, según el astro, y la región ocupada en el cielo) o, por el contrario, con una correspondencia elemental, la cual dirige su influencia sobre los elementos y los compuestos de elementos, como lo son los organismos vegetales o en los animales<sup>528</sup>. Por estos motivos es necesario un dominio del poder de las figuras (*schémata*), de los sonidos (*phonai*), y la relación que establecen con las materias (*hylai*). Para Ficino el auténtico sabio es quién conoce los canones que regulan las relaciones entre las partes del universo, ya sea para imprimir su voluntad en la materia a través de conjuros, o, por el contrario, restituyendo la armonía de sus partes. En otras palabras, el mago es poseedor de una instrucción en el determinismo natural, y familiarizado con conoce también la existencia de brechas, momentos

---

<sup>527</sup> Marsilio Ficino, *Tres libros sobre la vida*, (Madrid: Asociación española de Neuropsiquiatría, 2006) p.147

<sup>528</sup> Ioan Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, (Barcelona: Siruela, 2007). La magia sonora está presidida por una teoría sobre el origen natural de las lenguas. Cada sonido ha sido creado, según su destino, por la armonía celeste. El significado de las palabras no es arbitrario en absoluto, pero su destino natural puede no coincidir con la función significativa que les ha sido atribuida por el hombre.

adecuados en los que su voluntad puede producir alteraciones en el acontecer del universo. Y se desprende de esto, que el hombre toma conciencia de la condición humana tiene unos límites que el mago puede trascender<sup>529</sup>. De todo esto se desprende que la labor de traducción realizada por Marsilio Ficino puso de relieve las cualidades empíricas que cooperaron con la asimilación del misticismo europeo con el capital simbólico desarrollado a partir de las influencias del neoplatonismo en los pueblos musulmanes.

---

<sup>529</sup> Eugenio Garin, *Medioevo y Renacimiento* (Madrid: Taurus, 2001) p.75. Esta noción de Renacimiento es la que apunta Eugenio Garin cuando afirma que «No es casual, pues, que, mientras la actitud histórico-filológica, tomada en su sentido más amplio, agotaba críticamente la vieja concepción del mundo, y la situaba en el puesto que le correspondía entre los productos del pensamiento humano, mientras la vieja física aristotélica se extinguía en una crisis mortal, aflorasen a la luz del día una serie de doctrinas mágicas y alquímicas, o sea, unas técnicas para la transformación de las cosas, aquellas sacrílegas artes experimentales que se proponían infringir las leyes y subvertir el orden, sacar a los astros de sus órbitas, a los seres vivos y resucitar a los muertos».



#### § 5.2.4. Bruno y la fuerza cohesionadora del cosmos

Giordano Bruno describe el *eros* a través de un amplio abanico conceptual para explicar las relaciones entre los *daimones* neoplatónicos y la economía del cosmos, lo cual decantó en un entramado conceptual que tiende a diluir las diferencias doxológicas, lo cual, a la postre, lo llevó a tener que responder ante la iglesia por sus modelos naturales propuestos. Pero primero avanzaremos por partes, y para eso debemos desarrollar una exposición de corte apologético, donde ensaya una exposición del modo de operar de la naturaleza como algo distinto del arte espurio de la hierática. Esto quiere decir que las palabras escogidas por Bruno advierten que «los términos de mago y de magia pueden ser entendidos según una acepción infamante», a lo que agrega que

«el mago es tenido por un loco perverso que en virtud de un comercio y de un pacto con el diablo, ha adquirido la facultad de prestar asistencia o perjudicar. Tal es la resonancia del término, ciertamente no del lado de los sabios ni de los gramáticos, sino entre los encapuchados que han pervertido ese nombre de mago, en particular quien ha escrito el Martillo de las hechiceras. Es así como el término es empleado hoy por todos los autores de la misma calaña, como nos daríamos cuenta leyendo las apostillas y los catecismos de sacerdotes ignorantes y quiméricos».<sup>530</sup>

Con esto Bruno pone de manifiesto las diferencia de las actividades censurables de aquellas que están fundamentadas por la verdadera filosofía. Leamos:

«Si se pretende emplear pues el término de mago, hay que adoptarlo sólo luego de haber establecido estas distinciones, luego de haberlo caracterizado; o entonces, si se lo emplea de manera absoluta, es necesario cuidarse de seguir la enseñanza de los lógicos, en particular de Aristóteles en el libro V de los Tópicos, dándole su significación más rica y más elevada. Tal como se la emplea entre los filósofos, esa palabra mago designa un hombre que alía el saber al poder de obrar. No subsiste menos el hecho de que ese término, simplemente pronunciado, es generalmente tomado en su acepción corriente, fluctuando a voluntad de esos sacerdotes que filosofan profusamente sobre un malévolos demonio al que se llama diablo, o con otro nombre, según las costumbres y la superstición en vigor en pueblos diversos».<sup>531</sup>

---

<sup>530</sup> Giordano Bruno, *De la magia*, (Buenos Aires: Cactus, 2007) p. 4

<sup>531</sup> Giordano Bruno, *De la magia*, (Buenos Aires: Cactus, 2007) p. 5



Aunque las operaciones mágicas han sido utilizadas reprobablemente para dar curso a «la malicia, el crimen y el reproche de idolatría»<sup>532</sup> existe un género de magia «que comúnmente llamamos matemática»<sup>533</sup> y que mantiene una relación de semejanzas y afinidades con «la geometría, la aritmética, la astronomía, la óptica, la música, etc.»<sup>534</sup> En sus palabras:

«La magia posee en efecto semejanza con la geometría por las figuras y los símbolos; con la música por el encantamiento; con la aritmética por los números y los cálculos; con la astronomía por los períodos y los movimientos; con la óptica por las fascinaciones de la mirada; y, universalmente, con toda especie de matemática, por el hecho de que ella es intermediaria entre la operación divina y natural —sea que participe de las dos, sea que se desvíe de las dos— del mismo modo que algunas cosas son intermedias por participación en los dos extremos».<sup>535</sup>

Gracias a estas afinidades el mago «puede hacer advenir todas las cosas desde arriba»<sup>536</sup> a través del conocimiento de las «especies intermediarias»<sup>537</sup> que existen entre los peldaños inferiores y superiores. El mago es el conocedor por excelencia del «acto y de la virtud activa»<sup>538</sup> y su

---

<sup>532</sup> Giordano Bruno, *De la magia*, (Buenos Aires: Cactus, 2007) p. 6

<sup>533</sup> Giordano Bruno, *De la magia*, (Buenos Aires: Cactus, 2007) p. 6. También cabe citar aquí la definición de *Matemática* propuesta por Bruno en su *Sigilo Sigilorum*: «Todos los sabios fueron unánimes al sostener que también la matemática contribuye a la construcción del animo, ya que lo que es visible es imagen de lo que es invisible. De hecho las cosas que están en el mundo inteligible se hacen tangibles como en un espejo en el mundo sensible. Aquí se mueven, se diferencian; allí sin embargo están inmóviles en un orden perpetuo e inmutable. La matemática, enseñándonos a abstraer desde la materia, el movimiento y el tiempo, nos vuelve intelectivos y contempladores de los tipos inteligibles. Por eso Pitágoras, Platon y todos aquellos que se empeñaron en hacernos comprender temas profundos y difíciles, no usaron nunca otros medios que la matemática. Y aquel mismo adversario de los matemáticos, mas propenso a la lógica, Aristoteles (quien es mejor acusando que argumentando), mientras se esfuerza en descifrar las profundidades de la naturaleza, ¿cuántas veces constreñido por la necesidad, recurre a la despreciada matemática? A nosotros nos es concedido alcanzar desde las imágenes y las sombras de los cuerpos —que son oscuros elementos sensibles—, mediante los elementos matemáticos —que Platon considera oscuros inteligibles—, hasta las ideas, que considera claras inteligibles, así como también su claridad se imprime en nuestra razón mediante los instrumentos de la matemática. Obvio el hecho de que entre la matemática y la física se reconoce un espacio para los humores de ciertos cuerpos naturales que conservan integras las características, dentro de determinadas distancias: de estos alguna vez se sirvieron los magos para arruinar a alguno. Esto comprendió Heráclito, y lo confirmaron Epicuro, Sinesio y Proclo, mientras nosotros de eso sabemos bien poco, y los nigromantes lo experimentaron en grado máximo».

<sup>534</sup> Giordano Bruno, *De la magia*, (Buenos Aires: Cactus, 2007) p.6

<sup>535</sup> Giordano Bruno, *De la magia*, (Buenos Aires: Cactus, 2007) p.6

<sup>536</sup> Giordano Bruno, *De la magia*, (Buenos Aires: Cactus, 2007) p.8

<sup>537</sup> Giordano Bruno, *De la magia*, (Buenos Aires: Cactus, 2007) p.8

<sup>538</sup> Giordano Bruno, *De la magia*, (Buenos Aires: Cactus, 2007) p.8

capacidad de incidir en las zonas bajas del cosmos, encontrando allí «la potencia y la virtud pasivas»<sup>539</sup>, es decir, una ontología completa del cosmos:

«de este mismo principio que procede también la materia, si queremos creerles en esto a los seguidores de la idea de la transmutación de los elementos: el primero de ellos fue Platón, quien a veces ha podido considerar que una materia y un principio eficiente únicos bastan para la creación de todas las cosas».<sup>540</sup>

Con todo,

«aquél que debe ligar debe poseer una teoría universal de las cosas, para de esa manera estar en condiciones de aferrar al hombre, que de todas las cosas es, por así decir, su epílogo.»<sup>541</sup> En consecuencia con esto, «sabe vincular sólo aquel que penetra en la razón de todo; o al menos en la naturaleza, disposición, inclinación, aptitud, utilidad y finalidad de aquella realidad que debe ser vinculada».<sup>542</sup>

El concepto de imagen en Bruno es fundamental, y éstas imágenes constituyen las piezas visibles del cosmos:

«Piensan algunos, como los platónicos, no profundizando demasiado sobre las distinciones, que el elemento vinculante es una imagen de la cosa, que pasa de la cosa al alma y, sin embargo, no se despega de la cosa de la cual es imagen: como el fuego, que no pierde temperatura al comunicar su imagen, o bien como una imagen cualquiera que está primero en la cosa, luego en el espejo, luego en el espacio intermedio y finalmente en el ojo. Sin embargo, profundizando en la reflexión, encontramos que en el cuerpo, particularmente en el cuerpo sensible, está, sí, la sustancia del vínculo, pero a la manera del alma, cuya condición se manifiesta en sus efectos y no ocupa en el cuerpo parte alguna definida».<sup>543</sup>

---

<sup>539</sup> Giordano Bruno, *De la magia*, (Buenos Aires: Cactus, 2007) p.8

<sup>540</sup> Giordano Bruno, *De la magia*, (Buenos Aires: Cactus, 2007) p.9

<sup>541</sup> Giordano Bruno, *De la magia*, (Buenos Aires: Cactus, 2007) p.3

<sup>542</sup> Giordano Bruno, *De la magia*, (Buenos Aires: Cactus, 2007) p.7

<sup>543</sup> Giordano Bruno, *De los vínculos en general*, (Buenos Aires: Cactus, 2007) p. 9

En este momento cabe subrayar una variación entre la magia astral de Ficino y la magia operativa de Bruno, pues para Bruno los diagramas, los números y los elementos de la naturaleza constituyen una misma piel bajo la que se esconde un mismo rumor universal<sup>544</sup>, lo que quiere decir que el mundo constituye «un manual de aproximación a la Divinidad a través de reglas combinatorias, numéricas verbales y racionales»<sup>545</sup>. Bruno intuye que «la naturaleza misma, más que el espíritu que la mide, es la verdadera «potencia divina» y «el orden impreso en todas las cosas»<sup>546</sup>, gracias a la garantía a la relación entre unidad divina y multiplicidad del mundo: «el tema de la unidad es siempre central, ésta se percibe en la multiplicidad misma, tomada al nivel de todo, si no una finalidad propiamente dicha»<sup>547</sup>. En este sentido:

«No se trata tanto de una multiplicidad de formas cuanto de una omnipresencia de la forma universal, inseparable de la «vida que vivifica todas las cosas», del alma única que mueve tanto abejas y arañas como los cuerpos celestes. Algunos la denominan sentido, otros entendimiento o pensamiento, pero es sin duda un solo y mismo principio, diversificado en sus funciones».<sup>548</sup>

---

<sup>544</sup> Giordano Bruno, *El sello de los sellos*, (Madrid: Libros del innumerable, 2007) p.18. Según Silvestre: «También es afecto a una aritmética simbólica imitada de Agripa, y afecto a la magia, sin duda «natural» pero en las que sobrevive la creencia en los demonios lanzadores de piedras. Cita con frecuencia a los presocráticos, como los átomos de Demócrito, el flujo de Heráclito, el «todo está en todo» de Anaxágoras, opone al aristotelismo esquemas neoplatónicos, toma de Epicuro y Lucrecio el gran tema de la pluralidad de los mundos, de Avicibrón y de David de Dinant expresiones que rehabilitan la materia y la presentan como uno de los tres fundamentos indivisibles: *hylé, nous* y Dios».

<sup>545</sup> Alicia Silvestre en su traducción de *El sello de los sellos*, p. 7

<sup>546</sup> Alicia Silvestre en su traducción de *El sello de los sellos*, p. 7

<sup>547</sup> Para Silvestre, la concepción de imagen requiere una profundidad de tratamiento de la cual nosotros prescindiremos en estos momentos. Sin embargo, podemos destacar que: «Según algunos autores, uno de los nodos centrales de la teoría del conocimiento en Bruno se manifiesta en la simbólica relación que se crea entre filosofía y pintura, a través de la noción de sombra. «He intentado comprender por qué Bruno abre la serie de las obras italianas con el Candelero en las vestimentas de un pintor-filósofo (el protagonista es un pintor cuyas iniciales, G. B., aluden al mismo autor) y la cierra con los Furores, en el que un filósofo-pintor pinta con las palabras una serie de “impresiones” (descripciones de imágenes simbólicas). En efecto, filosofía y pintura ahondan sus raíces en el tema de la sombra. El mito de los orígenes del conocimiento (la caverna de Platón) y el mito de los orígenes de la pintura (el primer pintor, según Plinio, habría perfilado una sombra proyectada sobre un muro) toman sus movimientos de proyecciones de sombras. Pero el verdadero filósofo y el verdadero pintor deben ir más allá del “umbral” de la sombra: el pintor debe enriquecer la sombra con el dibujo y con los colores, mientras el filósofo debe salir de las proyecciones deformes a la verdadera naturaleza de las cosas. Es evidente que filósofo y pintor trabajan a partir de las sombras: se miden con la materia, con una realidad expuesta a mutaciones y consunciones, reverberos y proyecciones. Hace falta salir de la multiplicidad a la unidad, es preciso captar la sustancia de las cosas detrás del movimiento aparente. Toda la filosofía bruniana del conocimiento se funda sobre el esfuerzo de “ver” el invisible. “Conocer” significa ante todo ver mediante “imágenes”. Y, a menudo, para “ver” y “conocer” hace falta “transgredir”. Y esta transgresión puede costar incluso la vida». Giordano Bruno, *El sello de los sellos*, (Madrid: Libros del innumerable, 2007) p.23

<sup>548</sup> Alicia Silvestre en su traducción de *El sello de los sellos*, p. 7

Dicho esto, podemos extraer como corolario que las experiencias de Ficino y Bruno han instaurado un «modelo de comunicación simbólica» que transforma en jeroglíficos la naturaleza, a la cual es posible leer y conocer de «forma inmediata, total y casi divina», y cuyo lenguaje es una epidermis emblemática cuya matriz epistemológica fue adoptada por Ficino, Giordano Bruno, Erasmo, Athanasius Kircher y Leibniz.<sup>549</sup> Con todo, el cosmos es el conjunto de órganos ordenados por una economía secreta que las operaciones a través de imágenes pueden explorar.

Esto hace referencia a una modalidad nueva de pensamiento, pues es un método que se apoya en las estructuras cualitativas de la mnemotécnica de Ramón Llull o Comenius, y que se abre a la posibilidad de planear nuevas preguntas acerca de las cualidades de la materia del universo<sup>550</sup>. De esta manera, los libros de magia astral deben considerarse como los repositorios de los éxitos y fracasos de las indagaciones pneumáticas, y a raíz de eso, debemos entender una *magia astral* matizada respecto de la doctrina estoica, pues ahora es capaz de abrirse a nuevas concepciones de las condiciones mundanas. Los aportes realizados por Ficino y sus discípulos construyeron el acceso al campo de la *magia naturalis*. De esta gran compendio de disciplinas será especialmente significativo tanto el desarrollo conceptual, como las experiencias factuales desarrollado por Giambattista Della Porta en el campo del magnetismo, y asociadas a estas, la *magia catoptrica* presentada en la obra de por Athanasius Kircher<sup>551</sup>.

Todas estas experiencias están sujetas a la estructura conspirativa cuyo fundamento ha sido la doctrina de las homologías descritas en extenso por Michell Foucault. Así, divididas en cuatro grandes clase de gramática universal<sup>552</sup>, el prestigio de la exégesis de la naturaleza teoría conserva toda su salud y se expresa bajo la fórmula binominal *microcosmos/macrocosmos* propuesta por el Cardenal de Cusa, primero en resucitar los postulados cosmológicos que hablan de una era dorada de la armonía universal<sup>553</sup>.

---

<sup>549</sup> Giordano Bruno, *El sello de los sellos*, (Madrid: Libros del innombrable, 2007) p.27

<sup>550</sup> Burckhardt señala en su estudio sobre la alquimia y la magia desarrollada por los musulmanes, que los primeros magos pretendían realizar a través de sus conjuros muchísimas obras que la ciencia moderna ha hecho posible. Titus Burckhardt, *Alquimia*, (Barcelona: Plaza & Janés, 1971)

<sup>551</sup> Específicamente en su tratado *Ars Magna Lucis et Umbrae*, obra en la cual profundizaremos en adelante.

<sup>552</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2001)

<sup>553</sup> Ernst Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, (Madrid: Emecé, 1951) p.21. Según Cassirer «Nicolás de Cusa es el único pensador de la época; que abraza el conjunto de los problemas capitales del Renacimiento partiendo de un principio metódico que le permite dominarlos. Su pensamiento abarca aún, de acuerdo con el; ideal medieval de la totalidad, el conjunto del cosmos espiritual y del cosmos físico, sin detenerse ante ninguna distinción. Es, pues, un teólogo especulativo; su curiosidad intelectual es múltiple, pues se dirige a los problemas de la estática y a los de la teoría general del movimiento, a los de la astronomía y a los de la cosmografía, a los problemas de la historia de la Iglesia y a los de la historia política, a los de la historia del derecho y a los de la historia general del espíritu».



### § 5.3. Las analogías universales y la sintaxis cósmica

La institución del concepto de un organismo cósmico tiene como primer gran corolario el desarrollo de un sistema de leyes que regulan el régimen de flujos y dinámicas entre los elementos y los entes naturales, lo cual nos acerca a una expresión madura del «paradigma mágico - animista de la realidad»<sup>554</sup> cuyas leyes de interacción operan, básicamente, por bidireccionalidad y simpatía<sup>555</sup>.

El saber de la naturaleza quedó descrito por el silogismo fisionómico de Giambattista Della Porta: la silueta de un cráter, o la espesa sombra del bosque: todas las formas son jeroglíficas, letras y grafismos que se encuentran repartidos por doquier describiendo el texto de lo natural. Así, para una naturaleza viva, cada brizna de hierba, las plantas y árboles «son símbolos mágicos [...] que provienen de las entrañas de la tierra portando y escribiendo con su silueta la cifra, el texto que espera pacientemente la palabra que va a abrir y descubrir su motivo»<sup>556</sup>. Con esto, la doctrina de la continuidad entre el hombre y el cosmos se conjuga con la experiencia de una naturaleza prodigiosa para proponer al hombre una apertura de sus secretos. De esta manera, el hombre del Renacimiento debe su sabiduría a la semejanza pues es gracias a ella le es permitido resumir las leyes de la naturaleza:

«Hasta fines del siglo XVI, la semejanza ha desempeñado un papel constructivo en el saber de la cultura occidental. En gran parte, fue ella la que guió la exégesis e interpretación de los textos; la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas. El mundo se enrollaba sobre sí mismo: la tierra repetía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas y la hierba ocultaba en sus tallos los secretos que servían al hombre. La pintura imitaba el espacio. Y la representación —ya fuera fiesta o saber— se daba como repetición: teatro de la vida o espejo del mundo, he ahí el título de cualquier lenguaje, su manera de anunciarse y de formular su derecho a hablar»<sup>557</sup>.

---

<sup>554</sup> Salvi Turró, *Descartes, Del hermetismo a la nueva ciencia*, (Barcelona: Anthropos, 1985)

<sup>555</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2001) p.26. Las formas más comunes de simpatía son *Amicitia*, *Aequalitas*, *Consonantia*, *Concertus*, *Continuum*, *Paritas*, *Proporfito*, *Similitudo*, *Conjunctio*, *Copula*, y tantas otras de las prescindiremos ahora.

<sup>556</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2001) p.35

<sup>557</sup> Foucault realiza en extenso análisis de la administración del lenguaje y del saber del hombre. Mas en Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2001) p.26

## En efecto, según Della Porta

«El termino *physiognomonia* es un compuesto de *physis*, es decir, naturaleza *gnóme* y ‘regla’, con lo que vendría a significar *ley o regla de la naturaleza* que alude al hecho de que, a través de cierta norma u ordenación de la naturaleza, a una determinada forma del cuerpo le corresponden determinadas cualidades del alma». <sup>558</sup>

Las condiciones de la gnoseología comprende cuatro formas de semejanza. La primera ley de semejanza por *convenientia*, que podemos definir como una tendencia natural a la unión entre las cosas. Por lo general, esta ley se encuentra entre dos entes que son próximos: «Sus bordes se tocan, sus franjas se mezclan, la extremidad de una traza el principio de la otra. Así, se comunica el movimiento, las influencias y las pasiones, lo mismo que las propiedades. De manera que aparece una semejanza en esta bisagra de las cosas»<sup>559</sup>. Esta forma de semejanza se ha dispuesto entre dos cosas no son necesariamente presentan similitudes formales, sino que están unidas por una congruencia entre sus propiedades. Según este esquema, el alma y el cuerpo del hombre están relacionados por conveniencia, pues «ha sido necesario que el pecado hiciera del alma algo denso, pesado y terrestre para que Dios la pusiera en lo más hondo de la materia.»<sup>560</sup> La proximidad permite una reciprocidad que tiene un ejemplo en la relación entre el cuerpo y el alma del hombre: al igual el alma transmite sus furores al cuerpo, por su parte, el cuerpo también afecta con sus pasiones, lo cual indica un comercio recíproco entre el alma y el cuerpo, pues, el alma es receptora

---

<sup>558</sup> La formula epistemológica del conocimiento de la naturaleza de Della Porta queda expresado en la siguiente forma: «Para hallar un signo propio, hay que considerar en primer lugar un genero indivisible de animales que presente en su totalidad dicho signo y la cualidad anímica que este indica; en segundo lugar, habrá que encontrar otros géneros animales que sean susceptibles de presentar el signo y la cualidad correspondiente no ya en su totalidad, sino de forma particular; por ultimo, debemos observar que todos los animales que presentan tal rasgo presentan también la consiguiente cualidad y, asimismo, que esta no aparece en los animales carentes de tal signo; de dicha forma, entonces, el signo en cuestión será un signo propio. Pongamos un ejemplo: para conocer el signo propio de la valentía, pasaremos revista a multitud de géneros animales hasta llegar a la conclusión, conocida de todos, de que el género de los leones en su totalidad gana en valentía a los demás animales; en segundo lugar, sabemos que la valentía no es exclusiva de los leones, sino que se halla de manera particular en otros géneros animales, como los caballos, los toros o el propio hombre, pues hay algunos caballos, toros y hombres que son valientes; por ultimo, debemos observar si hay un signo que siempre se de en el genero de los leones, y si quienes particularmente son valientes presentan también el mismo signo y si quienes son cobardes no lo tienen. Pues bien, tal signo es tener las extremidades robustas o grandes, pues el genero de los leones en su totalidad se caracteriza por tener las extremidades muy grandes, y ademas, entre los otros géneros animales, hay algunos caballos, toros y hombres que son valientes y que tienen también dicho signo, mientras que quienes carecen de el se consideran enteramente cobardes. En conclusión: tener las extremidades grandes es signo propio de valentía.» Giovanni Battista Della Porta, *Fisionomía*, (Madrid: Asociación española de Neuropsiquiatría, 2006) p.108

<sup>559</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2001) p.27

<sup>560</sup> Foucault citando a Giovanni Battista Della Porta, *La Physionomie humaine*, (Cologne: 1655) p.1

de los movimientos del cuerpo, y ésta, al asimilarse con él, el cuerpo del hombre también es alterado y corrompido por las pasiones del alma<sup>561</sup>. Esta forma de similitud estipula un encadenamiento «que avvicina lo semejante y asimila lo cercano» de manera que el mundo forma una cadena consigo mismo. «En cada punto de contacto comienza y termina un anillo que se asemeja al anterior y se asemeja al siguiente; y las similitudes se persiguen de circulo en círculo»<sup>562</sup>. De esta manera quedan atados los extremos en su distancia, (Dios por una parte, y Materia por otra), permitiendo que la voluntad del Todopoderoso penetre hasta los rincones mas adormecidos.»<sup>563</sup> Giambattista Della Porta señala que la relación es similar a una cadena inmensa, tensa y vibrante:

«Por lo que se refiere a su vegetación, la planta conviene con la bestia bruta y, por el sentimiento, el animal brutal con el hombre que se conforma con el resto de los astros por su inteligencia; este enlace procede con tanta propiedad que parece una cuerda tendida desde la primera causa hasta las cosas bajas e ínfimas, por un enlace recíproco y continuo; de tal suerte que la virtud superior al expandir sus rayos vendrá al punto en que si se toca una extremidad de ella, temblará y hará mover al resto».<sup>564</sup>

Las intimidad de las cosas del mundo crea una cadena que dibuja una vecindad entre ellos, y ahí donde se hace necesario, la naturaleza crea los eslabones que aseguran la continuidad; el musgo crece sobre las rocas, emerge la cornamenta del venado, y la apariencia de la mandrágora señala la presencia de la cualidad vegetativa entre los seres.

Otra encarnación de la sintaxis universal es la *aemulatio*: definida como una similitud que está liberada de la proximidad y de la cohabitación de un mismo lugar, pues, es como un juego que ignora la distancia. Su economía es similar, pero con la diferencia de su lógica es «como si la connivencia espacial se hubiera roto y los eslabones de la cadena, separados, reprodujeran sus círculos, lejos unos de otros, según una semejanza sin contacto.»<sup>565</sup> Es similar a la relación que hay

---

<sup>561</sup> Foucault citando a Giovanni Battista Della Porta, *La Physionomie humaine*, (Cologne: 1655) p.1

<sup>562</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2001) p.28

<sup>563</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2001) p.28

<sup>564</sup> Giovanni Battista Della Porta, *Natural Magik*, (Londres: Kessinger, 2010) p.22. La traducción al castellano es nuestra.

<sup>565</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2001) p.28



entre el objeto y su reflejo en el espejo, es una relación especular por medio de la cual se responden unas a otras las cosas esparcidas por el mundo.

«De lejos, el rostro es el émulo del cielo y así como la mente del hombre refleja, imperfectamente, la sabiduría de Dios, así los dos ojos, con su claridad limitada, reflejan la gran iluminación que hacen resplandecer, en el cielo, el sol y la luna; la boca es Venus, ya que por ella pasan los besos y las palabras de amor; la nariz nos entrega una imagen minúscula del cetro de Júpiter y del caduceo de Mercurio».<sup>566</sup>

El cosmos es un maestro en la emulación; y distribuye los patrones y sus émulos por doquier, aboliendo las distancias y, con ello, asegura la supremacía universal de las signaturas. Y así, queda borrada la autoridad del uno sobre el otro, lo cual admite la posibilidad del acto mágico a través de la imposición de un libre albedrío vernacular que se desdobra en la *physis* del cosmos. «¿Cuáles son los primeros de estos reflejos que recorren el espacio? ¿Dónde está la realidad y dónde la imagen proyectada?»<sup>567</sup>. Por otra parte, señala que «La tierra sombría es el espejo del cielo sembrado, pero en esta justa los dos rivales no tienen un valor ni una dignidad iguales. Los claros de la hierba reproducen, sin violencia, la forma pura del cielo»<sup>568</sup>. Otra forma de expresar esta idea es considerar una misma forma ha sido «separada de sí por el peso de la materia o la distancia de los lugares»<sup>569</sup>, o lo es también el hombre «constelado de astros» de Paracelso, para quien el hombre es en sí mismo un firmamento «libre y poderoso», que posee la facultad de «no obedecer orden alguno», «no estar regido por ninguna de las otras criaturas». Con estos principios queda conformada la realidad única del alma colectiva del mundo, en parte unificando la *Psyché tou Kosmou* neoplatónica, pero, por otra parte, otorgando una integridad a la realidad física de los fenómenos. Con todo esto, el mundo queda dibujado como un reino dinámico y cohesionado, y así se hace susceptible de aprender en su sentido inteligible.

---

<sup>566</sup> Foucault esta vez parafrasea a Ulises Aldrovandi.

<sup>567</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2001) p.29

<sup>568</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2001) p.29

<sup>569</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2001) p.29

### § 5.3.1. Una diferencia con el tradición medieval

Llegados a este punto debemos mencionar el papel que desempeña la *analogia* que entendida aquí como la fuerza unitaria cuya verdadera esencia está en el ritmo universal. Sin embargo, a pesar de ser descritas mediante la metafísica platónica, la *analogia* presenta una ontología que se distancia de la conceptualización propia de la ciencia griega y del pensamiento medieval. El naturalismo mágico del Renacimiento realiza una superposición de las formas de semejanzas descritas a través de la *convenientia* y la *aemulatio*, y su primera consecuencia es que ciertas cuestiones accidentales pueden ser considerados como manifestaciones del ritmo universal. Así, los elementos que se relacionan a través de analogías sirven de modelo explicativo para un fenómeno distante y de distinta índole. Con la analogías desaparecen las diferencias gnoseológicas entre los entes del universo y consolida la unificación pneumática universal, además de descubrir el milagro de la comunicación secreta través del espacio.

«Erguido entre las faces del mundo, tienen relación con el firmamento (su rostro es a su cuerpo lo que la faz del cielo al éter; su pulso palpita en sus venas como los astros circulan según sus vías propias; las siete aberturas forman en su rostro lo que son los siete planetas del cielo); pero equilibra todas estas relaciones y se las reencuentra, similares, en la analogía del animal humano con la tierra en que habita: su carne es gleba; sus huesos, rocas; sus venas, grandes ríos; su vejiga, el mar y sus siete miembros principales, los siete metales que se ocultan en el fondo de las minas. El cuerpo del hombre es siempre la mitad posible de un atlas universal.»<sup>570</sup>

En efecto, Cornelius Agrippa proclama:

«La cara y el gesto, el movimiento, la disposición y la figura del cuerpo que se nos ha dado nos permiten recibir beneficios celestes y estar en contacto con los cuerpos superiores, que producen en nosotros determinados efectos; como ocurre con el elaboro, que según se aplique la hoja por arriba o por abajo estimula los humores de arriba o de abajo<sup>175</sup>. Nadie ignora lo mucho que influyen el rostro y el gesto en la vista, en la imaginación y en el espíritu de la persona; la mayoría de las veces se imprime a los futuros hijos el rostro que pone o imagina la pareja en el momento del coito. Del mismo modo, el rostro bondadoso y agradable de un príncipe alegría a su pueblo; un rostro feroz o triste lo asusta. Igualmente, el

---

<sup>570</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2001) p.31

gesto y la figura de alguien que inspira misericordia, y, en cambio, la figura de una persona amable despierta fácilmente el amor. Digamos, pues, que los gestos y figuras del cuerpo, como si de armonías se tratase, se corresponden con los cuerpos celestes igual que los olores y medicinas del espíritu y las pasiones internas del alma. En efecto, así como los estados anímicos guardan relación con determinadas disposiciones del cielo, también los gestos y movimientos del cuerpo obtienen su eficacia de los influjos celestes». <sup>571</sup>

La fisiología analógica expuesta por Agripa operan de la misma forma: el jeroglífico del cuerpo es un retrato vivo de la *psyché* del hombre, y su fisionomía es un claro testimonio de la calidad de los humores que vagan por sus vísceras. En este sentido, la *physis* del mundo vendría a ser una lengua que revela los diseños de aquella ligadura, permitiendo recorrer en sus formas el relato que construye <sup>572</sup>. El sentido de las cosas es *polivalente* y *relacionan todas las figuras* del mundo, creando una estructura reservando un sitio privilegiado al hombre, y lugar donde se anudan del tejido silente de la naturaleza. En las palabras de Foucault

«no es la voluntad de Dios que permanezca oculto lo que Él ha creado para beneficio del hombre y le ha dado. Y aun si hubiera ocultado ciertas cosas, nada ha dejado sin que los signos exteriores y visibles por marcas especiales, de la misma forma que un hombre que ha enterrado un tesoro señala el lugar a fin de poder volver a encontrarlo». <sup>573</sup>

Todas estas formas ocasionales de la semejanza pueden resumirse bajo la ley general de *sympatheia*, cualidad que permite la congenialidad mutua y universal del cosmos. La *sympatheia* es un juego en estado libre cuya esencia es capaz de permear toda sustancia, pudiendo alcanzar todas las profundidades del mundo. De manera que esta cualidad permite una reunión monodimensional

---

<sup>571</sup> Cornelius Agrippa de Nettesheim, *Filosofía Oculta*, (Madrid: Alianza, 1992) p.196

<sup>572</sup> Cornelius Agrippa de Nettesheim, *Filosofía Oculta*, (Madrid: Alianza, 1992) p.197 - 198. «Los gestos relacionados con Saturno son tristes y abatidos, como los golpes de pecho o de cabeza; religiosos, como la genuflexión con la mirada hacia abajo igual que cuando se reza, y otros golpes similares en la cara, propios del hombre austero y saturniano», en cambio «Los gestos relacionados con Jupiter son alegres y honorables, como unir las manos en señal de aplauso o alabanza; la genuflexión con la cabeza hacia arriba en la actitud de adoración. Los gestos de Marte son violentos, veloces, crueles, iracundos, de amenaza. Los del Sol son audaces, feroces, crueles, iracundos, de amenaza. Los del Sol son audaces, honorables, como la genuflexión con una sola rodilla en señal de saludo al rey. Los de Venus son como danzas, abrazos, risas, rostros alegres y felices. Los gestos de Mercurio son volubles, energicos, lacivos. Los gestos de la Luna son cambiantes, hechiceros irreflexivos. Y lo mismo que se ha dicho de los gestos se aplica a la figura del cuerpo».

<sup>573</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2001) p.35

de todas las cosas, con lo cual todas las sustancias y los seres serán susceptibles de inducción mediante el arte y las plegarias.

Para resumir, la simpatía se deviene en una teoría general de la naturaleza que admite la posibilidad de imitar sus principios activos: «el fuego, por ser cálido y ligero, se eleva en el aire hacia el cual se enderezan incansablemente sus llamas; pero pierde su propia sequedad (que lo emparenta con la tierra) y adquiere así una humedad (que lo liga al agua y al aire); desaparece después en un ligero vapor, en humo blanco, en nube: se ha convertido en aire»<sup>574</sup>. La *sympatheia* concide con el modo de ser de la naturaleza que opera aplicando a ley de lo idéntico, haciendo del mundo un compuesto homogéneo: todas sus partes tenderían unas a otras y se comunicarían entre sí sin ruptura ni distancia, como las cadenas de metal, suspendidas por simpatía del atractivo de un solo imán<sup>575</sup>.

A través de estas ideas hemos llegado al punto de rozar una de las fibras críticas de esta investigación, pues, mientras estas cuestiones habían sido anticipadas por la etiología hipocrática y los elementos teóricos de la patología clínica de Galeno. Sin embargo, como hemos leído en la *Arithmologia* del padre Kircher, existen ambigüedades acerca de la continuidad con medicina hipocrática y galénica y la concepción del mundo que emana de las doctrinas descritas a lo largo de estas últimas páginas.

Lo cierto es que el naturalismo mágico desarrolló una observación atenta de la naturaleza cuyo efecto más importante fue la posibilidad de ofrecer una renovación de la experiencia de la naturaleza de la cual surgirán los preceptos teóricos del animismo cósmico que tendrá su más clara formulación en el «gran animal» de la cosmología renacentistas. En efecto, la manera de unificar teóricamente sistematizando una experiencia tan dispersa y difusa en la que todo evento estaría permitido, es sospechar la existencia de una extensión distinta, oculta, un animismo que obra por su cuenta y de manera sorprendente. El *todo animado* ejerce una mancomunidad del mundo de los fenómenos naturales y el universo de los efectos artificiales constituyendo una rica fuente de explicaciones para los muchos de los sucesos, incluso ante la posibilidad de que estos propongan desafíos para la verosimilitud. La magia y los artificios actúan como reserva de experiencia sensible, y llegan a construir un mundo lleno de sinnúmero de experiencias que suceden, y por lo tanto tienen lugar en la realidad fáctica del mundo, y de todo esto surge una camada de autores empeñados en describir los fenómenos a través formulas afines a paradigma de una naturaleza

---

<sup>574</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2001) p.32

<sup>575</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2001) p.38. Según lo estudiado, Foucault llama «La gramática de los seres es su exégesis. Y el lenguaje que hablan no dice nada más que la sintaxis que los liga. La naturaleza de las cosas, su coexistencia, el encadenamiento que las une y por el cual se comunican, no es diferente a su semejanza».

portentosa, dotada de alma y fantasía. Esta concepción de la economía interna de la naturaleza se conjugó con la experimentación para permitir al hombre obrar imitando la naturaleza<sup>576</sup>. Esto, como lo veremos en lo sucesivo, equivale, por una parte, a superar los escrúpulos del naturalismo aristotélico y dictaminar con clara jurisprudencia lo posible y lo imposible; y, por otra parte, una desaparición de las diferencias entre *naturalia* y *artificialia*, permitiendo un acercamiento entre la noción de *natural* y lo *sobrenatural*, y, finalmente, construyendo un puente entre las vicisitudes ordinarias y la experiencia de lo extraordinario.

«Todo aquello que hacen los hombres de ciencia imitando la naturaleza o ayudándola con arte desconocido no sólo a la baja plebe, sino también al común de los hombres (parece) obra mágica. De modo tal que no sólo las ciencias ya mencionadas, sino también todas las demás sirven a la magia. Fue magia de Arquitas hacer una paloma capaz de volar como las cosas naturales, y en épocas del Emperador Ferdinando de Alemania hubo un alemán que fabricó un águila artificial y una mosca capaz de volar por sí misma; pero mientras no se entiende el arte se dice siempre (que se trata de) magia; cuando ya se le entiende, es vulgar ciencia. La invención de la pólvora, del arcabuz y de la imprenta fue algo mágico, y lo mismo en el caso de imán; pero ahora que todos conocen el arte, es algo vulgar. También la (invención) de los relojes y las artes mecánicas fácilmente dejan de imponer respeto cuando el vulgo puede observar el movimiento de los cuerpos. Pero las cosas físicas y astrológicas y religiosas rarísima vez se divulgan; por eso los antiguos las convirtieron en reducto de arte (*magiam*)».<sup>577</sup>

La pneumatología se transforma en la pieza fundamental desde la cual se articula el paradigma animista que caracteriza la percepción de un todo lleno de vida; que es, a su vez, lo que construye una naturaleza misteriosa y profunda, capaz de fecundar toda clase de fenómenos por extraños e incomprensibles como por ejemplo el heliotropo de nuestro Kircher. Con esto

«la totalidad fenoménica formará un todo homogéneo en el que sólo cabrá distinguir entre lo que la experiencia muestra habitualmente y lo que muestra de manera más escasa, no existiendo entre ambos grupos [*naturalia* y *artificialia*] diferencia alguna de origen (como lo había en el paradigma aristotélico ortodoxo entre lo natural y lo sobrenatural), sino sólo de hábito y costumbre».<sup>578</sup>

---

<sup>576</sup> Mircea Eliade, *Herreros y alquimistas* (Madrid: Alianza, 2004)

<sup>577</sup> Salvi Turró citando a Tomasso Campanella, *Del senso delle cose e della magia*, (Bari: Bruers, 1925) p.241-242

<sup>578</sup> Salvi Turró, *Descartes, Del hermetismo a la nueva ciencia*, (Barcelona: Anthropos, 1985) p.106

La extinción de las limitaciones conceptuales del paradigma aristotélico permiten la expresión sin reservas de las formas más rebuscadas del *Alma del mundo* nos conduce a otra fibra maestra de esta investigación, pues, la desaparición de las limitaciones que distinguen los sucesos prodigiosos de los hechos vulgares, cuya consecuencia primordial fue la construcción de una nueva actitud en relación a aquello que había sido considerado asombroso, y que la tradición medieval situaba en lo milagroso o maléfico. Desde este momento los prodigios transmutaron su sentido para transformarse en *mirabilia*, es decir, toda clase de experiencias quiméricas que se interpretaron a través de las nociones que dieron a luz a los textos de la época. El fruto de la concepción de naturaleza preñada de vida generó una retórica conjetural, a la vez descriptiva e hipotética, que otorga la facultad allanar la posibilidad de acceder a las espectaculares quimeras a través de la emergencia de un original repertorio de motivos en el discurso teórico y novedosos métodos técnicos que permiten realizar una *imitatio* de los estatutos de la naturaleza. Así, la aparición de la idea de *mirabilia* capaz de poner en palabras y en imágenes los productos más fantásticos de la época. Así, se da inicio a la enorme editorial de la «*ingenia curiosa*», que llena los anaqueles con títulos como «alquimia», «taumaturgia», o, por ejemplo, la fisionomía de Giambattista Della Porta, de Cornelius Agrippa, o el padre Kircher, quién presenta sus obras donde se leer los suntuosos rótulos *Magia Catoptrica*, o *Magia Parastática*. En conclusión, tenemos que observar que la nomenclatura técnico-taumaturgica acaecidas entre los siglos XV y XVII permitieron la apropiación de esos fenómenos a un círculo de estudiosos y eruditos cuya comprensión de los fenómenos estaba teñida por una concepción de *magia* que dominó, por una parte, los efectos prodigiosos de las aplicaciones de la química o de la física, y por otra, confisca el acontecer propio de la naturaleza, creando las condiciones gnoseológicas que hicieron posible el carrusel de acontecimientos miraculosos y artificios que desfilan en las obras de Athanasius Kircher.



### § 5.3.2. Convergencia de las doctrinas

Los ejemplos descritos anteriormente nos permiten visualizar el entramado conceptual gracias al cual se impone una profunda unidad y acuerdo respecto a los principios básicos del paradigma natural que tiene el efecto de validar todas las fuentes doctrinales<sup>579</sup>. Esto quiere decir que el sumario gnoseológico del Renacimiento constituye un *corpus* consistente en sus planteamientos e interpretaciones, el cual está señalado por un aparato teórico que comporta una síntesis de la filosofía natural aristotélica, la exégesis bíblica, la cábala, la astrología y la alquimia, con los cual todas reciben la irrigación vivificante de la Naturaleza portentosa en una «disparidad enorme de fuentes doctrinales (desde Hermes Trismegisto a Aristóteles)»<sup>580</sup>, que pudo llegarse a una homogenización total de temas y modo de tratarlos. Por lo tanto, el espíritu ecléctico que respiran los eruditos de la época está marcado por la desaparición de las diferencias doxológicas que nos muestran los distintos textos filosóficos, otorgando una unidad temática al pensamiento transmitido por la tradición. Esto fue descrito por Cassirer a través de las siguientes palabras:

«Con semejantes aspiraciones de conciliación, los grandes sistemas filosóficos van perdiendo a la postre su peculiar fisionomía y paulatinamente van anegándose, nebulosos, en el caudal de una única revelación primordial cristiano-filosófica».<sup>581</sup>

A partir de estas nociones será posible adoptar una concepción filosófica de la historia que, aunque permanezca dentro de los círculos de ideas dogmáticas del cristianismo, demostrará una tendencia a superar las discrepancias dogmáticas para interpretar el concepto de religión no exclusivamente como una única forma de fe, sino en el conjunto de todas las formas religiosas de que la historia nos da muestra<sup>582</sup>. Estos fermentos de la historia conformarán las bases doctrinales de la *Filosophia Perenne* pronunciada por Agostino Steuco. Esta doctrina describe una única humanidad sucediéndose a lo largo del tiempo en una misma revelación divina, pero que ha transmutado en un

---

<sup>579</sup> Turró advierte que pese la aparente diversidad y dispersión de los autores renacentistas, que van desde un Pomponazi a un Guillaume Postel, reina una profunda unidad y acuerdo en los fundamentos teóricos.

<sup>580</sup> Salvi Turró, *Descartes, Del hermetismo a la nueva ciencia*, (Barcelona: Anthropos, 1985) p.123

<sup>581</sup> Salvi Turró, *Descartes, Del hermetismo a la nueva ciencia*, (Barcelona: Anthropos, 1985) p.89

<sup>582</sup> Ernst Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, (Madrid: Emecé, 1951) p.97-98



sinnúmero de culturas y religiones que vendrían a encarnar mitos transfigurados cuyo relato original está en el libro del Génesis. Así, la revelación divina constituye un manantial común de sabiduría, y fuente de una «unidad doctrinal»<sup>583</sup> de una humanidad que es, a su vez, el producto «de la unidad del principio del que depende toda la creación»<sup>584</sup>. La *hipótesis monogenética de la humanidad* gozó de una amplia divulgación durante el Renacimiento, aceptaba la verdad bíblica como inicio del hombre. Esta *Filosofía perenne* describe a Adán al que le estaba permitido mantener un diálogo fluido con la divinidad, con lo cual, este primer hombre estaba en conocimiento absoluto para el cual no habían secretos sobre la creación del mundo ni de la naturaleza divina. La diferencia entre la idea de *Filosofía Perenne* y la tradición judeocristiana radica en que hasta entonces Noé, su prole y el pueblo judío habían sido depositarios exclusivos de un conocimiento y de la auténtica palabra divina. Por el contrario, la concepción de Agostino Steuco, Noé desempeña el papel del progenitor de la humanidad postdiluviana, con lo cual, esta conciencia primigenia se expandió entre los primitivos habitantes del globo sufriendo una desfiguración progresiva en las distintas civilizaciones en las que se depositó, y cuya fisionomía fue alterada por las vicisitudes propias de la historia de cada una de estas culturas. Esto quiere decir que «los restos literarios conservados de los pueblos más antiguos —caldeos, egipcios, fenicios— contienen y transmiten de forma más o menos cubierta y oscura las verdades fundamentales de la prístina ciencia adámica, las cuales son así patrimonio sapiencial común de la humanidad»<sup>585</sup>. De esta manera quedó inaugurada una nueva concepción de la historia universal que se despliega desde un emplazamiento inicial, desde el cual los pueblos habrían bebido un relato religioso que transmitieron a los griegos, cuyo primer teólogo habría sido Orfeo.

La *filosofía perenne* enseña que la verdad es «patrimonio originario de la humanidad, que en principio gozaba del coloquio con la divinidad. El saber es, por lo tanto, un dato originario, depositado en la antigüedad»<sup>586</sup>. Como consecuencia de esto, el cristianismo se presenta como una oportunidad de recuperar la perfección y el resplandor inicial de una revelación ensombrecida por el paso del tiempo. Para Agostino Steuco la concepción histórico-filosófica se ofrece como una vía para conciliar cuestiones como el conocimiento sobre la trinidad divina, la creación del mundo por Dios, y también ciertas cuestiones relativas a la inmortalidad del alma y de su suerte, todo gracias a una *arqueología doctrinal* que busca «demostrar la presencia universal» de la *perennis philosophia*.

---

583 Miguel Ángel Granada, "Agostino Steuco y la "perennis philosophia" (Barcelona: Daimon, 1994) p.23

584 Miguel Ángel Granada, "Agostino Steuco y la "perennis philosophia" (Barcelona: Daimon, 1994) p.23

585 Miguel Ángel Granada, "Agostino Steuco y la "perennis philosophia" (Barcelona: Daimon, 1994) p.25

586 Miguel Ángel Granada, "Agostino Steuco y la "perennis philosophia" (Barcelona: Daimon, 1994) p.23

Así, podemos observar una línea que fluye desde Hermes Trismegisto y Zoroastro, Orfeo, Platón y los filósofos griegos, y se extiende hasta el Antiguo Testamento, lugar donde se hace patente la verdad trinitaria, o, dicho de otra manera, el conocimiento de la tri-unidad en Dios.<sup>587</sup>

Podemos prescindir del desarrollo de ciertas cuestiones teológicas para no desviar nuestra atención sobre el hecho de que, con la inauguración de esta óptica de la historia, han quedado comunicadas las nociones de *Sapientia*, que reúne dentro de un único patrimonio el filosofía o teología, y, por otra parte *Pietas*, que se refiere al culto a la única y verdadera divinidad. En efecto, el abrazo de la *Philosophia Perennis* es capaz de reunir las formas variadas de la piedad bajo un mismo ideario espiritual gracias a un proceso asimilación de las analogías alegóricas de los motivos de leyendas griegas, romanas y asiáticas. Esto, para Titus Burckhardt no debe considerarse como un proceso arbitrario, sino que «la formación de una autentica tradición se asemeja a la de un cristal que va asimilando partículas afines para incorporárselas de acuerdo con unas leyes unificadoras»<sup>588</sup>, lo cual supone una esquematización de una unidad doxológica partir de ciertas nociones cualitativas inherentes a una concepción general de *mística* que otorga el sitio especial al *divino Platón* a través de comentarios, que involucra un ejercicio de actualización de las nociones del pasado, y, conjuntamente, un reescribir las teorías mediante una combinación de patrones y fórmulas clásicas con nuevos preceptos<sup>589</sup>.

Esto nos conduce a otro de los autores privilegiados por el padre Kircher, Ambrosius Theodosius Macrobius, popularizado como Macrobio, cuya fama se debe a la divulgación de un ideario político y filosófico presente en el *Commentarii in Somnium Scipionis*, específicamente, al Libro VI de la

---

<sup>587</sup> Miguel Ángel Granada, "Agostino Steuco y la "perennis philosophia" (Barcelona: Daimon, 1994) p. 26. Estamos parafraseando los siguiente: «En su reconstrucción arqueológica Steuco no sólo pone de manifiesto la presencia universal de la distinción Padrepadre (Bien)-Hijo (Mente, Sabiduría, Creador u *Opifex* del mundo sensible, el Espíritu de Dios que, según Génesis 1,1, «*ferebatur super aquas*»), tal y como ya habían reconocido Ficino y Pico, sino también del *Spiritus* procedente de ambos —que Steuco reconoce en el *anima mundi*, la «*vis divina alrix ac vivificatrix*» que llena toda la creación, es decir, en la tercera hipóstasis de la tradición teológica antigua—, así como el reconocimiento de la unidad sustancial de las tres personas o hipóstasis divinas). Steuco apela para confirmar la noticia de la Trinidad a la autoridad de Platón como depositario final y consumación de la teología antigua que él deja oír la voz de sus propios testimonios perdidos.» Seguido de esto es posible para nosotros comprender como se realiza la creación del mundo material, la cual se lleva a cabo en dos pasos. Primero, la emanación del *chaos* o de la *materia primordial*; y segundo, la ordenación de ese caos sensible gracias a la aplicación de aquellas formas arquetípicas sobre la materia primordial, gracias al acto de esta «Mente- Hijo- Sabiduría de Dios.» A través de estas nociones es posible reconocer en Platón las tres hipóstasis del Uno, la Mente y el Alma, y, por otra parte, en Plotino reconoce la descendencia de Hijo y Alma (*Spiritus*) procedentes del Bien-Padre, además de la unidad primordial de las tres hipóstasis, aunque se omiten otros elementos menores. Dedicó otro capítulo a revelar en los textos herméticos de la unión fundamental de la Trinidad y la creación material del mundo por la Mente-Palabra divina. Con todo lo expuesto tenemos los materiales que nos permiten observar un único linaje doctrinal las siguientes concordancias conceptuales: primero, una creación de un mundo sensible realizado por la «Mente- Hijo- Sabiduría de Dios», entidad que tiene la facultad de crear imitando el «*Mundus Archetypus*» presente en ella como principio infinito de las formas.

<sup>588</sup> Titus Burckhardt, *Alquimia*, (Barcelona: Plaza & Janés, 1971) p.26

<sup>589</sup> Julieta Cardigni, *Apropiación y traducción en un texto tardoantiguo: Comentario al sueño de Escipión de Macrobio*. Revista Circe, No 12, 2008, Universidad de Buenos Aires. pp. 77-86

República de Marco Tulio Cicerón. Así, dentro del panorama del siglo V d.c. encontramos a un cristianismo triunfante coronada como la religión oficial de un Imperio Romano que se encuentra sumido en una decadencia moral y política. Este contexto de degradación general de los idearios culturales es coincidente con una creciente cantidad de comentarios consagrados a los tratados platónicos, y dentro de esta corriente es que hayamos el comentario de Macrobio, cuyo propósito principal será escribir una glosa de la exhortación moral del diálogo ciceroniano, quién «acostumbra a disimular un profundo conocimiento del tema bajo la concisión de su estilo»<sup>590</sup>, y así, poner en articulación con ciertos elementos del ideario filosófico expresados por el diálogo *cosmológico* que compone el *Timeo*. La edificación de este puente es un ejercicio que se lleva a cabo con la consideración profética de la filosofía de Platón, «arcano de la verdad misma»<sup>591</sup>, portavoz de una filosofía profundamente espiritual, y «heredero de la doctrina pitagórica»<sup>592</sup>. Con esta premisa, Macrobio leyó a través de *Sueño* una alusión al diálogo platónico<sup>593</sup>, específicamente, las cuestiones relativas al papel morfogenerativo de las proporciones numéricas, y como estas modelan la forma al cosmos, al *Alma del mundo*, y se articulan en los fundamentos la armonía musical. La tradición a la que apela Macrobio se expresa mediante las siguientes palabras:

«Después de que Platón, como heredero de la doctrina pitagórica y con la hondura divina de su propio talento, se percató de que ninguna combinación podría resultar duradera sin estas relaciones numéricas, construyó en su *Timeo* el Alma del Mundo entretejiendo tales relaciones numéricas según la inefable providencia del divino Creador».<sup>594</sup>

Con todo, Macrobio recurre a la autoridad de Platón para iluminar la oscuridad de las palabras del *Sueño*<sup>595</sup>, especialmente las cuestiones aritmológicas, puesto que el número «es el nudo de casi

<sup>590</sup> Macrobio, *Comentario al sueño de Escipión* (Madrid: Gredos, 2006) Libro I, 12, 7

<sup>591</sup> Macrobio, *Comentario al sueño de Escipión* (Madrid: Gredos, 2006) Libro I, 6, 23

<sup>592</sup> Macrobio, *Comentario al sueño de Escipión* (Madrid: Gredos, 2006) Libro II, 1, 1. Cabe mencionar la intensa discusión sobre el grado en que puede decirse si Macrobio pretende realizar una síntesis entre el Cristianismo imperial triunfante y el paganismo alegórico de la tradición latina. Sin embargo, para nosotros bastará constar que el afluente neoplatónico está constituido por aguas diversas, lo cual será la fuente de la heterogeneidad y las contradicciones perceptibles en el padre Kircher.

<sup>593</sup> Refiere al *Timeo*, especialmente a lo expresado en 35a-36b

<sup>594</sup> Macrobio, *Comentario al sueño de Escipión* (Madrid: Gredos, 2006) Libro II, 1,1

<sup>595</sup> Según Macrobio la interpretación platónica constituye «una gran ayuda para entender las palabras de Cicerón, que parecen oscuras cuando trata de la disciplina musical.» La referencia completa se encuentra en *Comentario al sueño de Escipión* (Madrid: Gredos, 2006) Libro II, 1,1.

todas las cosas»<sup>596</sup>, y su plenitud mide la vida de los hombres y los ciclos de los cielos<sup>597</sup>. Así, el Comentario avanza en su intención de brindar transparencia a al diálogo ciceroniano<sup>598</sup> a través del desarrollo de ciertas nociones en un itinerario que recorre cuestiones como la cede celestial del alma, la anamnesis, las virtudes de los filósofos o los viajes extáticos<sup>599</sup>. Para observar mejor la síntesis de los elemetos desarrollaremos ciertas cuestiones aritmológicas y su implicación en la estructura teórica del platonismo tardío, cuya expresión más ampulosa bien podría ser nuestro Kircher. Así pues, conviene prestar atención a la primera creación del demiurgo, anterior a la creación del mundo (es decir, creada antes que el cuerpo que debía habitar), y, por lo tanto, destinataria de una prioridad ontológica que la hace partícipe de lo mortal como de lo inmortal<sup>600</sup>. Según Macrobio:

«la creación del alma del mundo, dice que «el alma fue entretejida con aquellos números, pares o impares, que producen el cubo, esto es, la solidez perfecta, no porque quisiera dar a entender que el alma tuviera algo corpóreo, sino que, para que fuera capaz de penetrar el universo vivificándolo y de llenar el cuerpo sólido del mundo, el alma fue construida por medio de los números que denotan solidez.»<sup>601</sup>

---

<sup>596</sup> Este refiere a lo tratado por Cicerón en *República* VI 18, más específicamente en el *Sueño* ... 5, 2.

<sup>597</sup> La cita en cuestión es: «cuando tu edad haya completado siete veces ocho vueltas y retornos del Sol, y estos dos números, considerados, cada uno por una razón diferente, como números plenos».

<sup>598</sup> «Pero para que la explicación que se ofrece en ayuda de otra explicación no sea considerada ella misma difícil, debemos hacer unas pocas consideraciones previas que harán más transparente la comprensión de ambas explicaciones». *Comentario al sueño de Escipión* (Madrid: Gredos, 2006) Libro ... II, 1,2

<sup>599</sup> Ingrid Rowland, *The Ecstatic Journey: Athanasius Kircher in Baroque Rome* (Chicago: University of Chicago Library, 2000). La autora dedica interesantes reflexiones al viaje sideral de Kircher y su relación con el *Sueño de Escipión* y los fundamentos gnoseológicos del cosmos propuesto por Giordano Bruno.

<sup>600</sup> Refiere al *Timeo*, especialmente a lo expresado en 36d - 38c.

<sup>601</sup> Macrobio, *Comentario al sueño de Escipión* (Madrid: Gredos, 2006) Libro II, 2, 14.

El *Alma del mundo* ha sido construida por medio de números:

«Del total de la mixtura tomó una primera porción; luego tomó una porción doble que la primera, luego una tercera que era una vez y media la segunda y tres veces la primera, luego una cuarta porción que era dos veces la segunda, luego una quinta que era tres veces la tercera, luego una sexta que era ocho veces la primera, y una séptima veintisiete veces la primera. A continuación, rellenó los intervalos entre los números pares e impares insertando más porciones, de modo que dos porciones intermedias unieran cada uno de los intervalos, y de estos enlaces surgieron el hemiolio, el epítrito y el epogdo».<sup>602</sup>

Los principios aritméticos poseen la facultad de otorgar una forma a lo magno superior, es decir, la unidad o mónada, reservada el demiurgo, y en segundo lugar, el número dos, que identifica la emanación o la división del mundo sensible a partir de lo supremo. Estos razonamientos se formulan términos geométricos de la siguiente manera:

«La unidad es considerada el punto, porque, tal como el punto, no es un cuerpo, pero a partir de sí mismo engendra cuerpos, del mismo modo se dice que la unidad no es un número, pero sí el origen de los números. El primer número, por tanto, es el dos, que es como la línea trazada a partir del punto con la doble delimitación de un punto. El número dos duplicado suma cuatro, a semejanza del cuerpo matemático que está limitado por cuatro puntos y tiene longitud y latitud. Asimismo, el cuatro duplicado suma ocho, número que semeja un cuerpo sólido, tal como dijimos que dos líneas superpuestas a otras dos con la dimensión de ocho ángulos engendra un cuerpo enteramente sólido; por esto los geómetras dicen que dos veces dos veces dos es ya un cuerpo sólido. Por tanto, la progresión con números pares hasta el ocho representa un cuerpo sólido, y por ello Cicerón atribuyó la plenitud a este número en particular.»<sup>603</sup>

Para indagar la relación dada entre los cuerpos y sus motivos aritméticos necesitamos descender un escaño para llegar a las cifras que favorecen el desarrollo de los cuerpos, la primera de ellas es la *tetraktýs*, número al que veneraron los pitagóricos y cuyos misterios fueron consagrados como la razón de la perfección del alma: la tétrada «marca la perfección del alma en sus tres partes: la primera es la razón, en griego *logistikón*; la segunda, la emoción, en griego *thymikón*; la tercera, el

---

<sup>602</sup> Macrobio, *Comentario al sueño de Escipión* (Madrid: Gredos, 2006) Libro II, 2, 15. Esto hace referencia a las concepciones matemáticas desarrolladas por el Timeo, especialmente en los pasajes 35b - 36a.

<sup>603</sup> Macrobio, *Comentario al sueño de Escipión* (Madrid: Gredos, 2006) Libro II, 1,8

deseo, en griego *epithymētikón*). Por estos motivos los pitagóricos formularon un juramento religioso «Por aquel que dio a nuestra alma la tétrada» (*ou mà tòñ hametērāi psychāi paradōnta tetraktýn*).

Por otra parte, la tétrada da origen a los sólidos perfectos:

«Todo cuerpo sólido tiene tres dimensiones, a saber: longitud, latitud y volumen; la cuarta dimensión podemos no hallarla en algún cuerpo, pero estas tres configuran todo cuerpo sólido. Los geómetras, no obstante, proponen otros cuerpos para su propio uso, que llaman cuerpos matemáticos, inteligibles pero no perceptibles. Afirman que un punto es un cuerpo indivisible, en el que no es posible hallar la longitud, la latitud ni el volumen, puesto que no se puede dividir en partes. Su prolongación engendra la línea, esto es, un cuerpo de una sola dimensión: es largo sin ser ancho ni grueso, y queda delimitado por dos puntos en cada extremo, que configuran sólo longitud. Si trazas una segunda línea, obtendrás un segundo cuerpo matemático, considerado bidimensional: largo y ancho pero sin volumen; esto es lo que ellos llaman superficie. Está delimitado por cuatro puntos, dos por cada línea. Si duplicas estas dos líneas, de forma que se superpongan directamente dos a dos, se añadirá volumen, y por ende se obtiene un cuerpo sólido, que, a buen seguro, estará delimitado por ocho ángulos, cosa que vemos en el dado, que los griegos llaman *kýbos* (cubo). A estos cálculos geométricos se les aplica la naturaleza de los números».<sup>604</sup>

La naturaleza de los cuerpos es dual, lo que quiere decir, «todos los cuerpos son, o bien matemáticos, criaturas de la geometría», o, por el contrario, «perceptibles con la vista y con el tacto.» En ambos casos, la creación del cuerpos se realiza gracias a la participación de los números tres y cuatro, números que manifiestan una «necesidad de reconocimiento mutuo» generada por «el acuerdo de un pacto de asistencia.» Los primeros se generan a partir de un desarrollo que se compone en tres estadios: primero la línea que se desarrolla partir del punto, en cambio, en segundo lugar está la superficie que sería como una extensión de la línea, y, por último, la solidez de los cuerpos creada por aquella superficie<sup>605</sup>. En lo que refiere a los cuerpos de segunda categoría, debemos la explicación de su naturaleza a la constitución de los cuatro elementos, que se desarrollan conjuntamente y en armoniosa mezcla, cuya confabulación dará como resultado las sustancias corporales sólidas, también regidos por el número tres, puesto que su naturaleza corpórea está sujeta a la ley de las dimensiones: que se expresan en longitud, latitud, y altitud; y su contorno corporal se describe gracias al número cuatro: el punto, la línea, la superficie y el propio volumen.

---

<sup>604</sup> Macrobio, *Comentario al sueño de Escipión* (Madrid: Gredos, 2006) Libro II, 1,3

<sup>605</sup> Estamos parafraseando el *Comentario al sueño de Escipión* (Madrid: Gredos, 2006) Libro I 5, 7 y II 2, 4-7. Cabe decir que esta exposición comparte la concepción alejandrina descrita por Filón en *Sobre la creación del mundo*.

La mezcla sutil y comedida de principios y formas queda expresada en como una ley de combinación que se establece entre los elementos, pues, «los elementos a partir de los cuales resultan los cuerpos, son cuatro —tierra, agua, aire y fuego—, son seguramente separados por tres intersticios: uno va de la tierra al agua, el siguiente del agua al aire, el tercero del aire al fuego.» El intersticio que se ubica entre el elemento tierra y el agua es llamado «necesidad» por los físicos «porque se cree que une y solidifica el componente fangoso de los cuerpos». Después encontramos un segundo intersticio que se haya entre el agua y el aire llamado se llama armonía, y la causa de esta nombre es gracias a que en esta zona «concilia las partes inferiores con las superiores y logra que se pongan de acuerdo elementos discordes.» A continuación se abre un tercer espacio ubicado entre el aire y el fuego, el cual recibe el nombre de «Obediencia», y el porqué de este nombre es explicado de la siguiente manera: «tal como los elementos fangosos y pesados son unidos a los elementos superiores por la Necesidad, los elementos superiores son unidos a los elementos fangosos por la Obediencia, en tanto que la armonía, en medio, asegura la conjunción de unos y de otros.» Gracias a esta conjugación de los números tres y cuatro se hace posible desplegar el aparato conceptual platónico como una ciencia del cosmos, que es un saber que relaciona la racionalidad de las formas arquetípicas<sup>606</sup> con la perfección de los cuerpos elementales, y, segundo lugar, el orden efectivo que imponen estas nociones aritméticas sobre el *chaos* o de la *materia primordial*<sup>607</sup>. Con todo lo anterior, podemos presentir que a partir del desarrollo simbólico de los dígitos primigenios se despliega una completa cosmogénesis matemática que se imprimió la *Arithmologia* del padre Kircher. Así, retrocediendo hasta el mismo Platón, podemos comprender la facultad mediadora que los números poseen en lo alto, y con esto, leer en Macrobio las alegorías platónicas que han permitido conservar la cultura clásica pagana en el seno mismo de la educación cristiana<sup>608</sup>.

---

<sup>606</sup> Las formas que emanan de los atributos del número siete también son descritas por nuestro Kircher, ubicando en ella la razón del culto egipcio ofrecido a este dígito.

<sup>607</sup> Miguel Ángel Granada, *"Agostino Steuco y la "perennis philosophia"* (Barcelona: *Daimon*, 1994) pág.29

<sup>608</sup> Miguel Ángel Granada, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, (Barcelona: Herder, 2000) p.66. A esta concepción consideramos oportuno oponer la tensión histórica entre paganos y cristianos que dió lugar a un intenso debate, cuyas piezas esenciales se ofrecen en las páginas introductoras a la edición de Gredos. Por otra parte, en la edición de la editorial Siruela, a cargo de Jordi Raventós, este problema aparece simplificado gracias a la noción de un neoplatonismo sincrético. Esto coincide con la hipótesis de Belilacua, quien considera que un pagano del siglo V d.c. puede utilizar un instrumental conceptual muy afín a la doctrina monoteísta del cristianismo.

### § 5.3.3. Alegorías, alusiones: la edad dorada de la Demonología

Podemos coagular una noción de *Renacimiento* que nos permita dar lugar al cruce de líneas y estímulos procedentes de una amplia gama de doctrinas que irán a engarzar una doctrina única, *prisca y perenne*. Estas nociones nos permiten trazar un perímetro al rededor de estos los núcleos teóricos sintetizando con esto aquella difuso hermetismo renacentista. El recorrido que hemos trazado nos lleva a considerar que las concepciones aritmológicas revistidas con el ropaje esotérico del platonismo tardío de Numenio, Porfirio, o Proclo, y con ellos, Filón de Alejandría y muchos otros. A esta ecuación de *neoplatonismo alejandrino* debemos agregar la concepción alegórica desarrollado por Ovidio, Virgilio y que serán aportes propios de la cultura latina, cuya confluencia se ha vertebrado gracias a la interpretación alegórica de los mitos y la poesía<sup>609</sup>, y cuyo efecto será la creación de un léxico alegórico que utilizan los iluminados para expresarse mediante imágenes que no son del todo verdaderas, pero que ocultan un sentido original que se mantiene inexpressado. Todo esto nos conduce a un último aspecto arraigado en el linaje de aquellos que proclamaron la unidad espiritual del cosmos y, que en cierta medida, constituye otro incuestionable distintivo de la vena de mercurio. En efecto, aquellos autores que ostentan a este distintivo son quienes no escatimaron precauciones a la hora de interpretar, disimular o condenar todo aquello que pueda exhortar a la alteración del orden expresado por la naturaleza. En efecto, muchas de las obras de los autores del Renacimiento están regadas de evasivas que afloran en muchas ocasiones a lo largo del texto, cuya finalidad es exonerar la exposición de aquello que era considerado taumaturgico, y por lo tanto, objetable para la vigilancia de la ortodoxia católica. En efecto, afirmándonos en nuestras fuentes, podemos decir que prácticamente todos los autores que practicaron *Magia Espiritual o Démoniaca* coinciden con quienes empujaron grandes campañas en contra de los deudores de estas artes oscuras. Nuestro Kircher advierte sobre esto en numerosas ocasiones:

«aunque muchos no han tenido reparos en acusar a la Magia, también son muchos los que adscribieron». <sup>610</sup>

---

<sup>609</sup> Miguel Ángel Granada, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, (Barcelona: Herder, 2000) p.66

<sup>610</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.339



Su intención de quedar exonerado de sospechas impulsó a Athanasius a ensayar en repetidas oportunidades una clara delimitación del concepto de *magia natural*:

«no aquella que detestamos como costumbre falaz, supersticiosa, impura, impía y fruto de las enseñanzas del diablo, que los cristianos deben aborrecer solo con escuchar su nombre; sino aquella natural, cuya doble naturaleza establecimos: una contemplativa, otra activa».<sup>611</sup>

Está claro que no podremos ubicar al padre Kircher dentro de la corriente cercana a la demonología que, por el contrario, es adyacente a las concepciones expuestas por Ficino, Della Porta, Cornelius Agripa, y cuyo culmine erige las figuras del abad Tritemius y Juan Caramuel. Y, a pesar de todo esto, el padre Kircher dedicó una larga defensa de Tritemius y su criptografía en las páginas de su *Steganografía*. Además, con Juan Caramuel sostuvo una amistad epistolar en la que no escasean los llamados de Kircher a moderar sus palabras y utilizar ciertas maneras más diplomáticas. Sin embargo, ha sido posible constatar que los rasgos generales la filosofía natural de nuestro Athanasius Kircher con el universo simpático expresado por Giambattista Della Porta; parentesco muchísimo más próximo de lo que a Athanasius le habría gustado admitir<sup>612</sup>. Esto se debe sin duda alguna a las habilidades retóricas y a la utilización recursiva de la heterodoxia conceptual propia de la escatología de la época, la cual está cruzada por la presencia de la doctrina espiritual, y del lugar que ocupa ella en la experiencia del mundo. Esto nos lleva a considerar como una característica distintiva de los intelectuales del Renacimiento una manifiesta actitud ambivalente al tratar las cuestiones relativas a el *Alma del mundo*, ya sea a través de la nomenclatura cristiana o agustiniana, o, por el contrario, mediante nociones más acordes con las fórmulas platónicas, paganas, pneumáticas o, en su defecto, a través de la semántica moderna del magnetismo. Lo cierto es que las obras que abordan problemas escatológicos desarrollan un estilo singular, a veces ambiguo, en

---

<sup>611</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000)

<sup>612</sup> John Glassie, *A man of misconception. The life of an eccentric in a age of changes* (Toronto: Penguin Group, 2012)

otras, incoherente, y a menudo esgrimiendo abigarrados argumentos cuya finalidad es disuadir al yugo de la censura<sup>613</sup>.

El discurso *incoherente* será postulado por Dodds como una pieza constitutiva de la sapiencia taumáturgica nítidamente presente desde Plotino en adelante. Sin embargo, después del Concilio de Letrán, la doxa geberista podría observarse a través de un prisma de naturaleza esotérica/exotérica, con lo cual el discurso que busca abrir una distancia entre lo dicho por el discurso (digamos, su superficie) y un contenido al cual se accede a través de las alusiones, interpretaciones, a través de cortocircuitos, cuya finalidad es soslayar los eventuales inconvenientes editoriales. Esto quiere decir que las consabidas ineptias doctrinales, las ambigüedades y los *tropiezos* metodológicos que abundan en la obra de estos *heterodoxos* (y sobre todo en la obra del padre Kircher), constituyen tropos que pueden contener una segunda capa de lenguaje que se oculta detrás de cuestiones aparentes para velar el verdadero discurrir de sus ideas<sup>614</sup>.

Una consecuencia de esto se observa en un fenómeno sociológico dado dentro de la cultura moderna, más particularmente en lo referido a los fundamentos gnoseológicos de este saber. De ahora en adelante éste es un saber reservado expresado a través de un conjunto de escritos impenetrables que abundan en pasajes discontinuos, oscurecidos y metafóricos, generalmente escrito en un lenguaje colmado de imprecisiones que lo hacen accesible únicamente para un reducido número de iniciados. Además, esto coincide plenamente con la idea de una *filosofía oculta* producida por efecto de la síntesis de las concepciones neoplatónicas con las estructuras propias del aristotelismo paduano<sup>615</sup>, lo que se expresa como un afluyente subterráneo que nutre el imaginario científico de la época. Esta *epistemología oculta* está marcada por las analogías y especialmente, por un modo de observar una realidad cismática para los círculos eclesiásticos<sup>616</sup>, y su carácter más evidente está marcado por una retórica que ha sido descrita como *Gibberish*, *geberismo* o lenguaje galimático, fue una voz que se utilizó adjetivamente para referirse a aquella fibra presente en la sabiduría

---

<sup>613</sup> Ioan Culianu, Op. cit, p. 210. A propósito de esto cabe citar a Atilano Martínez Tomé, traductor de la *Aritmología*, quien advierte sobre la extendida costumbre en los escritores de la época incluir errores y citas mal hechas para esconder el verdadero sentido de sus obras.

<sup>614</sup> Esto remite al Estado de la cuestión, lugar donde indagamos sobre la figura histórica de Athanasius Kircher y especialmente las dificultades para clasificarle con comodidad dentro de los sistemas filosóficos imperantes en la época.

<sup>615</sup> Leandro Sequeiros “*El Geocosmos de Athanasius Kircher. Una imagen organicista del mundo en las ciencias de la naturaleza del siglo XVII*,” (Madrid: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas 51, 2001) p.786

<sup>616</sup> Leandro Sequeiros “*El Geocosmos de Athanasius Kircher. Una imagen organicista del mundo en las ciencias de la naturaleza del siglo XVII*,” (Madrid: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas 51, 2001) p.786

hermética que se desarticula al entrar en la disposición epistemológica de la ortodoxia occidental<sup>617</sup>. El estilo *geberista* es un modo de comunicación en base a galimatías, es decir, oscuro para el estilo habitual del discurso occidental, y por eso, intrínseco a cualquier libro asociado a la *Cadena Áurea*. Como consecuencia de esto, cualquiera de las obras herméticas se convertiría —ya sea, con la voluntad expresa, o por heterodoxia— en un libro de la *Cadena Áurea*<sup>618</sup>. Esta es la cualidad que permite reunir en un *continuo filosófico* «la aparente diversidad y dispersión de los autores renacentistas»<sup>619</sup>, imponiendo el reino de una profunda unidad y acuerdo respecto de la doxa eclesiástica, cuya genealogía proviene desde los relatos órficos hasta la figura de *Maslama ibn Ahmad al-Majrítí*, autor del *Picatrix*<sup>620</sup>, cuyo estilo rapsódico constituyó modelo para los autores que hemos citado a lo largo de las páginas anteriores.

Con todo lo anterior, el padre Kircher abre una línea que recorre un espacio intermedio entre la magia astral de Ficino y la demonomagia talismánica de Giordano Bruno, de los cuales es un deudor teórico innegable. De hecho, Giordano Bruno o Robert Fludd «no habrían tenido reparos en admitir a Kircher como un auténtico mago»<sup>621</sup> y al igual que Marsilio Ficino (quien tradujo del latín las principales obras sobre demonología neoplatónica) proclamaron que el trato directo con los dioses es imposible, y que la única forma de contactarles es a través del *Anima mundi*.

La magia espiritual de Ficino otorga un lugar especial a la doctrina musulmana de los fabricantes de amuletos, a los cuales no duda en tildar de platónicos, y destacó los hitos más gravitantes de la

---

<sup>617</sup> Patric Harpur, *El fuego secreto de los filósofos*, (Girona: Atalanta, 2010) p.22-23. Jābir ibn Hayyan (721–815) fue conocido como Geber, (forma latinizada de su nombre) fue contemporáneo de los primeros abasíes, que gobernaron entre 750 y 800, aproximadamente, y uno de los principales defensores de la alquimia en el período islámico temprano. Escribe probablemente en España en torno al año 1300, trató de revelar el secreto con claridad, y, desde entonces, los intentos similares han sido calificados de «geberistas» por pensadores ortodoxos. A este respecto ofrecemos unas reflexiones sobre este género realizadas por Patrick Harpur: «Al igual que la piedra filosofal era conocida como la «piedra que no es piedra», así también el fuego secreto era más que una sustancia, más que un secreto que pudiera ser comunicado «en sílabas». No es una pieza que forme parte de una información más amplia; no es un código que deba descifrarse ni una adivinanza por resolver. No es, ay, un sistema de filosofía o un cuerpo de conocimiento que se pueda expresar directamente. De este modo, el sendero directo de lucidez apolínea fue en principio me había planteado seguir se convierte inevitablemente en un laberinto hermético. El secreto que demandaba ser revelado de una sola vez, en una visión o en una obra de arte, sólo puede ser expuesto de manera indirecta. Así, el libro avanza menos por lógica que por analogía, y cada capítulo se vincula con el siguiente menos por un razonamiento lineal que por lo que los antiguos llamaban correspondencia y simpatía. Idealmente, se puede considerar este libro como una especie de prisma rotatorio, en el que cada capítulo va presentando una faceta del conjunto. Mejor todavía, cada uno de ellos puede ser concebido como un rayo de luz difractada cuya fuente —el fuego secreto— proyecta un arco iris más allá de este libro, o quizá de cualquiera».

<sup>618</sup> Patric Harpur, *El fuego secreto de los filósofos*, (Girona: Atalanta, 2010) p. 25: «Así, la obra escrita a través de figuras trópicas o *galimatías* «avanza menos por lógica que por analogía, y cada capítulo se vincula con el siguiente menos por un razonamiento lineal que por lo que los antiguos llamaban correspondencia y simpatía».

<sup>619</sup> Salvi Turró, *Descartes, Del hermetismo a la nueva ciencia*, (Barcelona: Anthropos, 1985)

<sup>620</sup> El autor del *Liber Picatrix* también presentado por el traductor como un auténtico heterodoxo,

<sup>621</sup> J Joscelyn Godwin, *Athanasius Kircher: A Renaissance man and the quest for lost knowledge*, (Londres, Thames and Hudson, 1979) p.116

espiritualidad Renacentista en el tratado *De vita coelitus comparanda* (1489), cuyas páginas enseñan abiertamente el fundamento de su doctrina, que señala que el alma del mundo está concentrada en el Sol, desde el cual se irradia hacia todas las regiones de cosmos a través de la *quinta essentia* que vendría a ser una síntesis de *éter* y *pneuma*; y equivalentemente, el alma humana está alojada en el corazón y debe su penetración en el cuerpo gracias a la presencia del espíritu. Estos elementos desarrollaron una jerarquía cósmica en grados (similares a los *taxis* del Aeropagita) que organizan las sustancias y elementos según un índice de *sympatheia* con el mundo sideral y la *quinta essentia*, dando origen a una concepción espiritual de magia que acoge en su seno la labor intermediaria de los daimones platónicos, lo cual abrió las puertas a la demonomagia popularizadas por el abad Trithemius, quien realiza una síntesis de los programas de alquímico Cornelio Agrippa, los sellos de Giordano Bruno<sup>622</sup>, a lo cual hay que sumar la utopía política de Tommaso Campanella, y la mística Rosacruz. Esto demuestra que una prominente porción de la intelectualidad del siglo XVII fue arrastrada a cultivar la pneumatología ficiniana que, en algunas ocasiones, fue colocado en un alto sitial no sólo por parte de los *geberistas*, sino que también por parte de las altas esferas del catolicismo, como por ejemplo el entusiasmo demostrado por los papas Urbano y Alejandro VII<sup>623</sup>. Es necesario destacar que la interacción a través de ángeles y espíritus es blanca, y en cierta medida es distinta de la brujería pretendida por Trithemius en su *Steganographia*, aunque su mayor parte esté constituida por los tratados criptográficos que Kircher cita continuamente. Con esto, la filosofía demonológica de Trithemius y el ocultismo explícito de Cornelio Agrippa podría borrar la demarcación entre seres angélicos y demoniacos trazada por San Dionisio Areopagita.

Como consecuencia de esto se observa un desarrollo de las nociones espirituales y la concepción de un *universo vivo* que pone en movimiento una agitada discusión sobre la dignidad de la tierra, y su estatuto ontológico. No incursionaremos demasiado en cuestiones exclusivamente cosmológicas, pues, consideramos innecesario para esta investigación el profundizar en la cosmología ptolemaica y su el desarrollo ideológico y escatológico resultante de la ubicación central del globo terrestre y su ausencia de prestigio metafísico, ocupando el lugar más bajo en el cosmos. Así, la ubicación espacial de la tierra es también lo que define su cualidad: la Tierra domina el mundo sublunar, que es un espacio donde todo se corrompe, y donde las cualidades se expresan en su menor grado de sofisticación. Este es el modelo cósmico es un punto de apoyo de la escatología católica, cuyo

---

<sup>622</sup> Quien en sus tratados de magia considera más de diez clases de ella.

<sup>623</sup> Además, Alejandro VII había trabado una amistad con Kircher, era un declarado entusiasta del hermetismo y simpatizante de los jesuitas. Mas en el texto de Paula Findlen titulado *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*, texto al cual hemos citado en el Estado del arte.

principio se mantuvo inalterable incluso en la concepción de Tycho Brahe; quién otorgó continuidad a la inmovilidad del globo terrestre. En efecto, la perspectiva que hemos trazado no depende del orden de los cielos, pues, ninguno de los modelos cósmicos teorizados en la época excluye la hipótesis de la magia, puesto que ésta se funda en la idea de la continuidad entre el hombre y el mundo, aunque, si cabe decir aquí que la pneumatología encuentra otra pilar de apoyo en el rechazo de la teoría aristotélica de los elementos iniciada por el cardenal de Cusa. En efecto, de las observaciones del cusano se desprende que el cosmos pareciera ignorar los pormenores de la jerarquías cósmicas y, con esto, abole las garantías de la escatología aristotélica. Aquello que trasciende, para esta investigación, es la desaparición de la demarcación de la región sideral y su incorruptibilidad elemental, también se disipa fuego puro que estuvo oculto por la esfera lunar, lo que supone un concepto de *mundo* como un compuesto mixto en el que participan todos los elementos y sus múltiples y profanas reuniones. Así, la urdimbre conceptual tramada por el cusano y los promulgadores de la *magia operativa* habrían conspirado para combatir la concepción aristotélica que califica a la tierra de vil y terrena, *quod terra ista sit vilissima et infima*.

Lo que a nosotros nos interesa: la desaparición de los aspectos cualitativos *supralunar* y *sublunar* operada el cardenal de Cusa y el *hegemonikon* del modelo heliocéntrico, conllevan en definitiva, la desaparición de la distinción atributivas que discriminan a los entes animados de la materia inerte. Así la experiencia orgánica del cosmos encuentran en el cosmos indiferenciado una fundamento gnoseológico de la omnipresencia y asiduidad espiritual.

#### § 5.4. Brevísimas historiografía de hitos en contra de la demonomagia

La línea de mercurio pareciera reunirse en un conglomerado compacto y homogéneo cuando oponemos a la tradición aristotélica, específicamente, en lo que respecta a su filosofía natural, a la *physis*, y con todo esto, el bloque de las causas que gobiernan la naturaleza de los seres del mundo. Este dato es crucial, pues, se hace evidente que durante el siglo XII (al que anteriormente habíamos llamado *un primer renacimiento*), se observa una progresiva incorporación de los aspectos escatológicos y gnoseológicos del aristotelismo en la teología católica<sup>624</sup>. La disputa sostenida entre la iglesia cristiana y el gnosticismo posee una larga data y, conforme con estos argumentos, podríamos presentar un sinnúmero de argumentos y refutaciones por parte de la escolástica en contra de las disciplinas espirituales que desbordan la concepción aristotélica, por una parte, y, por otra, la concepción teológica de la Trinidad agustiniana. Sin embargo, aquí no desarrollaremos aquí toda la amplitud de este panorama, sino que nos limitaremos a destacar ciertas cualidades del dinamismo conceptual relativas al fenómeno cultural que constituye el ritualismo mágico y la hierática en Europa. En efecto, no podemos olvidar que Platón y su su larga progenie doctrinal admitieron el comercio con los dioses a través de un sinnúmero de *daimones*, espíritus y toda clase de presencias numinosas que habitaban el mundo. Así, el neoplatonismo consideraba en su aparato filosófico una comunidad de entidades intermediarias alojado en un lugar que estuvo entre nuestra realidad material a la dimensión superior, hábitat exclusivo de las formas y abstracciones que proporcionan los modelos para todo lo que existe. La peregrinación de estas entidades se hace posible gracias a su naturaleza dual que les permitía presentarse en éste mundo, al tiempo que fundirse con una extensión intermedia conocida por los griegos como *Psyché tou Kosmou*, cuya formulación latina corresponde con el *Anima mundi*. Estos fundamentos gnoseológicos hicieron prosperar la concepción de *psyché* o *alma* como el principio y sustento que sirve de base a la realidad física de las cosas, lo cual era moneda común para quienes bebieron de la concepciones filosóficas de Plotino y en cierta medida también para los padres de la Iglesia, como por ejemplo, San Dionisio el Aeropagita<sup>625</sup>. Esto concuerda con el retrato *irracional* de Plotino ofrecido por Doods. La relevancia radica en lo siguiente: Plotino, al igual que los hombres del siglo III, era

---

<sup>624</sup> Ioan Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*. Editorial Siruela, España, Barcelona. 2007.

<sup>625</sup> Patric Harpur, *El fuego secreto de los filósofos*, (Girona: Atalanta, 2010) p. 262. Patrick Harpur cita la concepción plotiniana de *anima mundi*: «El cosmos es como una red que cobra vida en el agua empapándose de ella; está a merced del mar que, al extenderse, va extendiendo la red hasta allí donde hasta allí donde puede llegar, pues ninguna de sus hebras puede ser estirada más allá del lugar que le corresponde».

incapaz de negar la eficacia de las ceremonias sagradas ni de las técnicas para convocar las potencias demonológicas. Es bien conocido por los historiadores es un talismán llamado *Stofairos*, cuya utilización habitual en Plotino y extendida para los teúrgos. Este talismán consiste en un disco cubierto por un alfabeto mágico que había sido dictado por el intelecto supremo en el mundo. Estos símbolos eran también habituales dentro de rituales caldeos tenían la función de abrir los portales entre los dos mundos al ser pronunciados dentro de las plegarias (*synthêma*). La figura circular del disco y su constelación de grafemas replican la semblanza del cielo y, también, reproduce la figura del *hegemonikon* en el hombre, es decir, la imagen del alma humana representada específicamente por semicírculos que se organizan entorno a la letra X.

Este disco constituye un almanaque de diagramas psíquicos con los que era posible conjurar a los vástagos del Olimpo. El origen de este símbolo procede del *Timeo*<sup>626</sup>, donde se representa el alma cósmica a través de una figura compuesta por dos ejes cruzados ortogonalmente, doblegados en semicírculo y unidos por las puntas. Más tarde, los cristianos se apropiaron de esta figura para significar en ella la comunión de la figura de la cruz con la serpiente de bronce de Moisés. Para volver al disco mágico citaremos a Miguel Pselo<sup>627</sup>, platónico bizantino, quién relató como Julián el Caldeo habría invocado mediante estos ritos al alma de Platón, cuya alma debió aparecer transfiguradamente como una forma geométrica llena de luz<sup>628</sup>. En este coligado encontramos también a Orígenes Laercio (fallecido en 254), quién, al igual que otros sacerdotes del neoplatonismo admitieron la utilización de la magia como una actividad espiritual capaz de actuar en confabulación con el cosmos<sup>629</sup>. Muchos de los padres de la iglesia se dedicaron al cultivo de estas técnicas, y es un hecho casi unánime, que en la mayoría los casos la condena se dirigió en contra del mercado y del uso interesado de las aplicaciones mágicas. Para Plotino la magia de la naturaleza es la misma que la magia de los hombres, los cuales pueden manipular la economía secreta del mundo gracias al cultivo de la disciplina interna y que les abrirá a sus ojos que todo el cosmos se pone en movimiento gracias a los principios de *amor* y del *odio*, o *atracción* y *repulsión*.

---

<sup>626</sup> Timeo 34b, 36b.

<sup>627</sup> Quien también figura en la *Arithmologia* del padre Kircher.

<sup>628</sup> Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic, and Platonism in the later Roman Empire*, (Paris, *Etudes Augustiniennes*, 2010). A este respecto podemos señalar una gran cantidad de fuentes bibliográficas, de la cual nosotros destacamos a Jocelyn Godwin, quien ha dedicado muchas de sus investigaciones a nuestro Kircher. Una completa exposición y discusión de los aspectos básicos de la magia de al alta Antigüedad puede encontrarse en *The Mystery of the Seven Vowels: in Theory and Practice*. publicado por T, Phanes Press, Grand Rapids MI, 1991.

<sup>629</sup> Claude Lecouteux, *The high magic of talismans and amulets / tradition and craft*, (Toronto: Inner Traditions, 2014) p.112

Por el contrario, el auge del Cristianismo que confisco las vías de comunicación de lo sagrado, lo cual dio a luz a una casta de hombre como por ejemplo, San Irineo, repetidamente citado por nuestro Kircher en su *Arithmologia*, para quien los hombres fueron responsables de una vulgarización de los principios elevados al utilizar las técnicas *pneumáticas* para dar saciar sus instintos egoístas. En efecto, esta es la concepción de magia que fue despreciada por los sacerdotes principalmente por estar al servicio de la mezquindad y busca el beneficio personal, y en detrimento de los beneficios colectivo de sus bondades. Esto se hace evidente en obras de hechicería, pues muchos tratados de magia se reducían a un conjunto de manuales y técnicas para obtener riquezas, o para enamorar a quien nos es indiferente, u obtener protección ante los malintencionados. estas técnicas también consideraron la telepatía, la telequinesis, la provocación de alteraciones psicosomáticos o en el comportamiento de los hombres y de los animales<sup>630</sup>.

Ahora bien, muchos autores que afirman que el desprecio las artes mágicas se debe, en su mayor parte, a estar confiscadas por impostores que persiguen el usufructo lo que han desencadenado en el descrédito total o parcial de este saber (al igual que lo señala el padre Kircher)<sup>631</sup>. Esto quiere decir que este arte fue confiscado por vanilocus interesados en cautivar a una clientela antes que el ejercicio espiritual de su doctrina, lo cual produce una depauperación del espesor místico de la experiencias, lo cual redujo la magia a un préstamos de servicio comercial, cuyo efecto, como hemos visto, es crear una clientela de personas interesadas que recurren a poner en práctica los grimorios con la finalidad de obtener un beneficio personal.

En lo que respecta a registros escritos, podemos referir a lo expuesto durante el concilio de Roma celebrado en el año 494, donde se condena el uso y de filacterios y colgantes (*phylacteria omnia*) dotados de propiedades medicinales o terapéuticas. Los argumentos para esta refutación habían sido pronunciados por San Agustín de Hipona, cuando define que la construcción artesanal de artilugios comporta un comercio con los demonios (*daemonum magis arte conscripta sunt*). Sin embargo, la erradicación del las artes oscuras habría gozado de mayor eficacia si la iglesia católica no hubiera realizado una contrarespuesta a este arte demoniaco, a través de la apropiación y absorción

---

<sup>630</sup> Jocelyn Godwin, *The Mystery of the Seven Vowels: in Theory and Practice*, (Londres: T. Phanes Press, 1991)

<sup>631</sup> Claude Lecouteux, *The high magic of talismans and amulets / tradition and craft*, (Toronto: Inner Traditions, 2014) p.19. Así, Lecocoteau considera primeramente a los impostores y al mercado como obstáculos construidos alrededor del conocimiento de las profundas redes secretas que tejen las diferentes entidades del cosmos. Jean Lecocoteau considera que aquellos prejuicios divulgados por el academicismo han teñido de inverosimilitud todo cuanto pueda estar asociado a estas prácticas, teniendo como efecto posterior el desdeño de toda clase de *antecedentes culturales* que estos conocimientos pudiera aportar.



iconológica de las figuras y los símbolos. Y con esto, traficar en los gentiles un canon talismánico cristiano que fue utilizado muy frecuente incluso en nuestros días<sup>632</sup>.

Como hemos expuesto anteriormente, a pesar de una progresiva claridad conceptual utilizada para reglamentar la utilización de estos objetos, es justamente en el cristianismo donde cobran importancia el estudio de las obras en las abadías, lo que contribuyó a la postre a la popularización de los tratados dedicados a estas índoles. Tampoco podemos obviar que la enorme variedad de objetos que las voces «talismán», «amuleto» y «filacterias» poseen muchísimas características en común, y, como hemos visto, la naturaleza propia de estos objetos opone grandes dificultades a su clasificación. En muchas ocasiones los filacterias cristianos permitidos por la iglesia difieren apenas en detalles de los amuletos paganos, lo cual permitió que se desarrollasen especies originales de talismanes y amuletos de un evidente mestizaje. Entre ellos pueden citarse muchos amuletos cristianos, entre los que destacan especialmente la medalla de San Benedicto<sup>633</sup>. En esta tradición de simbología mágica medieval también encontramos *brevia*, que quiere decir «texto breve» y que hace referencia a fórmulas mágicas escritas sobre un papiro, que puede ser transportado en una pequeña bolsa por una persona o colgado de otro objeto al que se quiera atribuir su poder, como una espada. Según Julius Reichelt, quien aconseja dibujar cruces y escribir el nombre de la Virgen, Jesús, la Trinidad o símbolos, acompañados de la frase: «quien lleve este escrito no podrá morir ni por tierra, ni por agua, ni por la espada»<sup>634</sup>. En oposición a esto, consta la existencia de condenas eclesiásticas pronunciadas por Martin de Braga (muerto en el 580), Caesarius de Arles (muerto en el 542), quienes proclamaron que «nadie puede colgar en sí o en alguien más filacterias, símbolos diabólicos o cualquiera clase de colgante»<sup>635</sup>.

En el año 692 en Constantinopla se amenazó con excomulgar a todos los clérigos cuyas conductas pudieran estar asociadas a práctica de la brujería y otros encantos, pero sólo consta que algunos monjes recibieron críticas de las autoridades por el uso de colgantes. Hubo que esperar hasta el año 789 para ver salir a la luz la publicación de la *Admonitio generalis*. En este prominente edicto se profundiza sobre la regulación de los sacramentos de la iglesia, y en sus páginas quedada estipulada

---

<sup>632</sup> Claude Lecouteux, *The high magic of talismans and amulets / tradition and craft*, (Toronto: Inner Traditions, 2014) p.165

<sup>633</sup> Claude Lecouteux, *The high magic of talismans and amulets / tradition and craft*, (Toronto: Inner Traditions, 2014) p.165

<sup>634</sup> Claude Lecouteux, *The high magic of talismans and amulets / tradition and craft*, (Toronto: Inner Traditions, 2014) p.78

<sup>635</sup> Claude Lecouteux, *The high magic of talismans and amulets / tradition and craft*, (Toronto: Inner Traditions, 2014) p.76. La cita es; “May none hang on his person or that of others, phylacteries, diabolical characters, or any kind of ligature” (filacteria aut diabolicos caracteres vel aliquas ligaturas).

una prohibición de crear con técnicas y el uso de nombres para ángeles diferentes a los estipulados en el canon angélico. A partir de este momento se redactan una cantidad no despreciable de manuales que sancionaron la *solomonicae scripturae*. Sin embargo, Santo Tomás de Aquino dedica unas reflexiones a estos menesteres, aporta una distinción entre la escritura salomónica, sus figuras astronómicas y otros nombres divinos como *nomina*, en oposición una iconografía y otras reliquias que la iglesia debía autorizar. De Aquino estaba dispuesto a tolerar amuletos cristianos a condición de que no exhibieran nombres desconocidos ni se grabaran con métodos que pudieran poseer cierta clase de connotación ritual<sup>636</sup>. Según su parecer, quienquiera que lleve filacterias u otra clase de amuletos ha hecho un pacto con el demonio de manera tácita o manifiesta. También consideró ilícito el uso de palabras extraídas de la Biblia o del santo oficio que fueran escritas o grabadas con técnicas específicas, o sobre ciertos materiales, o en ciertas horas del día.

Podemos continuar con esta exposición con la obra *De legibus* del obispo galo William de Auvergne (1180-1249), que constituye uno de los primeros estudios importantes y documentados sobre el comercio con entidades oscuras a través de la hierática y otras formas de idolatría. Para él la condena de los iconos abarca cuatro clases de imágenes planetarias: los sellos, los anillos, los grafismos y las imágenes, las cuales podrían o no guardar semejanza con las entidades planetarias:

«Será necesario destruir la idolatría de los grafismos y la figuras, estigmas e impresiones. Nosotros debemos, por lo tanto, declarar que la estulticia de ciertos hombres les permite creer que esas figuras pintadas, talladas, impresas o escritas, poseen virtudes divinas que les hacen posible realizar obvias maravillas imposible... Esos grafismos y figuras no pueden alcanzar aquellas portentos por su virtud natural, sino mediante pactos llevados a cabo con demonios».<sup>637</sup>

Análogamente, en su *De Civitate Dei* San Agustín comenta que todo el poder de los talismanes estaría contenido en cada uno de los surcos que componen los grafismos simbólicos. Las presuntas propiedades curativas de estos artilugios han quedado registrada en los archivos médicos. Un ejemplo de esto consta en los estatutos del hospital en la ciudad francesa de Troyes, donde se puede leer cómo a partir del año 1263 el reglamento prohíbe a las monjas llevar accesorios metalúrgicos o minerales, a menos que sea por el padecimiento de una enfermedad.

---

<sup>636</sup> Claude Lecouteux, *The high magic of talismans and amulets / tradition and craft*, (Toronto: Inner Traditions, 2014) p.63

<sup>637</sup> Claude Lecouteux, *The high magic of talismans and amulets / tradition and craft*, (Toronto: Inner Traditions, 2014) p.127

Y, alternativamente, podemos comprobar que son mismos los hombres de fe quienes dedican un gran esfuerzo en la divulgación de este saber y su técnica. Por ejemplo, Johannes de Freiburg y Antonio Guaineri recomiendan portar las *brevia* para el prevenir las enfermedades. Según sus palabras: *brevia sive orationes super se portare*<sup>638</sup>. Con el mismo tenor, podemos señalar que durante el siglo XIV es popular el uso del *Himmelsbrief* o «Carta celestial», que protege del fuego, de enfermedades, de accidentes, de balas, etc. Esto constituye otro ejemplo de estas inconsistencias, pues, estos papiros y grabados habían sido prohibidos por el Papa Gelasio en el siglo V d.C., contrariamente, en el años 1376, el General de la Inquisición Nicholas Eymerich estaba bien al tanto de su uso dentro de la iglesia.

Un lugar especial merece la publicación del *Tractatus de superstitionibus* publicado por Nicolas de Jauer en el 1405, donde leemos la siguiente condena: «Nosotros no podemos obligar a los demonios a aparecer, hablar y actuar mediante ninguna clase de imagen [refiriéndose explícitamente a los talismanes], o encantos, palabras, símbolos, efigies, signo o *adjurations*»<sup>639</sup>. Paradojalmente, no podemos leer en sus páginas ninguna negación de corte filosófico o natural para esta tipo de actividades que se proyectó durante siglos sin una legislación precisa<sup>640</sup>.

Aquel estado de difusión que rodea a las practicas también es perceptible en los pseudoepigráficos y tratados que describieron los modos de obrar mágicos de mayor difusión en Europa, como queda demostrado por las disertaciones del jesuita Martín del Río, particularmente su *Disquisitionum magicarum libri sex*<sup>641</sup>, publicada en su primera edición entre el 1599 y el 1600 en la ciudad de Flandes. Este tratado reunía las recomendaciones básica de los manuales para inquisidores con sus propias experiencias realizadas con la intención de comprobar o refutar de manera empírica los

---

<sup>638</sup> Claude Lecouteux, *The high magic of talismans and amulets / tradition and craft*, (Toronto: Inner Traditions, 2014) p.79

<sup>639</sup> Claude Lecouteux, *The high magic of talismans and amulets / tradition and craft*, (Toronto: Inner Traditions, 2014) p.82

<sup>640</sup> Para completar el arco temporal de esta exposición inicial en la que nos hemos referido de manera particular al arte de los talismanes, podemos alcanzar el año 1600, para confirmar que la ley se ha hecho estricta: el Cardenal de Sourdis y Arzobispo de Bordeaux amenaza con excomulgar a cualquier clérigo que exhiba escrituras de alguna clase grabadas en cinturones, espadas o cualquier accesorio. También estaban prohibidas las hierbas y sus efigies. La actitud del Cardenal no hace sino confirmar aquello que ha hecho oficial en los estatutos de Cahors en 1368, y también reafirmado en Sens en el 1658, en Evreux en 1664, y en Agen en 1673. Según Thiers es sumamente peligroso llevar esta clase de talismanes, y para demostrarlo recuerda el caso de un joven en Avignon que fue poseído por un demonio, gracias a que le había colgado del cuello una cuerda con papiro pequeño con inscripciones desconocidas. A pesar de todas estas prohibiciones, los amuletos y los talismanes continuaron siendo populares hasta el 1899, cuestión comentada por Gaston Vuillier en el mismo año.

<sup>641</sup> Martín del Río, *La magia demoniaca*, (Madrid: Hiperión, 1991)

grimorios, que paradójicamente, no llegó a ser publicado en España por el fundado temor de las autoridades que conocían bien las inclinaciones del clero por la literatura<sup>642</sup>.

Dentro del reino de España se popularizan los tratados publicados íntegramente en castellano, redactados con la intención de informar a las autoridades sobre los riegos que podría tener para la fe la popularización de tales obras. Pero, por el contrario, a pesar de su intención esclarecedora la confusión que se extendía entre los presbíteros, esta clase de tratados no hicieron mas que amplificar las inexactitudes respecto de las nociones de magia, superstición, lo cual, además, multiplicó la confusión sobre qué clase de cuestiones estaban permitidas y cuáles no lo eran. Así y todo, podemos observar que la obscuridad de estos asuntos limítrofes mantiene una tensión constante con el ritualismo propio la iglesia católica.

Lo que tenemos por cierto es que la *escritura salomónica* fue considerada como un pacto tácito o deliberado con los demonios. Y con esto, la ininteligibilidad de esos símbolos esotéricos comenzaron a granjear una inusitada popularidad entre los siglos X y XII, arrastrando consigo un ingente alfabeto de símbolos y figuras esquemáticas que más tarde pasaran a constituir parte del repertorio de la cábala. Gracias a esto, cada vez más frecuente encontrar disquisiciones sobre las diferencias entre *magia natural*, la cual descansa sobre las propiedades naturales de los elementos, de la *magia negra*, que es capaz de ligar *artificialmente*<sup>643</sup> un elemento a través de un proceso ritual<sup>644</sup>.

---

<sup>642</sup> Para mayor profundidad sobre estos asuntos recomendamos la tesis de Esther Fernandez y Julio Caro Baroja Julio (2003) *Las brujas y su mundo* (Madrid: Alianza, 1961)

<sup>643</sup> Dejamos en cursivas porque aún nos consideramos incapaces de considerar si esta sintonía entre un metal o piedra y un planeta es una relación que se establece naturalmente, o si su efectividad descansa sobre el pacto ceremonial realizado por el mago que practica el rito. Sin embargo, señalamos al lector en que lo sucesivo prescindiremos de esta distinción en beneficio de una definición más actualizada y profunda de la magia. Podemos remitir al lector al capítulo sobre Demonología del obra que estamos citando de Ioan Culianu.

<sup>644</sup> Claude Lecouteux, *The high magic of talismans and amulets / tradition and craft*, (Toronto: Inner Traditions, 2014) p.71



### § 5.4.1. Algunas cuestiones conceptuales

Los documentos que hemos consultado proveen de algunas nociones que sean efectivas para comprender desde un punto de vista filosófico que cuestiones de la fe católica amenazan la práctica de los rituales mágicos. Y, según lo visto, hemos sido testigos de un litigio eclesiástico cuya finalidad es ubicar en una posición peyorativa a las artes demonológicas respecto de la espiritualidad religiosa. Y así, este abreviado barrido histórico nos ha permitido observar la magnitud matices e inconsistencias que exhiben en la percepción del hecho mágico a través de los tiempos.

Por nuestra parte consideramos necesario proyectar una luz sobre las cuestiones naturales involucradas en la estos juicios, y así, transitaremos por las nociones que atañen a la filosofía natural. El objetivo será ubicar dentro de esta matriz a un contendiente científico de esta verdadera epidemiología pneumática que invade Europa tardomedieval. Todo lo anterior reclama una exposición de los motivos que atañen al dominio exclusivo de la naturaleza, y con así comprender de manera más exacta cuáles el rechazo por parte de la iglesia católica, y especialmente, la arremetida contrarreformista. En vista de esto, necesitamos investigar la concepción de la naturaleza en tanto que un marco epistemológico que da soporte, o, en el caso contrario, impide la existencia de la gama de supersticiones populares que se desprenden de la noción de magia. A un nivel subjetivo, la doctrina pneumática y las nociones de metempsicosis<sup>645</sup> cobran realidad bajo la forma de desórdenes psicosomáticos, enfermedades mentales, posesiones demoniacas y todo cuanto ha quedado reflejado en las condenas a los magos por parte de la Iglesia católica realizadas a partir del los siglo XII, época a partir de la cual se instala una progresiva organicidad y coherencia en lo relativo a la magia, siendo posible circunscribir un conjunto de conocimientos y prácticas ilícitas que ofrecen vías *espirituales* alternativas al culto católico.

Por todo lo anterior será necesario ensayar algunas razones y argumentos de corte filosófico que dispongan de los fundamentos que permitan elevar la condena de la magia realizada por la Iglesia y en nombre de la cristiandad, lo cual nos devuelve al siglo XII y al caudal cultural traído por los musulmanes a la península hispánica. De manera que ahora volvemos a situar nuestra atención en ese *primer Renacimiento*, especialmente sobre la explicación de ciertas condiciones epistemológicas descrito en el aparato conceptual aristotélico que será posteriormente asumido por

---

<sup>645</sup> Terminó también encontrado como metempsicosis, que quiere decir la doctrina de la transmigración de un alma de un cuerpo a otro.

el cristianismo como una filosofía natural. De todo lo anterior nos permitirá observar de cerca aquellos del aspectos del modelo aristotélico que se opone argumentativamente al naturalismo animista propuesto por la doctrina de la pneumatología. Esta confrontación permite visualizar nítidamente el componente subversivo que detenta la magia árabe, puesto que sus técnicas provocan cortocircuitos *naturales* que trastornan el orden y el sentido de los principios escatológicos que el catolicismo ha hecho propios. Este punto es crítico para esta investigación, pues, las nociones que articulan modo de ser de la naturaleza en el Renacimiento se hacen inasimilables a la estructura del cosmos aristotélico, y sin embargo, hemos visto como la obra del padre Kircher es tributaria de ambos paradigmas, dando lugar matices y puentes de comunicación ahí donde deberían imponerse los límites infranqueables de la doctrina religiosa. En efecto, mientras la sólida formación en el humanismo y en la tradición clásica fue un distintivo del programa pedagógico de la enseñanza Ignaciana, la rigurosidad impuesta por la *Ratio atque institutio studiorum* a partir del 1600 prohibía el uso de argumentos filosóficos foráneos a los propuestos por el aristotelismo<sup>646</sup>. En efecto, gran parte de la tensión por nuestra parte podemos citar un ejemplo en el cual el padre Kircher demostró oportunamente sus escrúpulos a la hora de ahondar sobre las distintas cuestiones relacionada a la concepción portentosa de la naturaleza.<sup>647</sup>

En cualquiera de los casos, no podríamos señalar que el cristianismo haya asumido expresamente esta filosofía natural con la intención expresa de adoptar una explicación formal que permite refutar los principios ontológicos del naturalismo mágico. Pero, por el contrario, podemos afirmar que la doctrina peripatética permite abrir una perspectiva que permiten reconstrucción de los fenómenos de la naturaleza sin la intervención de procesos sobrenaturales o mágicos gracias a un desarrollo de la noción de *anima* ajena al discurso teologal. A propósito de esto señalamos que en las siguientes

---

<sup>646</sup> Ángel Poncela González, *Aristóteles y los Jesuitas. La génesis corporativa de los «Cursus philosophicus»*, Cauruiensia VI (2011). En este artículo Ángel Poncela González propone que el aristotelismo tuvo muchísimo menos preponderancia de lo que se habría podido esperar dentro del curriculum de formación jesuita, y por esto, en términos prácticos, una presencia como referencia teórica obligada, pero muy disminuida en comparación con la modernidad y la sólida formación humanista impartida en en sus colegios. Esto podría explicar, al menos en parte, la marcada vena hermética presente en algunas de las mentes de los ignacianos acusada por nuestros autores.

<sup>647</sup> Esto nos lleva otra vez a leer un pasaje donde se ensayan el papel de la imaginación en el proceso de la concepción de la vida humana en el útero femenino. Más específicamente, cuando Athanasius comenta los principios platónicos de la materia, cuya argumentación pretende ir en favor de mujeres habrían dado a luz un feto cuya fisionomía se correspondía con la forma de un perro o felina. Las mujeres en cuestión fueron acusadas de sostener relaciones con perros y por eso ellas sufrieron enormes tribulaciones. Por su parte, el padre Kircher intenta disipar las condenas en contra de estas mujeres aduciendo la existencia de una «inconveniencia natural por la cual es imposible que el semen de un perro pueda sobrevivir en el cuerpo de una mujer, y menos engendrar vida en él.» Kircher, Athanasius, *Ars Magna Lucis et Umbrae*. p. 365 En efecto, las misma ley de simpatías cósmicas tiene su reverso en una ley de antipatías: «aunque un perro engendrase una mujer, de ninguna manera se generaría nada a partir de tal semen, sino que tan pronto como se desvanece por su desacuerdo con el útero femenino o se pudre, al final será evacuado con el resto de las heces; pero concebido el semen humano, por la fuerza de la imaginación y del pensamiento, da lugar a un monstruo, debido a que la mujer, atormentada por aquella relación ilícita y angustiada por el tenor, piensa siempre que va parir un perro». Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.365

páginas no desarrollarán una descripción exhaustiva de la filosofía escolástica medieval de corte aristotélico, ni tampoco realizar una síntesis de ella, sino que lo que nos convoca es un punto muchísimo más discreto: se limita a hacer explícitos ciertos elementos conceptuales que fueron rescatados de la doctrina peripatética para ser integrados en la escolástica para explicar la naturaleza y las propiedades del alma (*psyché*), y su relación con el mundo. Así, lo que expondremos al lector son algunos de los conceptos que estructuran la filosofía natural aristotélica y la clase tipo de modelo explicativo que arrojan sobre la idea de alma mundo. De esta manera, lo que haremos es, en suma, una descripción de ciertas nociones claves en el paradigma aristotélico que nos orienten a una comprensión más profunda de aquello que Kircher habría querido expresar en su obra.





### § 5.4.2. El hilemorfismo aristotélico

Para iniciar este análisis debemos tener en mente que el aristotelismo transmitido por los árabes es asimilado en la cultura cristiana por constituir una virtuosa explicación de la naturaleza como fenómeno total y unitario<sup>648</sup>. Su importancia radica, para nosotros, en su capacidad de explicar una gran cantidad de fenómenos terrestres a través de una exposición unitaria sobre los entes naturales, que además lograba una unificación sistemática de todos estos diversos campos mediante una metafísica sumamente sólida que podía mantenerse intacta reduciendo al mínimo las cuestiones teológicas<sup>649</sup>. Las posibilidades teóricas que abría la doctrina peripatética en el universo cultural de la Europa cristiana posee enormes consecuencias de tal encuentro, cuyo efecto más importante será la incorporación paulatina de la doctrina hilemórfica, capaz de superar las objeciones eclesiásticas iniciales para hacerse cada vez más frecuente entre los presbíteros clero. Una primera consecuencia es la conformación un humus teórico que es permite abandonar el marco teológico de la patrística y del neoplatonismo medieval como única fuente de respuestas para los fenómenos naturales, y así, abrir las puertas al cultivo de una filosofía natural capaz de teorizar una nueva concepción del mundo natural más acorde con los preceptos del catolicismo. Así, la integración en el esquema teológico medieval de un modelo capaz de aportar un juego de conceptos y de principios sumamente ágiles y fecundos para explicar las cosas naturales, permitiendo la utilización de estos conceptos para ofrecer una explicación integral de los fenómenos de la naturaleza sin comprometer cuestiones teológicas<sup>650</sup>.

Desarrollemos esta idea: el fenómeno de la existencia de las cosas en el mundo se resuelve en una tensión entre el sentido cuantitativo de la realidad, es decir, la materia concreta definida por la voz griega *hyle*, y la forma, que podría definirse como las propiedades que constituyen la esencia de una cosa, y que son acordes con el conocimiento o con el espíritu, y, empero, designa su contenido sin necesidad de referir a su presencia material. Así, la teoría peripatética logra aunar el carácter diverso de las cosas mundanas gracias a una conciliación entre sus aspectos cualitativos y cuantitativos.

---

<sup>648</sup> Además de la eficiencia de su jerarquía cósmica, que fue una teoría capaz de ofrecer una explicación razonada de los movimientos de los astros, con lo cual se hizo posible la demostración y la predicción de las posiciones aparentes de los planetas con extremada precisión, facultando a los astrólogos una la confección de calendarios que permitieron el desarrollo de la agricultura, lo cual demostró sin lugar a dudas el talante científico del edificio conceptual del estagirita.

<sup>649</sup> Salvi Turró, *Descartes, Del hermetismo a la nueva ciencia*, (Barcelona: Anthropos, 1985)

<sup>650</sup> Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, (Madrid: Gredos, 2007) p.363

Con esto, aquello que el objeto ofrece a los sentidos debe estar en sintonía con lo que el objeto ofrece al conocimiento.

En otras palabras, el aristotelismo se presenta como una *fenomenología* del ser de las cosas, además que una teoría del conocimiento que se aplica tanto para una teoría de las ideas y también sobre las vicisitudes prácticas de la experiencia cotidiana. Esto permite ofrecer una explicación de la misma índole para los productos de la industria humana como la artesanía, hasta los seres de la naturaleza y la vida orgánica. Todas estas entidades y objetos exhiben una determinada relación entre el cuerpo y el alma, entre la materia y la forma, o, el contenido y la forma, o dicho de otra manera; creando una estricta dependencia entre la causa informadora y una materia capaz de recibir la impresión de su sello.<sup>651</sup> Esto se traduce en una explicación para el fenómeno de la vida, proponiendo un *modelo biológico*<sup>652</sup> que considera que la esencia de un ser vivo radica en la comunión de un «alma» que se realiza al otorgar una determinada configuración al organismo estructurado o cuerpo del animal. En efecto, pues la efectividad del modelo biológico se hace visible al realizar una observación de los elementos constitutivos de los cuerpos de los animales: todas las garras de los animales presentan un conjunto de características similares (huesos, nervios, ligamentos, músculos, uñas, etc.), pero que en cada caso han encontrado una distribución distinta, adaptada a las necesidades de cada animal, con lo cual las diferencias hacen que su funcionamiento sea sensiblemente dispar.<sup>653</sup> El mismo principio se aplica para casi todos los componentes fisiológicos y los órganos, por ejemplo, el ojo de un delfín, el de un buey o el de un cordero. También en ellos se encuentran una misma relación entre componentes (párpados, globo ocular, cristalino, iris, nervio óptico, etc.) que se configuran de manera diferente en cada animal. De igual manera, el esqueleto o las patas de un caballo, de un buey o un perro presentan unos mismos huesos (que difieren en tamaño y forma) pero que se articulan de modo diferente en cada uno de ellos. Estas observaciones podrían aplicarse a casi la totalidad de órganos de los animales, e inclusive, a los animales considerados en su totalidad.

---

<sup>651</sup> Titus Burekhardt, *Alquimia*, (Barcelona: Plaza & Janés, 1971) p.78 - 79

<sup>652</sup> El inicio de la filosofía peripatética se encuentra un dato trivial, pero definitivo, que es frecuentemente omitido en sus explicaciones, pero que podría explicar muchas cuestiones propias del modelo explicativo propuesto por Aristóteles. De esta manera, Salvi Turró destaca que Aristóteles es hijo de un médico, el cual debe gran parte de sus conocimientos de anatomía adquiridos en el estudio y disección de animales. Así, las primeras experiencias de toma de contacto con la naturaleza durante su infancia pudieron estar mediadas por los conocimientos fisiológicos y biológicos de su padre, lo cual podría haber conformado un conocimiento de la función concertada de cada uno de los órganos del cuerpo como imagen prototípica de la vida orgánica.

<sup>653</sup> Estamos parafraseando a S Salvi Turró, *Descartes, Del hermetismo a la nueva ciencia*, (Barcelona: Anthropos, 1985)

Estos razonamientos fueron expresados bajo la siguiente fórmula: un mismo «material» (*hylé*) que se organiza según diversas «estructuras» (*morfaí*). Primero podemos decir que esta teoría supone un reinterpretación del dualismo tradicional de cuerpo-alma a través de sus propios esquemas conceptuales de entidad-accidentes, materia-forma, potencia-acto<sup>654</sup>. Gracias a esta condición, cada organismo desarrolla determinadas características morfológicas según la especie a la que corresponde, y el alma que le habita. Con esto queda descrito el fenómeno de la vida orgánica a través de una vinculación de los conceptos de «alma» y «cuerpo» son como «dos caras de una misma moneda»<sup>655</sup>, y, consecuentemente, improbables de existencia independiente uno del otro. Esto quiere decir que la matriz de esta forma prototípica de la vida orgánica tiene su fundamento en la coherencia de las nociones físicas y biológicas, de igual manera «como lo son la materia y la forma (estructura) en que se articula.» Gracias a esta perspectiva, Aristoteles explica el fenómeno de la vida a través de la fórmula binominal del hilemorfismo, en la cual las nociones de «cuerpo» y «alma» están sujetas en una relación recíproca, y, que a su vez, condiciona la existencia de cada una de ellas.

Descritas de esta manera, la fórmula hilemórfica se ofrece como una condición de la vida orgánica que se configura prescindiendo de las teorías sobre el alma que obedecen a una conceptualización *órfica* del fenómeno de la vida. Para Aristoteles todos aquellos filósofos que han estudiado el alma como una entidad errante y capaz de tener existencia sin un arraigo corporal estaban cometiendo el error, ya que, el modelo biológico considera la relación infraccionable entre estas dos partes como la condición de la vida. A lo que nosotros nos convoca, «estos filósofos» han descrito algunas características de las almas, pero sin considerar nada del cuerpo que debe contenerlas, lo cual deriva en opiniones absurdas en las que *un alma cualquiera pudiera revestir un cuerpo cualquiera*. En sus palabras:

«tal teoría, así como la mayor parte de las propuestas acerca del alma, adolecen del absurdo siguiente: que unen e introducen el alma en un cuerpo, sin preocuparse de definir ni el por qué ni la manera de ser del cuerpo. Este punto, sin embargo, parece ineludible: pues uno actúa y otro padece, uno mueve y otro es movido cuando tienen algo en común y estas relaciones mutuas no acontecen entre elementos cualesquiera al azar. Ellos, no obstante, se ocupan exclusivamente de definir qué tipo de realidad es el alma, pero no definen nada acerca del cuerpo que la recibe, como si fuera posible —conforme a los mitos pitagóricos— que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de cuerpo: parece, efectivamente,

---

<sup>654</sup> Ahora la paráfrasis tienen origen en Tomás Calvo Martínez, específicamente en su introducción al libro *De anima* de Aristoteles.

<sup>655</sup> Salvi Turró, *Descartes, Del hermetismo a la nueva ciencia*, (Barcelona: Anthropos, 1985)

que cada cosa posee una forma y una estructura peculiares. En definitiva, se expresan como quien dijera que el arte del carpintero se alberga en las flautas. Y es que es necesario que el arte utilice sus instrumentos y el alma utilice su cuerpo». <sup>656</sup>

A esta exposición de la naturaleza del fenómeno de la vida, será ampliada con vistas a comprender la génesis de los organismos a través de conceptos que permitan observar los fenómenos desde una concepción dinámica. Gracias a esta noción podemos preguntarnos por la esencia que está presente en los seres vivos y que determinará el desarrollo de las peculiaridades de un organismo. Así, se hace lícita la pregunta por las condiciones que hacen posible que germine una encina de una bellota, de un huevo un lagarto, o un hombre a partir del semen. Con todo esto, podemos decir que la fórmula binominal de materia y forma se encuentra íntimamente vinculado con la estructura acto-potencial que describe una noción dinámica del hecho de la vida.

La versatilidad del juego conceptual del estagirita permitió extender progresivamente las concepciones para regimentar la totalidad del mundo físico y la naturaleza bajo la estructura conceptual peripatética. De este modo, las nociones de materia, forma, potencia y acto, y los complejos teóricos fueron utilizados para explicar la naturaleza de los cuerpos inanimados, a los seres humanos, también a las regiones del cosmos, y además ciertas cuestiones relativas a la divinidad. Cabe destacar que el aparato peripatético recibió enmiendas respecto de sus imprecisiones y dificultades que surgieron como consecuencia de la adaptación de esta filosofía natural al sistema teológico católico. Una de estas dilogías se expresa en las disquisiciones en

---

<sup>656</sup> De anima, 407b, 10 - 20. Este *modelo biológico* se corrobora al preguntar en qué consiste la muerte de un ser vivo, mejor descrita no con la fórmula dicotómica de *ausencia de la vida o ausencia de movimiento*, sino más bien, como un proceso de descomposición dado en el complejo sistema fisiológico que sirve de soporte para el alma. En efecto, después de la muerte cada uno de los órganos rompen sus vínculos con la unidad, en un proceso de disgregación de la estructura común, que acaba con la corrupción y la descomposición final del cuerpo. Explicado en estos términos, aquello que desaparece es la forma corporal única que sirve de residencia y que a su vez es la condición fundamental de la existencia del alma. Según Aristóteles «parece más bien ser el alma la que mantiene el cuerpo unido, pues cuando aquélla se separa, éste se desintegra y se disipa». Por consiguiente, se admite que el cuerpo y el alma conforman una única entidad explicando que constituyen «términos sinónimos a la materia y a la forma», y que además es una fórmula susceptible de ser demostrada mediante un análisis empírico.» De esta manera queda constituida la noción clásica de *entelequia* como la forma de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia. Al igual que un trozo de cera, no puede existir una substancia sin una determinada configuración, tampoco podría existir una materia sin forma, e igualmente, un cuerpo sin alma o alma sin cuerpo. A este argumento adjuntamos la opinión de Turró: «diremos que el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado. Por eso podemos descontar por completo como innecesaria la cuestión de si el alma y el cuerpo constituyen una sola entidad; ésta carece de sentido, como preguntar si la cera y la figura a ella dada por el sello son una sola cosa, o, si en general, lo es la materia de un objeto y aquello de lo cual él es la materia.» O bien, reformulando esta cuestión: «¿cómo debe estar constituida la bellota, el huevo o el semen para devenir encina, lagarto u hombre? Esto puede responderse gracias a que todo ser está dotado de una cierta tendencia (potencialidad) a abandonar su configuración actual (acto) para adoptar una nueva estructura y organización. Dado esto, es menester admitir que si la bellota fuera exclusivamente una bellota, desprovista de resquicios que la animen desarrollar algo distinto de lo que es, nunca sería capaz de transformarse en una encina; y correrían la misma suerte el huevo del lagarto o el semen del hombre». Salvi Turró, *Descartes, Del hermetismo a la nueva ciencia*, (Barcelona: Anthropos, 1985). p.33

contra de la existencia del *Alma del mundo* y del entendimiento colectivo, cuyas profundas consecuencias provocarían el cisma medieval que discriminará el aristotelismo ortodoxo del de raíz averroísta:

«el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo».<sup>657</sup>

El paradigma peripatético desarrollado por la tradición islámica e integrado en la Europa cristiana de los siglos XII y XIII es producto de una ardua labor desarrollada, entre otros, por Tomás de Aquino y sus aspectos más gravitantes radican en que esta adaptación eliminó cuidadosamente las imprecisiones que lo hacían susceptible de oposición al dogma cristiano<sup>658</sup>. Así, las nociones críticas del aristotelismo se calibraron para adaptarse a una comprensión de Dios como acto puro independiente del mundo y anterior a él y la afirmación de una regularidad natural y de una intervención sobrenatural o divina mediante el milagro. Con estas enmiendas se hizo posible remover de la doctrina las cuestiones relativas a la inmortalidad del alma individual, la negación de la existencia del *Alma del mundo*, cuya consecuencia más relevante es la refutación de la continuidad pneumática cosmos. En efecto, este modelo en el cual el alma vendría a ser una forma de configuración del cuerpo acaba con la concepción en la cual el alma es un cuerpo sutil, responsable de producir el movimiento, y que tiene por hábitat todo cuerpo<sup>659</sup>. Lo mismo se aplica a la omnipresencia del alma en los elementos, pues, en esta formulación queda proscrito que «el alma está constituida a partir de los elementos», lo cual es garantía que «el alma se identifica con todas las cosas», y que «el alma conoce lo semejante con lo semejante»<sup>660</sup>. En específico:

---

<sup>657</sup> Aristóteles, *De anima*, (Madrid: Gredos, 1995), 412a, 20

<sup>658</sup> Salvi Turró, *Descartes, Del hermetismo a la nueva ciencia*, (Barcelona: Anthropos, 1985) p.34

<sup>659</sup> Aristóteles, *De anima*, (Madrid: Gredos, 1995) 409b

<sup>660</sup> Aristóteles, *De anima*, (Madrid: Gredos, 1995) 409b 25

«esto mismo está aquejada la doctrina contenida en los llamados *Poemas Órficos* cuando en ellos se afirma que desde el universo exterior penetra el alma, al respirar, arrastrada por los vientos».<sup>661</sup>

Gracias a esto se comprendió la noción «*natural*» por aquello que de manera espontánea cumple una ley establecida por un patrón, haciendo de la naturaleza un conjunto de elementos y de causas que ejecutan las funciones que le son propias. Esta concepción es esquemática, y describe estratos bien definidos donde se ubican los seres y los elementos según su propósito *natural*:

«lo que está en potencia de vivir no es el cuerpo que ha echado fuera el alma, sino aquel que la posee. El esperma y el fruto, por su parte, son tal tipo de cuerpo en potencia. La vigilia es entelequia a la manera en que lo son el acto de cortar y la visión; el alma, por el contrario, lo es a la manera de la vista y de la potencia del instrumento. El cuerpo, a su vez, es lo que está en potencia. Y así como el ojo es la pupila y la vista, en el otro caso —y paralelamente— el animal es el alma y el cuerpo. Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo o, al menos, ciertas partes de la misma si es que es por naturaleza divisible: en efecto, la entelequia de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo. Nada se opone, sin embargo, a que ciertas partes de ella sean separables al no ser entelequia de cuerpo alguno. Por lo demás, no queda claro todavía si el alma es entelequia del cuerpo como lo es el piloto del navío».<sup>662</sup>

Así, la concepción de *Alma del mundo* que concebía una naturaleza como si fuese un alma encontró en la doctrina hilemórfica y la teoría de las causas un contendiente teórico ideológicamente más efectivo y acorde con el modelo de mundo propuesto por la teleología. Como corolario de esto observamos un modelo capaz de enfrentarse a la vieja concepción general una naturaleza como habitación del espíritu universal queda en desuso por las nuevas nociones del aristotelismo, y permiten rechazar toda concepción animista que levante sombras sobre el concepto cristiano del cosmos, en el cual ya no fue posible señalar que «todas las cosas están llenas de dioses», como rezaba Proclo<sup>663</sup>. A partir de este momento quedaron ensamblados los juegos conceptuales que permitieron erradicar las nociones mediadoras del paganismo y gnosticismo, y con ello, el destierro definitivo de las presencias daimónicas, de los espíritus o *pneumata*, y además. Además, el

---

<sup>661</sup> Aristóteles, *De anima*, (Madrid: Gredos, 1995) 410b, 25 - 30

<sup>662</sup> Aristóteles, *De anima*, (Madrid: Gredos, 1995) 413a, 5

<sup>663</sup> Patric Harpur, *Realidad daimónica*. Ediciones Atalanta. Girona, España. 2007 p.99

complejo teórico que componen las causas permiten anticipar las nociones fundamentales utilizadas por la iglesia en la polémica de las influencias astrales del corpus astrológico y la física cualitativa de los alquimistas, lo cual se manifestó en la forma de un paso decisivo a favor de la erradicación de las ambigüedades de la naturaleza de los alejandrinos.





### § 5.4.3. Regularidad de los entes naturales

La doctrina hilemórfica puede ser comprendida en su totalidad como depositaria de una rechazo de la existencia de las ideas como algo separado respecto de las cosas sensibles, permitiendo así, el desarrollo de un aparato conceptual cuya demostración constituye un cenit de la eficacia explicativa que abarca una sistematización de los seres de la naturaleza y de los cielos, y simultáneamente, una derivación ontológica a partir de ellos, otorgando de cohesión ideológica a a este sistema filosófico<sup>664</sup>. Ella permite explicar como la causa final es consecuente con la noción de finalidad en el mundo natural, leamos: para explicar el lugar de estas nociones en el mundo natural Aristóteles ofrece sus explicaciones a través de sus observaciones biológicas, y leyendo en su modo de ser y en sus conductas las leyes del mundo natural. Así, al observar la conducta de la naturaleza acabará por comprender que los órganos de las plantas cumplen *están hechos para* cumplir una función, por ejemplo, que las hojas nacen con el fin de cubrir y proteger los frutos. En otro caso, la golondrina construye un nido para cobijar a su descendencia, y la araña teje el entramado de su malla con el cual atrapar a los insectos y alimentarse de ellos. Por otra parte, las raíces de las hojas se hunden en la tierra buscando en ella sus nutrientes, y, por el contrario, las ramas crecer hacia el Sol para recoger de él la luz y el calor. En las palabras del estagirita:

«También las partes de las plantas son órganos, si bien absolutamente simples, por ejemplo, la hoja es envoltura del pericarpio y el pericarpio lo es del fruto; las raíces, a su vez, son análogas a la boca puesto que aquéllas y ésta absorben el alimento. Por tanto, si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado. De ahí además que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia. Pues si bien las palabras «uno» y «ser» tienen múltiples acepciones, la entelequia lo es en su sentido más primordial». <sup>665</sup>

Todos estos fenómenos ponen en evidencia que existe una causa final en los seres que rige el modo de ser de la Naturaleza, lo cual podría demostrar que la presencia de un orden propio de la

---

<sup>664</sup> Miguel Ángel Granada, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, (Barcelona: Herder, 2000) p.291

<sup>665</sup> Aristóteles, *De anima*, (Madrid: Gredos, 1995) 412b, 5

naturaleza que se manifiesta al cumplir esta ley, y en consecuencia con un ideal de finalidad. Esta idea está sugerida gracias a que este entramado conceptual no concibe objeto alguno que no se encuentre dispuesto en el lugar correcto, y que cumpla la función que le corresponde realizar.

«las cosas están hechas de la manera en que su naturaleza dispuso que fuesen hechas, y su naturaleza dispuso que fuesen hechas de la manera en que están hechas, si nada lo impide. Pero están hechas para algo. Luego han sido hechas por la naturaleza para ser tales como son». <sup>666</sup>

Esta disposición y orden presente en todas las cosas permite concluir la existencia de un fin (*telos*) que es dado de manera intrínseca, y que puede ser advertido no sólo en los diversos componentes anatómicos y de cada animal, también se expresa en un nivel que engloba las especies de animales, digamos, en un conjunto general de la naturaleza. Así descrito, no es un error creer que unos de los rasgos constitutivos de la naturaleza es la conservación de un teleologismo inmanente que es, a su vez, condición de su existencia:

«es por un impulso natural y por un propósito por lo que la golondrina hace su nido y la araña su tela, que las plantas producen hojas para sus frutos y dirigen sus raíces hacia abajo para nutrirse y no hacia arriba, es evidente que este tipo de causa está operando en las cosas que son y llegan a ser por naturaleza. Y puesto que la naturaleza puede entenderse como materia y como forma, y puesto que esta última es el fin, mientras que todo lo demás está en función del fin, la forma tiene que ser causa como causa final». <sup>667</sup>

Gracias a este paradigma aristotélico es posible abarcar totalidad de la naturaleza a través de la noción de finalidad, lo que equivale a decir que cada uno de los seres y animales, ya sea considerados de manera particular o en sus especies, debe su existencia a la realización plena de aquella forma que le corresponde de acuerdo con el orden y especie. Dicho de otra manera: «la

---

<sup>666</sup> Aristóteles, *Física*, (Madrid: Gredos, 1995) 199a, 10

<sup>667</sup> Aristóteles, *Física*, (Madrid: Gredos, 1995) 199a 25 - 30

figura y la forma son la causa final»<sup>668</sup>. Gracias a esta noción podemos visualizar una noción general del mundo natural y elemental, pues, pareciera que todo aquello que existe exhibe unas propiedades que coinciden con su modo de aparecer ordinario, y conforme con esto, bastará con señalar las cualidades esenciales presentes en todo objeto para establecer el lugar que le corresponde en la categorización general del cosmos. Por debajo del mundo sublunar, aquí en la Tierra, observamos que los entes transitan por el periplo de nacimiento, crecimiento y muerte, cuestión que los constituye dentro un estrato del universo muy distinto al cielo, lugar de los astros y planetas en los que no observamos el ciclo de la vida. Dicho de otra manera: dentro del mundo sublunar ningún movimiento local es perpetuo, puesto que todo cuerpo tiende a volver a su estado inicial de reposo. En el mundo supralunar los planetas se trasladan uniformemente, cumpliendo ciclos y perpetuando la ley del movimiento circular propio a la región celeste. En la Tierra los elementos más densos y pesados suelen estar por debajo de los livianos, luego a los primeros les corresponde por naturaleza el abajo y a los segundos el arriba. A su vez, todo cuerpo terrestre (excepto los animales que tienen en sí mismos el principio del movimiento) se mueve por una causa ajena a él y termina en el reposo, luego el movimiento local de los cuerpos inertes es movimiento violento. Con lo cual puede deducirse la conceptualización de la física aristotélica, y se logra una sistematización cualitativa del universo en virtud de la ecuación fundamental: forma (que vendría a ser su alma o *modo de ser*) está en relación a su finalidad.

No obstante, queda por subrayar un punto esencial y que constituye la línea divisoria entre el aristotelismo ortodoxo y el de cariz averroísta. Se trata de la distinción entre la ley natural que rige los fenómenos ordinarios del universo y la intervención sobrenatural que caracteriza a los fenómenos extraordinarios. Esta delimitación es clave, pues al no ser admitida por los averroístas medievales ni por el pensamiento renacentista, auspició la supervivencia paralela y, con esto, realizar una conservación de la concepción animista que permitirá el nacimiento de las nociones fundamentales del paradigma renacentista.

Para agudizar esta diferencia debemos volver sobre la noción de finalidad tan nítida para el aristotelismo: todo ente tiende por naturaleza una determinada forma de ser, es decir, tiende a realizar la esencia que le corresponde. Este teleologismo permite, pues, la categorización del universo según las finalidades constitutivas de los distintos seres, tal como acabamos de ver, pero

---

<sup>668</sup> Salvi Turró, *Descartes, Del hermetismo a la nueva ciencia*, (Barcelona: Anthropos, 1985) p.35. Seguimos haciendo paráfrasis del texto de Salvi Turró: «resultará que la configuración usual en que se presenta un ente (por ejemplo, el agua en estado líquido y con una determinada densidad) equivaldrá a lo que «por naturaleza» le corresponde y a su finalidad inherente. Cualesquiera alteraciones del estado ordinario de un ente (por ejemplo, hervir el agua y transformarla en vapor) serán movimientos «violentos» o «contra natura», es decir, contrarios al estado en que naturalmente debería darse ese ente».

también se deduce implícitamente que estas tendencias naturales no son obra del azar, sino, que obedece a una ley inherente a la propia Naturaleza. Ahora bien, estas cosas existen por obra de la Naturaleza, como afirmarían aun los mismos que niegan su finalidad. Luego el existir y venir a ser con un fin determinado es algo inherente a todos los seres que se hacen y existen por obra de la naturaleza. En otras palabras, la Naturaleza encierra una legalidad propia. Los fenómenos no acontecen por azar, sino por una regularidad natural. Del mismo modo, no puede existir cualquier tipo de fenómeno, sino sólo aquellos que la legalidad natural permite<sup>669</sup>.

Esto impone un sentido unívoco al vocablo «natural» en la medida de que confisca su sentido común de lo que se tiene habitualmente por naturaleza, al mismo tiempo que produciendo un rechazo de todo aquello que pueda violar estas leyes, despachando fuera de sí todo suceso que pueda ser descrito como sobrenatural.<sup>670</sup> En efecto:

«Desde el momento que los pensadores medievales, no sólo aceptaron, sino que fundamentaron e insistieron en este punto del aristotelismo, pudieron integrar el sistema peripatético en la dogmática cristiana sin perjuicio de la omnipotencia divina, antes bien al contrario, garantizándola. En efecto, la existencia de leyes naturales rígidas supone necesariamente que los prodigios o acontecimientos que se salen de la ley no pueden tener una causa natural sino sobrenatural, lo que equivale a decir divina o diabólica. En cualquiera de ambos casos se está sosteniendo la existencia real de las potencias espirituales de las que habla la tradición bíblica; con lo que el milagro divino, al igual que los sortilegios malignos, adquieren carta de realidad y remiten, en última instancia, a un tipo de ciencia superior que trate de ellos en tanto que fuerzas sobrenaturales. Consiguientemente, el punto preeminente entre los saberes sigue asignado a la teología, admitiéndose la intervención divina en el mundo en la forma del milagro. A la ley natural se añade así, por vía de su defensa y fundamentación, el hecho sobrenatural; y, por tanto, a la providencia divina representada por aquella, que por sí sola podría llevar a un panteísmo o pansiquismo, se añade la afirmación nítida de la intervención excepcional de la divinidad que asegura su ser independiente al mundo a la par que lo crea y mantiene. Se logra con ello la definitiva cristianización del aristotelismo y el alejamiento de aquellas imprecisiones que lo hicieron fuente de condena en sus primeros momentos».<sup>671</sup>

Así, esta lectura del aristotelismo demuestra una relación intrínseca entre el orden natural y un sistema político o conceptual que guarda una relación razonada con las prácticas nigrománticas

---

<sup>669</sup> Salvi Turró, *Descartes, Del hermetismo a la nueva ciencia*, (Barcelona: Anthropos, 1985) p.26. «Por consiguiente, la física aristotélica establece una normativa tan eficiente que es comparable con las «leyes naturales» al igual que en la física moderna» señala Turró.

<sup>670</sup> Salvi Turró, *Descartes, Del hermetismo a la nueva ciencia*, (Barcelona: Anthropos, 1985) p.38

<sup>671</sup>

gracias a la conceptualización peripatética y sus cuatro causas permiten regular la clase de relaciones y actividades de los hombres y de las cosas. Desde esta perspectiva hemos expuesto los fundamentos naturales del *bios theoreticos* que adopta el discurso cristiano, y que le permita establecer una clara posición respecto de las actividades humanas, clasificadas ahora de lícitas, por una parte, y perversas por otra<sup>672</sup>. Con todo lo expuesto comprendemos que elementos lo que transgrede alquimia, el arte de los talismanes, la fisiología adivinatoria de Giambatista Della Porta, la medicina paracelciana, y ciertos pasajes de la obra del padre Kircher que hemos tenido ocasión de revisar en esta investigación.

---

<sup>672</sup> Titus Burckhardt, *Alquimia*, (Barcelona: Plaza & Janés, 1971). En este ensayo el investigador alemán propone que la alquimia es una búsqueda espiritual que busca aprender a leer correctamente los principios de la naturaleza. Con esto privilegia el sentido profundo de la actividad alquímica.



#### § 5.4.4. Un apunte sobre *physis* y *techné* y la intervención humana en la naturaleza

Según lo que hemos expuesto en la páginas anteriores, la naturaleza se propone como un paradigma que regula las intervenciones del hombre en el orden *naturalmente* instituido. Diremos, pues, que el aristotelismo ofrece una definición y una estricta diferenciación entre las nociones *natural* y *artificial* gracias a una actualización de las ideas de *physis* y *techne* de la tradición griega, y además, poniendo en relación con los conceptos de *naturalia* y *artificialia* de la escolástica medieval. La explicación aplicado a los casos particulares de la entidades se ofrece de la siguiente manera:

«Un ente natural tiene en sí mismo la causa de su forma actual; encierra, por así decirlo, parte del teleologismo general de la naturaleza en su reducida parcela de individualización. Frente a esto, los entes artificiales deben su forma (y, por tanto, su esencia) a una finalidad extrínseca a ellos mismos y que radica siempre en un ser inteligente: el hombre. De esta manera, el teleologismo inherente a los cuerpos naturales es sustituido en los artificiales por la inteligencia humana, que puede concebirlos para determinados fines, o bien, para expresarlo en la propia terminología aristotélica: mientras los seres naturales tienen sus causas material, formal, eficiente y final en otros seres naturales, los seres artificiales sólo tienen su causa material en un ser natural, debiéndose las otras causas al concurso de la inteligencia humana». <sup>673</sup>

Esto quiere decir que los objetos creados artificialmente son producto de la intervención de ciertas artes o técnicas que introducen nuevas finalidades a las ya existentes en la Naturaleza. Por todos estos motivos podemos finalizar este escrito destacando la estricta separación entre lo natural y lo artificial en el paradigma aristotélico, separación que llevaría a una severa consideración del trabajo artesanal y la condición particular en que caen la realización y alteración mecánica de los elementos y entes naturales. Esto equivale a decir que los *naturalia* son considerados el origen de los otros cuerpos, de donde reciben una preeminencia tal que podría decirse, con plena autoridad, que «el término «sustancia» sólo lo merecen ellos y se extiende equívocamente a los *artificialia*». Esto, como podemos ver, representa una profunda modificación del paradigma peripatético que separaba lo natural de los artificial, cuya legalidad intrínseca definida por Aristoteles:

---

<sup>673</sup> Salvi Turró, *Descartes, Del hermetismo a la nueva ciencia*, (Barcelona: Anthropos, 1985) p.50



«Pues las cosas están hechas de la manera en que su naturaleza dispuso que fuesen hechas, y su naturaleza dispuso que fuesen hechas de la manera en que están hechas, si nada lo impide. Pero están hechas para algo. Luego han sido hechas por la naturaleza para ser tales como son. Por ejemplo, si una casa hubiese sido generada por la naturaleza, habría sido generada tal como lo está ahora por el arte. Y si las cosas por naturaleza fuesen generadas no sólo por la naturaleza sino también por el arte, serían generadas tales como lo están ahora por la naturaleza».<sup>674</sup>

Así, la naturaleza será considerada como fuente originaria de todo ser y de toda finalidad, y se opone a las artes y técnicas, que suponen actividades que por definición se ejercen introduciendo alteraciones en lo natural. Así, el patrón de leyes internas se transforman en el prototipo de relojes mecánicos y los autómatas que imitan los movimientos celestes y de los cuerpos animados, y, por otra parte las técnicas como la alquimia, la química o la siderurgia y toda ciencia que de testimonio de una observación de acontecer de lo natural<sup>675</sup>. Y así, la comprensión de la naturaleza entendida como un modelo es la actitud responsable de abrir la puerta una inagotable fuente de experiencias que abarca desde los fenómenos físicos como el comportamiento y la reacción de los materiales hasta todo aquello que es comporta el diseño de lo portentoso o seráfico<sup>676</sup>.

Con estas observaciones finales podemos dar por finalizada la exposición de aquellos puntos discordantes que el paradigma renacentista y a la legitimación de un conjunto de recursos teóricos y prácticos que acabaron por claudicar el marco conceptual del aristotelismo, cuyo efecto más notables será por fin al ideario peripatético que concibe la filosofía como una actividad eminentemente contemplativa.

Así, el Renacimiento produce una renovación encarnada en un ideal de saber enraizado y en contacto con la experiencia cotidiana que ya no estará sujeta a los rígidos preceptos teóricos del naturalismo aristotélico. Este es el marco de tensiones en el cual se desplegó la actividad teórico y práctica de aquellos presbíteros que desarrollaron un cúmulo de disciplinas próximas y difusas que acumulan experiencias bajo rótulos de Magia natural, y todos esas disciplinas que se enumeraron en las páginas del *Ars Magna Lucis et Umbrae*, obra en la cual nuestro Kircher quiso asombrar a sus

---

<sup>674</sup> Aristóteles, *Física*, (Madrid: Gredos, 1995) 199a, 10

<sup>675</sup> Mircea Eliade, *Herreros y alquimistas* (Madrid: Alianza, 2004)

<sup>676</sup> Paolo Rossi, *Los filósofos y las máquinas*, (Barcelona: Labor, 1962) p.21-22. La superación del aristotelismo como una comprensión de la naturaleza queda demostrada por Rossi: «Por aquellos años, todos los representantes más avanzados de la cultura europea manifiestan la tendencia a sustituir una educación principalmente literaria o retórica por un tipo de enseñanza que conceda importancia notable, si no preponderante, a la preparación técnica y a la formación profesional».

lectores con las propiedades fabulosas de los elementos del cosmos, y por otra parte, las abundantes prescripciones y la *Arithmologia*.



## CONCLUSIONES

### **Cerrando el círculo: la concepción magnético-numerológica de Athanasius Kircher**

Llegados a este punto consideramos haber expuesto las cuestiones teóricas más relevantes asociadas a la *reforma del mundo y del psiquismo*<sup>677</sup> que ostenta la *Aritmología* de dentro del marco general que significó, por una parte, abarcar la multiplicidad de conocimientos y disciplinas bajo un sustento universalista, y en segundo lugar, la intención ecuménica expresado por la reunión comprensiva del saber universal en un sistema coherente con la doctrina de la Iglesia Católica. Todo esto adquirió la forma de una cruzada científica, intelectual, y espiritual que intentó instituir un modelo de saber omnicomprendivo que fuese capaz de integrar la totalidad de disciplinas y conocimientos que conforman el panorama cultural de la época.

En graden rasgos debemos aceptar que Kircher es un deudor de la doctrina neoplatónica, y que el eclecticismo teórico es capaz de dar a luz a una epistemología que buscar la comunicación de las doctrinas filosóficas y que otorgan ese carácter singular al armazón conceptual desplegado a lo largo de la obra y de la vida del padre Kircher. En este panorama la *Arithmologia* ofrece una oportunidad de poner a prueba el destierro de las entidades intermediarias (*daimónes*) que actúan en el mundo natural, y a través de esto, pudo revelar también las formas a través de las cuales el hombre puede desencadenar comportamientos arbitrarios en la naturaleza.

Como hemos podido leer, todo lo anterior también se ha manifestado en algunos pasajes de su *Ars Magna Lucis et Umbrae* es una obra exponente de los fermentos más maduros de la doctrina de las correspondencias, donde la noción de *Alma del mundo* se desdobra en un juego de luces y sombras para crear el mundo físico, en la cual, la naturaleza es la artífice indiscutida. Así, el mundo sensible se realiza gracias a la reciprocidad que existe entre iluminación y oscuridad, gracias a la tensión que existe entre verdad y representación, y más aún, en cómo la dimensión sensible del mundo recibe el abrazo del *Alma del mundo*, haciendo posible gracias a los juegos conceptuales utilizados por el cardenal de Cusa se aplican para describir, al igual que el cusano, la génesis de la realidad fáctica del mundo creada a través de una oposición entre el polo invisible y el evidente. El *Ars magna Lucis et Umbrae* también ofrece lugar para expandir sus juegos semánticos, y así

---

<sup>677</sup> Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*, (Madrid: Siruela, 1986) p.16

conducir al lector a través de analogías verbales entre *magna* y *magnes*, diciendo que la luz es la «*magnes*» o *fuerza magnética* que conecta con los cielos por medio de una cadena desconocida capaz de dar origen a la gran cantidad de prodigios como el *heliotropo* o el *telegrafo magnetico* que deben su naturaleza al *arte* pictórico-magnético<sup>678</sup>.

Analogamente, nuestra lectura reveló, al final de cuentas, que una lectura literal de la obra transparente la imagen de un padre Kircher como un católico prototípico del auge contrarreformista (al menos en sus palabras nominales). Esto quiere decir que su obra presenta una hipótesis gnoseológica en la cual los dígitos se presentan como signaturas desprovistas del capital diabólico tan frecuente en el Renacimiento, y sus cualidades mediadoras entre el mundo celestial y el bajo sublunar consiguen adaptarse a las necesidades asépticas del relato cristiano en la era posterior al Concilio de Trento. En este sentido, la *Arithmologia* hace patente la intención de reforzar los puentes entre el catolicismo con las nociones más trascendentales de la tradición clásica en una línea continuidad ininterrumpida con la tradición grecolatina, y que recuerda especialmente Boecio y a la Enéadas de Plotino.

El esquema expuesto en la obra se construye a partir de especulaciones pitagóricas capaces de reducir la complejidad de los fenómenos del mundo gracias a un principio unitario modelado por los números, sus ecuaciones y figuras geométricas análogas, los cuales son considerados símbolos que expresan la esencia de las cosas y la complejidad de sus relaciones. Sin embargo, a la hora de profundizar en los significados arcanos de números, Kircher demostró su faceta hermetizante advertida con mayor frecuencia por los historiadores, la cual quedó en evidencia cuando intenta explicar los contrasentidos de las abstrusas formulas de la Cábala y la magia de pitagórica del Renacimiento, de hecho, muy similar a la practicada por Cornelius Agripa o el abad Tritemius, aunque, al igual que ellos, tomando las precauciones necesarias para matizar sus aspectos más comprometedores.

Esta analogía no hace otra que que confirmar que el padre Kircher es un ejemplo innegable de la idiosincracia renacentista, lo que confirma lo que hemos estudiado en los capítulos iniciales. Esto señala un eclipse del oficialismo católico por la presencia de un poderoso núcleo combinatorio-cabalístico, y ha sido considerado a lo largo de las páginas anteriores como el indicador de una relación dubitativa con el orden y las clasificaciones instalado por Aristóteles, especialmente en lo que refiere a las especies y, especialmente, la separación del mundo animado de lo inanimado, y en general, a la hipótesis reguladora el mundo físico. En efecto, los capítulos de la *Arithmologia*

---

<sup>678</sup> En el capítulo de esta investigación: §1.3 La Magia activa: Telégrafo magnético y el Heliotropo

dedicados a la confirmación de la presencia de los rasgos aritmológicos en la morfología de las plantas y los animales se acerca a una exégesis de la naturaleza, es decir, una lectura que favorece la intuición estética, la clarividencia, o la anamnesis como modo de elaboración de la experiencia racional. Además, esta concepción eminentemente renacetista es un intento de responder a filósofos naturales como Mersenne y Gassendi, Roberval o Descartes, aunque, presentando un tratado que parece ignorar las diferencias entre los razonamientos fundamentados sobre principios matemáticos, y por otra, las especulaciones numerológicas de la mística neoplatónica. En resumen, podemos inferir que el propósito de la obra puede parecer es confuso y heterogéneo, aunque verosímil dentro de los límites epistemológicos presentados por reforma del saber basada en el *Ars luliana*, es decir, ejecutada con propósitos estrictamente pedagógicos o mnemotécnicos.

Todo lo anterior se presenta como una aparente *esquizofrenia* que describe, por una parte, un padre Kircher que conoce de las recónditas leyes que gobiernan el mundo, y por otra parte, un estratega que utilizó el aparato conceptual Rosacruz como fines propagandísticos. Ahora, vistos en la obligación de decantar por uno de estos dos perfiles, tenemos decir que la lectura atenta de la *Arithmologia* se inclina por la segunda instancia, es decir, un católico que redacta un tratado numerológico desde el punto de vista de la degeneración de una revelación original. En efecto, a pesar de estar constituido por materiales diversos, podemos concluir que la *Arithmologia* contribuye con el desarraigo del conjunto de entidades marginales y fugitivas inherentes al neoplatonismo que han sido custodiadas por los árabes, y así transfigurar los *daimones* al lenguaje formalizado de la aritmética pitagórica, o en su defecto, a través de nociones inherentes a la geometría euclidiana en una acepción platónica. Como podremos observar esta lectura será divergente del tópico hermético de Kircher, incluso a pesar de las estrechas conjugaciones «hermetismo» y «catolicismo» dentro del sistema religioso, lo cual nos lleva ubicar la obra de Kircher dentro de la tradición de la *aséptica católica* y no dentro de la corriente taumáturgico- renacentista con la cual es más frecuentemente asociado.

Esto queda confirmado cuando comparamos las asepciones técnicas de *Magia* expuestas en su *Ars Magna Lucis et Umbrae* que hemos visitado en los capítulos §1.2 y §1.3 donde se enseñaron a los lectores todos los principios físicos de los artefactos expuestos en su museo, lo cual se opone a la definición de *magia* que hemos citado de Tomasso Campanella, cuando señaló que magia no es aquello que ignora la plebe y el hombre común, y que debe ser patrimonio exclusivo de los

sacerdotes, y con esto, el verdadero mago es quién está en posesión de un conocimiento oculto para el común de los hombres.<sup>679</sup>

No obstante, es evidente que la *Arithmologia* es un tratado que tributa a la doctrina las armonías musicales y al sistema de correspondencias entre las partes del mundo, y entre el uno y el todo<sup>680</sup>, y especialmente en los capítulos finales de la obra, donde queda sellado el parentesco entre la magia de los números, las proporciones musicales y la magia natural, y por tanto, la correspondencia entre los dígitos y los símbolos y sus reflejos en el mundo sublunar. Esto expresa una recuperación del pitagorismo y en sus exposiciones del naturalismo vitalista resuenan las citas de autores como Girolamo Cardano o Della Porta, lo que se hace evidente cuando el padre Athanasius pretende llevar a cabo una síntesis de las doctrinas que ingresan en Europa de mano de los árabes a partir del siglo XII y su concepción del cosmos como un cuerpo llena del espíritu divino. En este sentido, esto relaciona los dígitos con la cosmovisión egipcia descrita por Athanasius, cuyas palabras explican lo misterios asociados a los jeroglíficos y como de ellos «fueron extraídos de todas las clases de cosas en el mundo; sus virtudes y eficacia procedían de su conexión admirable y oculta con las causas supramundanas»<sup>681</sup>. Así, la escritura jeroglífica se aleja de las engañosas de Tifón, sino que son los verdaderos pentáculos, amuletos, y, en fin, instrumentos «poderosos para obtener todas las cosas buenas de una vida deleitosa»<sup>682</sup>. Todo lo anterior también quedó demostrado por los paralelismos de la *Aritmología* con la nomenclatura numerológica descrita en el Sueño de Escipión, la cual es ampliada y explicada por inspiración pedagógica de un Macrobio, y finalmente, purificada por el cedazo de la jerarquía del San Dionio Areopagita.

No olvidemos que ciertos capítulos de la obra son exégeticos, lo cual quiere decir que nuestro Kircher acomete un desarrollo aquellas verdades pronunciadas a través de enigmas, que han permanecido en estado de latencia, o que no han alcanzado un estado de formulación acabado, y por lo tanto, deben ser desplegadas por medio de un argumento que la exponga, la explique, y la haga

---

<sup>679</sup> En nuestra tesis en la p. 221, capítulo § 5.3.2 *Una diferencia con sympathēia en el pensamiento medieval*

<sup>680</sup> Esto corresponde con el capítulo de esta investigación § 3.2 *Antecedentes alejandrinos y neoplatonismo presentes en la Arithmologia*.

<sup>681</sup> Ignacio Gomez de Liano, *Athanasius Kircher (1602-1680), Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*. (Madrid: Siruela, 1986), p.216. Es curioso que g de Liaño escoja la palabra talismán para definir el cosmos de Kircher, justamente al explicar un tratado de el que habla de las cadenas, pero que no hay nada ni mágico ni divino en la materia del mundo. Talismán es confección, pero confección hacia arriba, y no únicamente contemplativa, sino que activa (Garin y Kristeller para definir el Renacimiento, es magia). Y sobre todo, que es un tratado de las relaciones a la manera de dela porta, pero aséptico.

<sup>682</sup> Estamos parafraseando la traducción de los versos traducidos por José Emilio Burucúa descritos en “*Escrituras y experiencia en la cultura jesuita barroca*,” en *La curiosidad infinita de Athanasius Kircher: una lectura a sus libros encontrados en la Biblioteca Nacional de Chile*, ed. Constanza Acuña, (Santiago: Editorial Ocholibros, 2012) p.45

manifiesta para los lectores<sup>683</sup>. Esto abre la posibilidad a Athanasius para transmitir al vulgo idénticas alegorías del neoplatonismo, pero, transfiguradas en sus obras a través de formulas aritméticas, ópticas y magnéticas, es decir, la nomenclatura utilizada para explicar el funcionamiento del cosmos en el siglo XVIII.

El efecto que estuvo desencadenó en el quehacer científico de Athanasius fue dar a entender que la naturaleza podría ceder su rígida estructura del aristotelismo a una concepción animísta-orgánica abierta a la posibilidad de ser rearticulada mediante una procesos artificiales, lo cual tuvo como consecuencia más importante una identificación con la doxa propia del neoplatonismo y del gnosticismo de los primeros siglos de nuestra era<sup>684</sup>. Esto quiere que la reunión con lo divino y con sus productos tienen lugar más allá del perímetro que marca la racionalidad<sup>685</sup>, donde se ubican esos peculiares especímenes arrojados por la cultura y que tachamos de heterodoxos<sup>686</sup>, y una cuestión que obliga a buscar otra perspectiva al problema de la relación entre las zonas inciertas de la doxa

---

<sup>683</sup> Julieta Cardigni, “Apropiación y traducción en un texto tardoantiguo: Comentario al sueño de Escipión de Macrobio”, Buenos Aires: Circe, 12, 2008). Carnidi acota en las palabras iniciales del texto: «Plotino y el neoplatonismo buscaban el dogma en Platón y eran más fieles a la verdad que creían oculta en sus textos que al mismo filósofo; esto hacía válidas sus interpretaciones y lecturas, dado que lo que las legitimaba era justamente esta relación – a semejanza de la participación platónica– con la verdad última que rastreaban en sus predecesores (Eon 1970: 283). Comprender y comentar un escrito era posible en tanto su referencia, es decir, la verdad a la que remitía seguía siendo una, y la escritura, una de las formas de acercarse a ella; por lo tanto, y tal como lo expresa Ricoeur (1998: 100), leer y entender un texto consiste en ir de su significado hacia su referencia, de lo que dice a aquello de lo que habla». Por otra parte, Miguel Angel Granada señala del hermetismo: “En efecto, Hermes Trismegisto —fuente de la doctrina griega de la creación, desde Orfeo y Hesíodo al Timeo platónico; posterior cronológicamente a Moisés e inspirado en él según ha quedado dicho en otros lugares, pero presentado aquí como divinamente inspirado paralelamente a Moisés — ofrece una historia de la Creación no sólo concorde con la mosaica, sino más prolija y más clara, hasta el punto de poder considerarla como una ampliación filosófica del texto mosaico”. Miguel Ángel Granada. Daimon. Revista de Filosofía. 1994. pág. 29

<sup>684</sup> Concepto con el cual se analizan algunos los elementos componentes de las religiosidad en la Griega antigua. Para mayor profundidad sobre estos asuntos dirigimos al espectador al libro de E. R. Dodds titulado *Los griegos y lo irracional*. La información editorial puede ser encontrada en la bibliografía que acompaña este documento. NO, los datos tienen que aparecer aquí (como en la nota que sigue).

<sup>685</sup> La comunión mística del hombre con la divinidad es descrita por Dodds como algo que «se alcanza sólo por la eficacia de los *actos* inefables ejecutados del modo apropiado, actos que están más allá de toda comprensión, y por la potencia de símbolos inexpresables que sólo son comprendidos por los dioses». Más en: E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*. Editorial Alianza. España, Madrid, 2010. p.270

<sup>686</sup> Michel Foucault inicia su obra *Las palabras y las cosas* a partir de una fantasía elaborada por Jorge Luis Borges atribuida a John Wilkins: «Este texto de Borges me ha hecho reír durante mucho tiempo, no sin un malestar cierto y difícil de vencer. Quizá porque entre sus surcos nació la sospecha de que hay un desorden peor que el de lo incongruente y el acercamiento de lo que no se conviene; sería el desorden que hace centellear los fragmentos de un gran número de posibles órdenes en la dimensión, sin ley ni geometría, de lo heteróclito; y es necesario entender este término lo más cerca de su etimología: las cosas están ahí "acostadas", "puestas", "dispuestas" en sitios a tal punto diferentes que es imposible encontrarles un lugar de acogimiento, definir más allá de unas y de otras un lugar común. Las utopías consuelan: pues si no tienen un lugar real, se desarrollan en un espacio maravilloso y liso; despliegan ciudades de amplias avenidas, jardines bien dispuestos, comarcas fáciles, aun si su acceso es quimérico. Las heterotopías inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la "sintaxis" y no sólo la que construye las frases —aquella menos evidente que hace "mantenerse juntas" (unas al otro lado o frente de otras) a las palabras y a las cosas. Por ello, las utopías permiten las fábulas y los discursos: se encuentran en el filo recto del lenguaje, en la dimensión fundamental de la fábula; las heterotopías (como las que con tanta frecuencia se encuentran en Borges) secan el propósito, detienen las palabras en sí mismas, desafían, desde su raíz, toda posibilidad de gramática; desatan los mitos y envuelven en esterilidad el lirismo de las frases». Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p.3



kircheriana con el lenguaje galimático renacentista. Más específicamente, se demostró capcioso respecto de los preceptos filosóficos aristotélicos, especialmente con la dignidad del hombre y de la Tierra en el modelo cosmológico y la doctrina hilemórfica como una ciencia del alma y una clasificación de los seres.

Por nuestra parte, tenemos que subrayar que la línea programática del padre Kircher es divergente a la propuesta por Marsilio Ficino y la prole renacentista, cuyos esfuerzos estuvieron encaminados en reconstruir los puentes entre las corrientes esotéricas alejandrinas y una renovación espiritual global al rededor del catolicismo. Esta diferencia es gradual, pero suficiente para impedirnos ubicar con comodidad al padre Kircher dentro de la estirpe demonológica compuesta por Giordano Bruno, el abad Tritemius, o Juan Caramuel (a pesar, dicho se a de paso, de los indudables paralelismos en sus doctrinas). En este sentido, la lectura atenta de la *Arithmologia* nos ha permitido hacer visible que de todos los esquemas que hemos mencionado, es la *hierarakìa* de san Dionisio es la fuente que se impone con mayor presencia, abarcando una discriminación los intermediarios de la naturaleza (ángeles, por una parte, y demonios por la otra), pero, expresada bajo la forma de un discernimiento que aparta por un lado la demonología aritmológica y por otro, el simbolismo matemático similar al empleado por Severino Boecio. Todo esto emanado del decreto platónico que señala la imposibilidad de tratar directamente con Dios, sino más bien, a través de los *daimones*, lo cual en nomenclatura kircheriana comprende a los dígitos, sus ecuaciones y sus representaciones geométricas, pero también su telegrafo magnético, el heliotropo y todo artefacto de deba su acción a los principios omnipresentes de la doctrina del *Anima mundi*<sup>687</sup>.

Lo cierto es que el círculo trazado por la *Arithmologia* (y las otras obras que hemos podido revisar en los capítulos de esta investigación) señalan un perímetro a veces incierto, accidentado e irregular, lo cual nos ha obligado a detenernos en diferentes puntos de esa circunferencia para tratarlos en profundidad, y a riesgo de perder de vista aquella circunferencia que une todos los asuntos desarrollados. Por estos motivos, y en vista de todo lo que hemos expuesto ofrecemos a continuación las siguientes conclusiones.

---

<sup>687</sup> Como hemos de dar respuesta a un problema local, dejamos fuera de estas conclusiones todas las cuestiones relacionadas a la teoría magnético-animista que hemos dado lugar en el desarrollo de esta investigación, pero, que ahora no conjugaremos.

## Primero

Hemos podido comprobar que la *Arithmologia* demuestra los rasgos de un producto de la era de la Contrareforma, lo cual imprime en algunas de sus obras el clima de agitación política y religiosa que se albergó en la mente de los hombres y plasmó su impronta. Esto quiere decir que en algunas ocasiones es trabajoso difícil encajar con comodidad ciertos enunciados en el paisaje que la obra pretende describir. Esto tenemos que conjugarlo con la erudición poliédrica y expansiva del padre Kircher, que finalmente ha llevado a sus lectores a sospechar la existencia de un acervo hermetista agazapada bajo una dermis aparentemente canónica<sup>688</sup>. Sin embargo, no sería equivocado suspender el hermetismo para considerar que el estilo oscuro y laberíntico es un distintivo de una amplia fracción de los autores de la época. Por todo lo anterior cabría la posibilidad de realizar un estudio de la *Arithmologia* a través de los prismáticos de la estética *barroca*, lo cual no refiere exclusivamente a sus cuestiones estilísticas, o la metodología de los recursos escogidos y la manera que expresa aquello que busca decirse, lo cual, en el fondo, alude tanto a un problema epistemológico como a un asunto formal. Desarrollemos estas ideas: la hipótesis que el barroco constituye una matriz cultural no es nuestra, sino que ha sido construida por una porción de investigadores que se han servido del rendimiento filosófico de ciertos aparatos conceptuales de la estética<sup>689</sup>. El adjetivo en cuestión constituye una *figura* que nos permitirán observar a través de una *unidad* los asuntos, los pasajes, las citas, y por último las aparentes contradicciones que la obra ofrece. Esto quiere decir que Athanasius dispone sus argumentos *polisémicos* a los ojos del lector, de manera que en algunas ocasiones es posible sostener teorías de diversa índole.

Esto sin embargo, puede tener una filiación con el campo de la estética, especialmente cuando apuntamos a que el padre Kircher heredaría las directrices sobre las que se despliega en el contexto de una Roma que pretende transfigurar en un *straordinario teatro del Mondo*, donde los innumerables artefactos arqueológicos que proyectan sobre el pasado una dimensión histórica

---

<sup>688</sup> En efecto, Gomez de Liaño describe a Kircher como uno de los escritores suscritos a esa corriente oculta que discurre en silencio dentro de ciertos círculos intelectuales.

<sup>689</sup> Nos referimos específicamente al escritor Severo Sarduy, quien incluye en su estética ciertos conceptos de la antropología filosófica de Merleau Ponty y Ernst Cassirer que son útiles para otorgar rendimiento conceptual a ciertas nociones propias de la historia del arte. En nuestro caso, el rótulo *Barroco* se desarrolla a nivel de figura provisional, ya que aquello que designa no son únicamente cuestiones estilísticas, sino, estructuras de pensamiento que poseen características comunes y pueden ser estudiadas dentro de límites históricos precisos. Cabe decir aquí que en lo sucesivo también encontraremos referencias a una teoría warburgiana de la imagen. Nosotros utilizaremos estas conceptos para ofrecer plataformas de continuidad entre las disciplinas históricas, antropológicas, filosóficas y estéticas.

global y esplendor de la *Città Eterna*<sup>690</sup>. Sus dimensiones imperiales asimilan los obeliscos y referencias a Isis, y prácticamente todo fragmento de la historia devocional humana que coopere con la empresa jesuítica de acuñar un imaginario sincrético con el cual acercar la revelación divina a la gentilidad<sup>691</sup>. Evidentemente, esto crea una tensión entre la suntuosas formas de expresión de Espíritu Santo en las obras de Kircher y el retornar a la austeridad proclamado por Ignacio de Loyola, pues el carácter alegórico que adquieren los elementos conceptuales de un espíritu barroco tal como se demuestra en sus libros, Athanasius «no consigue realmente pensar si no es por medio de imágenes»<sup>692</sup>, lo cual, como dijimos anteriormente, nos lleva a considerar la idea de que el papel que poseen los dígitos y sus operaciones estarían más bien en la lógica del pensamiento de Ramón Llull, y más específicamente, la concepción mnemotécnica del *Ars Combinatoria*<sup>693</sup>. Esto equivale a decir que los dígitos constituyen *imágenes mentales* a través de las cuales levanta el vuelo la imaginación kircheriana, en cuyo recorrido se encuentra relaciones convenientes con su doctrina (como las relaciones morfológicas o etimológicas) o relaciones reprobables (alteración de la naturaleza gracias a la manipulación de sus cualidades a través de sus correspondencias numerológicas). Sin embargo, lo anterior se traduce en una obra reúne bajo un arco conceptual un panorama heteróclito, constituido por argumentos a veces descuidados tanto en su orden como en su sentido, cuyo hilo conductor recorre un complejo de analogías dispuesta alrededor de una unidad impronunciable. Estas asociaciones tienen una importante presencia en la gnoseología expuesta por Kircher, pues su obra revela ciertas analogías con los ejercicios espirituales, y en ese sentido son vehículos literalmente imaginarios de exploración geológica y astronómica, que recuerdan las técnicas pneumático-advinatoria de Sinesio, o a la anamnesis platónica, gracias a las cuales es posible vislumbrar las verdades trascendentales a través de la meditación introspectiva<sup>694</sup>.

---

<sup>690</sup> La lectura de la obra de Kircher es, según Lo Sardo, equivalente al «esfuerzo por ampliar la influencia mundial de Roma» y además «una base esencial para la comprensión de su obra». Más en Eugenio Lo Sardo (ed.), *Athanasius Kircher: il museo del mondo*, (Roma: de Luca, 2001).

<sup>691</sup> Según Rudolf Wittkower el simbolismo cifrados en las formas estéticas por parte de la iglesia contrarreformista pone en evidencia el conocimiento de las propiedades las obras de arte, específicamente como herramientas de propaganda y de cohesión ideológica, además de constituir eficientes vehículos para la transmisión de los valores piadosos.

<sup>692</sup> Valerio Rivosecchi, *Esotismo in Roma Barocca. Studi sul Padre Kircher*, (Rome: Bulzoni, 1982), p.114

<sup>693</sup> Específicamente, a la descripción ofrecida por Frances Yates en sus *Ensayos reunidos*, y el *Arte de la Memomoria*.

<sup>694</sup> En este sentido, la noción de *ejercicio espiritual* que el padre Kircher practica es análoga a la definición utilizada por Pierre Hadot, quien propone que los ejercicios espirituales de la filosofía antigua constituyen una práctica de predisposición del espíritu a cierta clase de imágenes e ideas. Según la conceptualización de Hadot, el ejercicio de la filosofía antigua busca provocar una cierta clase de «estado de ánimo» en los lectores, lo que quiere decir moldear ciertas cualidades en el espíritu, antes que hacerle un receptor de contenidos teóricos. Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y la filosofía*, p. 9

Por todo lo anterior tenemos que considerar que la manera en la que el padre Kircher intentó levantar un *axis mundi* que ofrezca una garantía de autoridad en un momento histórico expansivo y heterogéneo fue, empero, es a través de la misma retórica manierista de la cultura barroca. En efecto, no podemos olvidar que aquella época vio la luz una profunda crisis de fe, y con ello, los ojos de los feligreses vieron nacer renovadas formas de administración de la verdad. Con ello hay que considerar el surgimiento de doctrinas que ofrecieron vías alternativas a la fe como medio para una idea de *verdad*, y conjuntamente, una poderosa discusión sobre la ubicación de ésta: oculta detrás de la apariencia de las cosas, o, por el contrario, experimentable como una realidad empírica, y por lo tanto, constatable en este mundo.

En todos los casos, la superación del aristotelismo desata una concepción de conocimiento de límites vagos e imprecisos, en ocasiones atada a antiguas concepciones; y en otras ocasiones tan volátil como la imaginación misma. No podemos olvidar, que pocos años después de la muerte de Athanasius aún tenían lugar en la mente de los hombres ciertas concepciones de fuerza portentosa invisible que otorgaron su estructura al cosmos<sup>695</sup>. Al contrario de lo que se podría pensar, las inconsistencias en no fueron exclusivas del clero, y en algunos casos, se vio reflejada en la astronomía de Cristiaan Huygens, lector contemporáneo del diálogo cosmológico del padre Kircher<sup>696</sup>, quien, desde el más hondo puritanismo, propuso en su *Cosmotheoros* que elucubrar sobre la forma de ser y de las costumbres de los habitantes de los demás planetas, del Sol y de las estrellas era posible, pues es un ejercicio que no contradecía las sagradas escrituras. Tampoco habrían blasfemado Giordano Bruno o el Cardenal de Cusa cuando describieron ejercicios similares, con lo cual tampoco deberíamos considerar arbitraria la nueva efigie de los cielos ofrecida por Copérnico, imagen en la cual los cielos están surcados por círculos perfectos, y todos reunidos concéntricamente en torno al corazón central del Cosmos, lo cual es, inequívocamente, una recuperación de las tradiciones espirituales asociadas al pitagorismo y en especial al neoplatonismo.

Por todos estos motivos (y los que revisaremos en las próximas páginas) debemos poner el foco de nuestra atención en la relación de nuestro jesuita con el contexto cultural de la época, y especialmente en relación con su especial una visión panreligiosa, y en este sentido, capaz de traducir el heterogéneo repertorio de figuras y tropos en un relato que busca armonizar el hombre,

---

<sup>695</sup> La superación de éter como sustentos de las esferas planetarias permitió el desarrollo de nociones aún espirituales como la formulación conceptual del magnetismo terrestre en Newton, o la fuerza motriz de los planeta bautizada *anima motrix* por Johannes Kepler.

<sup>696</sup> Cuyo segundo capítulo de su *Cosmotheoros* abre con una serie de comentarios poco halagüeños para el tratado cosmológico de Athanasius, el *Iter Extaticum*, las cuales han sido reproducidas en el apartado § 2.4 La relación de Athanasius Kircher con la República de las Letras, específicamente en las páginas 53 en adelante.

sus conocimientos, el cosmos y lo trascendente. En este contexto, padre Athanasius es un soldado intelectual cuyas armas son una profunda erudición en la cultura clásica, del neoplatonismo hermetizante, de la tradición filosófica desarrolladas en las universidades italianas y en especial en Padua, las cuales podríamos decir que observan el mundo desde una dimensión panpsiquista.

Pero esto, simultáneamente, nos retrotrae a una de las cuestiones capitales de nuestra investigación, puesto que, en su sentido filosófico, la *Arithmologia* debería exponer con nitidez meridiana sus argumentos en contra de las interpretaciones disidentes de la doctrina peripatética, y, por otra parte, rescatar aquellos vestigios de verdad diluidos en la tradición árabe. Este asunto tiene una importancia crucial, pues ahí donde entran en juego los fundamentos de la filosofía natural de Athanasius Kircher, lo cual, incurre en lagunas doctrinales podrían despertar la sospecha de las intenciones detrás de la *Aritmología*.

## Segundo

Nuestra lectura de la obra estuvo restringida por ciertas cuestiones relativas a las propiedades mágicas de los números y a los talismanes, la cual fue desplegada sobre cimientos platónicos, específicamente las nociones timeanas, las cuales explican las cualidades *morfogenerativas* que los números poseen en la escala descendente de la escatología del cosmos platónico. Esto equivale a decir que nuestra lectura de la *Arirmologia* puso su foco sobre el papel mediador que tienen los números y figuras elementales en el proceso de transmisión al mundo sublunar de las cualidades modelo para toda la creación, todo bajo la óptica del *programa de la restauración de la pureza original*<sup>697</sup>, lo cual nos ha obligado revisar también aquello que alimentó la filiación hermética de nuestro jesuita. Así, el estudio de la *Arithmologia* no ha permitido contrastar los motivos que llevaron a advertir a los historiadores una proximidad entre la doctrina de nuestro jesuita y las concepciones herméticas, con sus tintes astrales y esotéricos presentes en ciertas ideas del humanismo del Renacimiento<sup>698</sup>.

Hemos podido comprobar también que las galimatías ejercen un poderoso magnetismo sobre Athanasius, y por eso la *Arithmologia* dedica una gran parte de su cuerpo al análisis de la iconolatría ritualista presente en toda clase de collares, amuletos y medallas. Sin embargo, nosotros hemos prescindido del examen iconológico para no derivar nuestra investigación por derroteros divergentes de nuestro itinerario, y así concentrarnos en los principios escatológicos que permiten la atribución una potencia mágica atribuido a estos artesanías. En efecto, el eje de nuestra investigación pudo comprobar que los juicios que Athanasius pronunció en contra de la pneumatología estoica y de la doctrina de la continuidad cósmica, y dio testimonio de esta degeneración, lo que se desplegó como un programa de inoculación de la iconolatría morisca. Esto quiere decir, en otras palabras, que la empresa iconoclasta de Athanasius condenó la relación entre estas imágenes y las potencias astrales, lo cual pudo revelar la manera específica en la cual la *Arihtmologia* está recorrida por esa *línea de mercurio*, es decir, la manera específica en que la obra trata esa línea que se proyecta desde el pitagorismo y el antiguo Egipto hasta los tratado de magia aritmética publicados en período comprendido entre el s. XII y el s. XVII.

---

<sup>697</sup> Que según nuestra bibliografía, inicia con Ficino y se proyecta sobre una imprtante fracción del cristianismo

<sup>698</sup> Ignacio Gomez de Liaño habla de una corriente oculta en el Renacimiento para hablar de esto. Pero, según nuestras fuentes, no hay nada de culto en el misticismo renacentista, sino que la bibliografía y la editorial de le época confirman que cuestiones como la alquimia o la astrología gozaron de una extendida popularidad entre las esferas intelectuales de la época.

Así, la representación de la continuidad espiritual del neoplatonismo renacentista se reflejó como un retorno al pasado en búsqueda de la pureza euclidiana de las formas elementales, y con esto, la resucitación de un alfabeto de figuras simbólicas que es, el fondo, una depuración del nutrido alfabeto de grafismos de los gentiles. En efecto, la doctrina descrita por la *Aritmología* señala cómo la escritura mágica de los musulmanes constituye una degeneración de la mística prístina, y habría sembrado en el imaginario del hombre una multitud de fantasmas inaceptables para el contrarreformismo del padre Athanasius. En este sentido, la adhesión a los principios de la *Prisca Theologia*, es decir, la continuidad de una pureza originaria es análoga al modo empleado en las cosmografías de Andrea Celarius, quien reconstruyó los cosmografías y los universos del Renacimiento, pero, es ta vez, extrayendo de sus esquemas las referencias arcanas para recrearles a través de cuerpos sólidos astronómicos<sup>699</sup>. De esta manera, el universo contiene las imágenes de herencia platónica y pitagórica, pero recreados *cartesianamente*, es decir, como hitos topográficos desprovistos de las virtudes intermediarias entre la esfera estelar y el mundo sublunar.

Además, el contenido sapiencial tiene una tratamiento *antropológico*: es reducido a material etnográfico, con la finalidad de neutralizar el componente religioso de las efigies a través de una arenga iconoclasta selectiva, considerado toda imagen como un tributo a fuerzas vanas y avatar de la estulticia de los hombres. Por estos motivos podemos decir que la labor de Kircher opera en un estrato simbólico, puesto que altera el estatuto iconológico de las imágenes. La depuración del simbolismo salomónico se realiza a gracias a un proceso de *pseudomorfosis*<sup>700</sup>, es decir, una adopción de formas pertenecientes a una tradición o registro ajeno, lo que quiere decir que que el padre Kircher actualizó a una nomenclatura aceptada por la corriente contrarreformista toda la doctrina de las imágenes Ficino, las concepciones del cardenal de Cusa, y el imaginario platónico, creando un repertorio de imágenes con las cuales recrea el universo de radiaciones que recorren el trayecto comprendido entre la mónada hasta la materia del mundo sin que los intermediarios interfieran con sus cualidades locales.

A lo anterior hay que sumar otro punto que puede ser pronunciado en favor del puritanismo de Kircher, pues, al contrario de los autores como Della Porta, Cardano o Agripa, nuestro jesuita concibe un derrotero vertical que hace de los elementos sublunares receptores de las cualidades

---

<sup>699</sup> Ioan Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, (Barcelona: Siruela, 2007) p.279

<sup>700</sup> Este concepto lo hemos tomado del mitólogo Josep Campbell propuesto en su obra *Las extensiones interiores del espacio exterior*. Este concepto es un préstamo de la mineralogía, y insertado dentro de las ciencias sociales. En sus palabras, *Pseudomorfo* habla de «mineral que se presenta bajo la forma exterior de otro»; en el sentido de Spengler, una cultura que se expresa bajo la forma de una tradición que le es ajena: por ejemplo, la cultura árabe en los primeros siglos de la era cristiana, bajo las formas impuestas por Roma.» La referencia completa puede ser consultada en la obra antes citada, específicamente en las páginas 195 a la 197.

supramundanas, y que ellos no tienen la posibilidad de transmitir estos dones. Esto quiere decir en pocas palabras que los elementos, las plantas, los animales y los hombres no están calificados para alterar a su antojo el flujo que baja desde la mónada supramundana, que es lo contrario del principio natural de la teoría taumaturgica, pues ella entiende que las todas y cada una de las entidades del cosmos son nexos que guardan parte del alma universal, y por estos motivos, existe una cadena a través de la cual se puede interactuar y afectar las distintas regiones del cosmos a través del conocimiento de estas correspondencias. Por consiguiente, tenemos concluir que nuestro Kircher extiende una gran brecha entre su doctrina aritmológica y el hermetismo renacentista, pues, el parámetro de la *vida orgánica que hace un animal del cosmos* no tiene cabida dentro de la *Arithmologia*, lo cual se confirma por la ausencia de referencias a la dignidad del hombre y de la Tierra, o del lugar que ocupan en la jerarquía ontológica en el cosmos.

Por estos motivos no podremos inscribir nuestra propuesta de lectura de la *Aritmologia* dentro como un intento de subrayar las facciones herméticas del perfil de nuestro jesuita (innegables a esta altura, claro está), pero en nuestra opinión, absolutamente silencioso en lo que respecta a las nociones asociadas a la doctrina de la pneumatología estoica. Más concretamente, las constelaciones, los cuerpos planetarios, el hombre, el reino de los vegetales y los minerales son todas entidades a través de las cuales fluye la gracia divina, pero de una manera transparente, desprovistos de la capacidad de alterar la actividad de ese espíritu. La jerarquía del cosmos, sus peldaños son estériles, y sin lugar para el alma del mundo, o del sedimento encargado de transportar los estímulos de un cuerpo o estrato a otro. En este sentido, la concepción cósmico-magnética que leímos en Kircher adquiere en la *Arithmologia* su expresión más parca, es decir, desprovista de corporalidad, o reducido a sus relaciones, proporciones, señaladas todas desde un óptica descriptiva, y si bien con algunas brillos de esoterismo, pero completamente ausente de la organicidad y sensualismo propio de un cosmos vivo. Ninguna de estas nociones expuestas en la *Arithmologia* pareciera permitir la doctrina de las correspondencias, o nociones como metempsicosis (o metensomatosis), ni señalar las cualidades espirituales inherentes al cuerpo de las cosas, ni a la relación entre cuerpo y alma. Por el contrario, se ubica a una prudente distancia de la teoría *cosmosomática*, y de la acción *erótico* y magia como una acción sobre el cuerpo y el espíritu de las cosas. En este sentido, Kircher sostiene la polarización angelical demoniaca del neoplatonismo, y dejaría entrever un mundo regido por leyes materiales, y en cierto sentido sin alma, análogo al universo silente que abrumó a Pascal, lo cual, dicho en otras palabras, señala que la *Arithmologia* es tributaria del *programa de esterilización de la materia*, misma materia aquella que Santo Tomás y Descartes habían declarado inerte.





### Tercero

El tratado numerológico de Kircher está regado de evasivas y pretextos que podrían ser comprendidos como cápsulas que dan una figura *heteróclita* al aspecto general de la obra, lo cual podría llevarnos a pensar que la obra ha sido escrita descuidadamente<sup>701</sup>, e incluso que algunas sentencias fueron incluidas en el texto para consumir una retórica persuasiva, o, por el contrario, que la inclusión de estos párrafos fue posterior a la escritura de la obra y obligada por el consejo editorial jesuita<sup>702</sup>. En cualquiera de los casos, lo cierto es que la voz que llama a la condena de la taumaturgia se levanta ocasionalmente en medio de las largas y detalladas peroratas sobre los sellos mágicos y la explicación del contenido sapiencial expresado por ellos. Debemos decir, desde un punto de vista exclusivamente retórico, que el tono general tiende a fallar como estrategia argumentativa, es decir, que sin importar la cantidad de veces que nuestro Kircher condene los grimorios, al final, recaerá en el lector de la obra la labor de acabar de integrar los pretextos en el programa conceptual ofrecido, y junto con esto, destilar el sentido general de los juicios expresados en medio de los dilatados repertorios teóricos. En este sentido, consideramos que no sería del todo heterodoxo proponer que la obra ha sido escrita yuxtaponiendo los aspectos de la sabiduría pitagórica musulmana con agregados de texto que reprueban los contenidos ofrecidos, lo cual ofrecería una panorama irregular y a veces aparentemente contradictorio. Sin embargo esto concuerda con el rasgo *estilístico* que lo han llevado a ser frecuentemente asociado con la estirpe hermética. En efecto, aquella *desprolijidad metodológica*<sup>703</sup> aflora en muchos lugares a lo largo el argumento podría interpretarse como una invitación buscar cuestiones encubiertas entre líneas la *Arithmologia*, lo cual reforzaría las sospechas de quienes afirman que el jesuita manifiesta una

---

<sup>701</sup> Gracias a la investigación de las lecturas secundarias hemos averiguado que el padre Kircher solía trabajar en muchas obras simultáneamente. De eso dan cuenta las fechas de los grabados incluidos en sus obras, muchos realizados años antes de la publicación final de su obra, lo cual podría explicar ciertas inconsistencias editoriales presentes en sus libros.

<sup>702</sup> Lynn Thorndike, quien reconoce en los jesuitas del siglo XVII fueron presa de un gusto por lo maravilloso y lo sobrenatural, lo cual es interpretado como un plan preconcebido de la orden para agradar al público culto y a los cortesanos. Por su parte, Solís Santos es más severo cuando dice que el ala científica jesuítica pretendió «desarraigar la visión científica del mundo», y por el contrario, Paolo Rossi advierte el eclecticismo místico científico que a nuestros ojos puede parecer curioso, fue, empero, un fenómeno propio de la era barroca y de la constitución epistemológica de saber de la época. Las fuentes de estas ideas son: Lynn Thorndike, *A history of magic and experimental science*, (New York: Columbia University Press, 1923), Carlos Solís Santos, “*Erudición, magia y espectáculo: el juicio de la República de las Letras sobre Athanasius Kircher*,” (Madrid: Éndoxa 19, 2005), y por último Paolo Rossi, *El nacimiento de la ciencia moderna*. (Barcelona, Crítica, 1998), específicamente en la página 165.

<sup>703</sup> Con todo lo anterior, Alfredo Aracil postula que Athanasius Kircher fue un autor licencioso que escribió una obra con doblez, y que el «conjunto de sus estudios y la manera de exponer sus conocimientos son, sin embargo, mucho más desordenados que lo que hemos tenido ocasión de ver en Fludd o Caramuel». Alfredo Aracil, *Juego y Artificio*, (Madrid: Cátedra, 1998) p.131

evidente inclinación por aquellas materias pertenecientes al mundo místico<sup>704</sup>, y, por otra parte, que la *originalidad* sintética de sus teorías fue señalada por sus camaradas jesuitas y tildado de audaz y soberbio, a lo que hay que sumar su gusto por la teatralidad no constituyen parte de la humildad y transparencia que debió practicar un soldado de Loyola<sup>705</sup>. Cabe subrayar aquí que la peculiaridad de este prototipo retórico fue anticipada por el traductor de la versión castellana de nuestra *Arithmologia*, y por eso debidamente considerada en nuestro análisis de la obra. Pero, en todos los casos, no cabe la duda de que el simbolismo propuesto por Kircher como alternativa a la hierática indica la predominancia católica por encima de las otras esferas religiosas, aunque sean todas estas sean producto del desarrollo de algunas nociones de corte platónico, y, sobre todo, a pesar de todas las dudas que el lector pueda albergar una primera la lectura de la *Arithmologia*.

Consideramos que éste es un problema capital, pues, como lo hemos señalado, las ambigüedades descritas señalan la filiación hermética de la obra con el programa retórico por la línea mercurial. Esto quiere decir que la *Arithmologia* posee una constitución diversa, y en ella conviven todas los principios doctrinales que han despertado suspicacias sobre la verdadera intención subyacente bajo el rótulo que da nombre a la obra. Esto no admite discusión: Kircher es un autor cuya doxa *geberista* lo ubica en la *vena de mercurio*, pero, con la diferencia que nuestro jesuita pretendería uniformar los portentos de la naturaleza a través de las nomenclatura permitida por el catolicismo, es decir, a través de una destilación de las corrientes diluidas dentro del cristianismo y de las formulas alejandrinas próximas al paganismo. Ahora bien, esto abre otra vía en la cual observamos una insinuación a la editorial esotérica tan en boga en la época, lo que significa que nuestro Kircher adquirió sus conocimientos imaginando la misma *heliopolis* que inspiró la nigromancia de sus adversarios, lo que podría indicar que Athanasius habría utilizado las claves místicas transfiguradas por la mística católica para ampliar el espectro de posible lectores en Europa<sup>706</sup>. Lo cierto es que la doxología geberista propone un desafío para nuestro actual sistema de categorías históricas y filosóficas, recorriendo las regiones donde *el sendero directo de lucidez apolínea se convierte inevitablemente en un laberinto hermético*<sup>707</sup>, dando a luz a obras enseñan sus contenidos que sólo pueden ser aprehendido manera indirecta, cual ejercitando de mirada oblicua, avanzando

---

<sup>704</sup> En el nuestra investigación preliminar sobre la figura histórica y científica del padre Kircher hemos dedicado algunos apuntes a revisar algunas sospechas de coqueteos con el ocultismo, con la alquimia paracelsiana y la magia natural de autores como Robert Fludd.

<sup>705</sup> Paula Findlen (ed), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything* (New York: Routledge, 2004)

<sup>706</sup> Paolo Rossi, *El nacimiento de la ciencia moderna*. (Barcelona, Crítica, 1998), específicamente en la página p. 165

<sup>707</sup> Patric Harpur, *El fuego secreto de los filósofos*, (Girona: Atalanta, 2010)

en algunas ocasiones por lógica y en otras ocasiones por analogía. Cada asunto se vincula con el siguiente menos por un razonamiento lineal que por lo que los antiguos llamaban *correspondencia y simpatía*, lo cual tiene el consabido efecto de nublar los motivos de las obras. Esto permite inscribir el nombre de Athanasius Kircher en proximidad con el abad Tritemius, Juan Caramuel, Cornelius Agrippa y Giovanni Battista Della Porta, todos hombres de profunda piedad y famosos escritores de ocultismo, a la vez que sus principales detractores<sup>708</sup>. Esto se ve reforzado por la demarcación sociológica impuesta por Ignacio Gomez de Liaño la cual distingue a quienes hablan por imitación, el que lo hace por tropos, y, por último, a los verdaderos sabios quienes se aluden a las verdades trascendentales por medio de enigmas y alegorías. Esto ubicaría sin incertidumbres a nuestro Kircher en el último escalafón de aquellos hombres que se expresaron a través de enigmas.

Todo lo que hemos expuesto hasta ahora se confirma en las últimas páginas de la *Arithmologia* donde se cita la opinión de Giovanni Battista Della Porta, cuyas obras sobre las simpatías universales gatilló graves objeciones por parte de la censura de la época. Della Porta, recordemos, debe su reputación a sus obras *Magicae naturalis* (1558) y *De humana physiognomonia* (1586)<sup>709</sup>, lo cual podría llamar la atención del lector familiarizado con el contexto más inmediato del padre Kircher. Esto obliga a revisar la manera en la cual las fuentes citadas por Kircher permiten trazar una línea ininterrumpida que comunica a san Ireneo o Dionisio Areopagita, con autores de la talla de Giovanni Battista Della Porta, Cornelius Agrippa<sup>710</sup> y Marin Mersenne. Es verdad que de manera general todos estos autores rechazaron las incongruencias de los cabalistas, pero, no podemos desconocer que autores como Della Porta y Agrippa emblemáticos de una *scientieae naturalis* que incurre en prácticas que van más allá de los límites custodiados por la iglesia católica.

Es cierto que Ireneo y más tarde Marin Mersenne convergieron en una ácida crítica en contra de todos quienes utilizaron metáforas y fórmulas religiosas que no hayan sido contempladas por la Biblia, lo cual es un signo innegable de un puritanismo que se opone a todas las ceremonias que tribute a divinidades distintas de la autorizada por el dogma. Pero, por el contrario, Della Porta y Agrippa son autores objetados por la ortodoxia, aunque, extrañamente, parecieran quedar libres de aquellos deslices en los comentarios de la *Arithmologia*, especialmente donde se enseña como «la

---

<sup>708</sup> Ioan Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, (Barcelona: Siruela, 2007)

<sup>709</sup> Obras publicadas en castellano bajo el título de *Fisiognomía, I y II*, por la Asociación Española de Neuropsiquiatría, Madrid 2007 y 2008 respectivamente.

<sup>710</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs :qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*; (Roma, 1665), p.227. La cita en cuestión es: «Hinc infantiam cum aduerteret Cornelius Agrippa, aliquid verisimilius constituendum duxit, dum Alphabetum suum onomatomaticum, verius onomanticum aliter disposait, estque quod sequitur». Por su parte, la versión castellana traduce lo siguiente: «Cornelio Agrippa advirtió esta incongruencia y propuso algo más verosímil al crear su alfabeto onomástico». Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986), p.218

misma naturaleza quiso hacemos partícipes de tan gran misterio a través de los clarísimos signos impresos en todas las cosas»<sup>711</sup>. Esta consigna que sirve de sustento para la relación entre la morfología de los vegetales y sus propiedades terapéuticas es el mismo principio de la conspiración espiritual que se explica en las obras sobre Magia natural de Cornelius Agripa y Fisionomía de Della Porta.

Esto abre las puertas a un problema planteado por referir positivamente a estos autores que, como ya dijimos, tuvieron que rendir explicaciones sobre el uso sobrenatural de su aritmética, y su relación con los rituales celebrados por los sacerdotes neoplatónicos, y en especial con algunas de sus operaciones matemáticas y su proximidad con la cohorte *daimones*. Por estos motivos es que inclusión del nombre de Cornelius Agripa dentro de esta obra recuerda las numerosas apologías dedicadas por Kircher al alfabeto angeológico del abad Tritemius (que brilla por su ausencia en la *Arithmologia*), y junto con él, la amistad de Athanasius con otros presbíteros con los cuales compartió una inclinación por cuestiones limítrofes, como por ejemplo el madrileño Juan Caramuel, con quién nuestro jesuita construyó una férrea camaradería epistolar, junto con numerosas recomendaciones a modular sus palabras para evitar roces con el resto del clero<sup>712</sup>.

Lo anterior vuelve a poner de frente la posibilidad de interrogar a Kircher como un conocedor inadvertido de las llaves que abren las puertas a la colaboración de las fuerzas naturales, con la de los genios planetarios y las potencias demoniacas. Esta discriminación es consecuente con la indagación de Jocelyn Godwin, Carlos Solís Santos o Paula Findlen<sup>713</sup>, quienes no dudan en ubicar a Athanasius Kircher en el colofón del linaje de mercurio, y como tal, atrapado en las concepciones neoplatónicas. Pero pesar de todo, debemos tener en cuenta que la *Arithmologia* cita a estos magos musulmanes por estar persuadidos que todos los elementos y de las cosas están ligadas por relaciones que están *más allá de los límites de la naturaleza*<sup>714</sup> y en especial aquella simbología salomónica «tiene relación con los divinos misterios y los sacramentos»<sup>715</sup>, lo que quiere decir, en fin, una tergiversación de los misterios del fe. Este aspecto ubica al padre Kircher en una posición inequívoca respecto del ejercicio de la aritméticas entendida como una forma legítima de

---

<sup>711</sup> Athanasius Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs :qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*,(Roma, 1665), p.245. La cita en cuestión es «*atque adel vel ipsa natura per manifestissima rebus omnibus impressa signacula, tanti nos misterios participes esse voluerit*».

<sup>712</sup> Ramón Ceñal, “*Juan Caramuel. su epistolario con Atanasio Kircher, S.J.*” (Madrid: Revista de Filosofía del Instituto Luis Vives 44, 1953)

<sup>713</sup> Carlos Solís Santos, “*Erudición, magia y espectáculo: el juicio de la República de las Letras sobre Athanasius Kircher*,” (Madrid: Éndoxa 19, 2005)

<sup>714</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.217

<sup>715</sup> Athanasius Kircher, *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*, (Madrid: Breogan, 1986) p.217

contemplación de los misterios de la creación divina, y, por otra parte, como medio de investigación empírico de la naturaleza y una superación de las apariencias para acceder a un trasfondo ulterior donde se encuentra la verdad de las cosas. En este sentido, el ministerio del jesuita tiene un despliegue histórico, pues este saber originario revelado a los hombres ha sido pervertido con el paso de las eras, lo que quiere decir que la revelación numerológica ha perdido su sentido originario y posteriormente pervertida por un simbolismo pagano. En este sentido, la doctrina de *Prisca theologia* considera que la revelación ofrecida a las naciones gentiles es recogida por ellos gracias al empleo de sus facultades racionales, preservándola del olvido, y así, permite ser recogida nuevamente para por la labor misionera, es decir, a través de una adquisición, una traducción, y un despojo del contenido gnóstico asociado a los números. Junto con esto, debemos considerar a nuestro jesuita como un intelectual que está en contacto con el desarrollo de las nociones propias de la *modernidad*, y que sus contribuciones directas o indirectas al desarrollo del empirismo se habrían desarrollado gracias a la renovación de nuevas concepciones de la física y de la matemática que suceden al agotamiento de la física aristotélica. Esto podría interpretarse como un intento por publicar el saber aritmético bajo el alero de la revelación original, lo cual haría efectiva la reunión de la ciencia del escrutinio de los cielos con la verdad de la providencia. Con esto, nuestro Kircher habría hecho posible que la matemática, aún en su acepción más cartesiana, es un sinónimo de una contemplación de la presencia divina en todos los estratos del cosmos.

Por todo lo expresado anteriormente podemos sostener que la *Arithmologia* posee un carácter plenamente místico, es, propiamente, un *libro de religión*, cuyo lenguaje está constituido por las fórmulas aritméticas y geométricas, y obedeciendo a esto, su proporción y su simpleza de su amoblado deben ser vehículos que conduzcan a la meditación de la Unidad, y su problema específico trata la adquisición del sistema digital musulmán por Europa en el siglo XII es visto a los ojos del padre Kircher como una verdadera cruzada intelectual, lo que quiere decir, restituir a la aritmética como una disciplina al servicio de la piedad católica. Consecuentemente, la *Arithmologia* es una obra que dispensa fórmulas que permitan la contemplación de lo supremo, aunque, no nos atreveríamos a señalar que el sistema de símbolos propuestos por Kircher se ubica a una prudente distancia de la doctrina de la continuidad espiritual tal como la comprendió el gnosticismo y como la practicaron los musulmanes y los magos del Renacimiento. En este sentido, la depuración apunta al contenido ideológico se lleva a cabo a través de una restitución aséptica del valor originario y limpieza de la simbología tradicionalmente asociadas a ella. En efecto, el sistema de nociones desarrollado a lo largo de la *Arithmologia* se despliega en el espacio puro y transparente de las

abstracciones geométricas análogas al *Decachordon Naturae sive Organo decaulum*<sup>716</sup> (el órgano musical cósmico que ejecuta la mente magna), o la figura vitrubiana que ilustra las correspondencias del hombre y sus entre sus órganos, los signos del zodiaco, sus enfermedades y antídotos, cuyo lema reza «*ut superius ita et inferius*».

Por estos motivos podríamos decir con toda propiedad que éste es un tratado *mágico*, es decir, una operación a través de instrumentos iconomórficos que se incorporan en el aparato fantástico de los lectores de la *Arithmologia*<sup>717</sup>, y cuya finalidad radica en transmutar los símbolos que constituyen las nociones gnoseológicas de sus lectores. Incluso si este ejercicio es deudor de la estructura trinitaria (es decir, de fórmulas originales capaces de sintetizar la sabiduría pitagórica y la religión cristinana), y, posteriormente, susceptibles de ser aceptadas por la sensibilidad materialista y por el por el mecanicismo cartesiano.

---

<sup>716</sup> En esta investigación señalado en el capítulo: § 3.2 Antecedentes alejandrinos y neoplatonismo presentes en la *Arithmologia*.

<sup>717</sup> Ioan Culianu distingue principalmente dos clases de magia operativa agrupadas dentro de la categoría general de *magia pneumática*, y que son especialmente útiles para el desarrollo de la investigación. Éstas son: la *magia extrasubjetiva*, que es dirigida por el taumaturgo al alma de los objetos (piedras, metales, símbolos, grabados, etc) y se se conoce tradicionalmente bajo el rótulo de *magia*. Sin embargo, para Culianu existen otras clases de magia, como la *magia intersubjetiva*, que corresponde con lo que conocemos como psicología. Esta asociación se explica gracias a que esta última clase de magia (intersubjetiva) se transmite de un sujeto a otro, y su medio de acción son las palabras, y las figuras verbales. En efecto, pues a través de la palabra (o de la terapia, la liturgia, el discurso político, etc) es posible modificar a voluntad el aparato fantástico o la psique de los hombres. Para mayor profundidad remitimos al lector a los capítulos V y VI de la obra *Eros y magia en el Renacimiento*, (Barcelona: Siruela, 2007)

## Cuarto

Con todo lo anterior, deberíamos admitir en que nuestro jesuita exhibe otro rasgo propio de la tradición humanista y hermética del Renacimiento representada aquí como la concepción de una naturaleza que puede ser imitada y comprendida mediante procedimientos técnicos<sup>718</sup>. Este aspecto instrumental compete a nuestro jesuita como matemático, pero también como un constructor de aparejos mecánicos y relojes. Como hemos podido leer anteriormente en Kircher está presente el deseo de simular la manifestación de las causas ocultas de las cosas, y lo cual le concedió fama de *dittelante*. Como sabemos, gran parte de su filosofía natural se entiende como la manifestación de los principios ocultos, y, más específicamente, como algunos objetos naturales y prodigios técnicos que constituyen avatares donde sale a la luz el ser profundo de las cosas.

Por estos motivos nos sentimos más cómodos al calificar este carácter bajo una acepción tardorenacentista de la doctrina neoplatónica. Para Kircher la experiencia de lo trascendental se realiza en la materia, ya sea esta simbolismo de la teogonía egipcia, las armonías musicales órficas, o, por el contrario, la fenomenología y los efectos de la luz de su linterna mágica y su heliotropo. Esta cuestión nos lleva a pensar de esta manera sus misterios numéricos: los dígitos son huellas que indican la presencia de una fuerza o espíritu universal que ha adquirido diferentes fisionomías para manifestar su verdad a los hombres. En este caso particular, lo que hemos indagado no es si existe una equivalencia con los *daimones* de la cultura griega, o con las imágenes del culto planetario de los egipcios o de los musulmanes, o, en último caso, el *naturalismo aritmético* jesuítico. Estas entidades difieren unas de otras en grados crecientes de abstracción, pero en cada caso constituyen verdaderos *talismanes* o imágenes agentes<sup>719</sup> que provocan el anclaje entre razón y fe. Por estos motivos, aquello que debemos tener presente es que estos símbolos son vectores que comunican las formas abstractas de la racionalidad suprema con la racionalidad del hombre. Esto no es otra cosa que una confirmación de que el objeto primordial de esta obra es la alteración de valor simbólico de la aritmética. En efecto, pues siendo un heredero de la escatología renacentista, Kircher quiso

---

<sup>718</sup> Esta concepción es expuesta por Mircea Eliade en su obra *Herreros y Alquimistas*, escrito de la cual profundizaremos algunas cuestiones en la parte donde desarrollaremos algunas cuestiones teóricas respecto de la magia y del alma del mundo.

<sup>719</sup> Corrado Bologna, *El teatro de la mente. De Giulio Camilo a Aby Warburg*, p.20. Según Bologna, la renovación espiritual se efectúa a través de una articulación de imágenes (o *Arte de la memoria*) que tiene diversas encarnaciones. En Ficino se lleva a cabo gracias a *talismanes interiores*. En la misma obra, pero en la página 92, Bologna se refiere a ciertas «imágenes agentes de la tradición magico-platónica» en la que destacan Bruno y los ejercicios de los cinco sentidos de San Ignacio. También es un concepto mencionado por G. de Liaño en *El círculo de la sabiduría*, p.491, obra donde utiliza el concepto de talismán para indicar la cualidad vectorial de las imágenes, de los prodigios y de las ideas generales del padre Kircher.



transmutar el alfabeto y el simbolismo del imaginario aritmético árabe, mas no su sentido trascendente.

Para ofrecer una explicación coherente a estos productos podemos citar la antropología filosófica de Ernst Cassirer, quien dedica algunas páginas a explicar como ciertas ideas arquetípicas del aparato cultural y social sobreviven al fin de una época y permanecen existiendo en la siguiente a costa de modificar algunas cuestiones superficiales, o bien, alterando el sistema de relaciones que se establece con el nuevo ecosistema histórico y social. Esto quedó demostrado acertadamente al hacer un estudio matemático del repertorio cultural musulmán y, simultáneamente, una objeción de la aritmética alejandrina como instrumento religioso. Por estos motivos debemos preguntarnos qué clase de cosmos construye la *Arithmologia*, pues, como filosofo natural, sus postulados han de reunirse en un corpus, y toca ahora pronunciarnos al respecto. Primero podemos constatar que Kircher nos confiere todas las herramientas teóricas para traducir el imaginario daimónico, y con ello restaurar el sentido originario de la simbología digital y descartar la literalidad de la fábulas espurias del paganismo. Sin embargo, para llevar a cabo esta labor el padre Athanasius ofrece un repertorio de símbolos sincrético que incluye símbolos católicos, figuras herméticas, pasajes pitagóricos, concepciones del neoplatonismo alejandrino, aunque, cabe decir, todo el material adaptado a las necesidades doctrinales impuestas por la contrarreforma. En este aspecto Kircher dió continuidad, en cierto sentido, a la labor iniciada por Marsilio Ficino, quien observó que los musulmanes y los astrólogos árabes comulgaron con el platonismo<sup>720</sup> y su ideogramas son señales con los cuales la mente se abrió a un mundo de fantasmas. Así, la hierática «pueden expresar, por aproximación, las realidades de orden inteligible que nuestro mundo sólo refleja como una copia lejana e imperfecta»<sup>721</sup>.

Por estos motivos, podemos decir que la doctrina de las correspondencias se presenta en la obra de Ficino, más no del todo en la del padre Athanasius. No podemos olvidar que algunas técnicas similares fueron utilizadas por sacerdotes alejandrinos para construir prodigios cuya finalidad fue acrecentar el prestigio místico del culto religioso a través de una escenificación de las fuerzas naturales, y así poner ante los ojos las recónditas manifestaciones del espíritu universal<sup>722</sup>. No obstante, son paradójicas las repetidas citas que la *Arithmologia* adeuda con San Ireneo, quien

---

<sup>720</sup> Marsilio Ficino, *Tres libros sobre la vida*. Asociación española de Neuropsiquiatría, Madrid: 2006

<sup>721</sup> Ioan Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*. Editorial Siruela. Barcelona, 2007, p 66- 67

<sup>722</sup> Estamos parafraseando a Alfredo Aracil cuando dice que los artilugios se utilizaron para «despertar en los ojos y en el ánimo de los espectadores el sentido de lo natural y, de hecho, muchas de estas máquinas fueron usadas para aumentar el prestigio místico de la celebración del culto.» Estos problemas los hemos tratado en la Parte III donde expusimos la recepción de la *Arithmologia* en los lectores de Kircher. Mas en la obra *Juego y Artificio*, (Madrid: Cátedra, 1998) p.183

consideró que la utilización de artificios técnicos en las liturgias mixtifican el verdadero sentido de la revelación. En este sentido, esto no hace sino comprobar que el conglomerado teórico-práctico conocido como *Magia natural* produciría una continuidad ininterrumpida entre la alquimia y la magia alejandrina, y con esto, confirmar las similitudes señaladas por autores como Titus Burckhardt, quien enseña que los primeros magos pretendían realizar a través de sus conjuros muchísimas obras que la ciencia moderna ha hecho posible. Todo esto quiere decir que el estatuto de la dignidad del hombre formulada por la doctrina microcósmica no se habrían disuelto una vez acabo el Renacimiento, sino más bien, sólo se ha manifestado una alteración de la física de las cualidades a una física de cantidades, lo que quiere decir, por otra parte, que el núcleo ubicado en el centro cordial (primeramente sostenido por los principios aristotélicos y utilizados por magos espirituales de la talla de Sinesio o Cornelius Argipa) se traslada al cerebro, adquiriendo un régimen conceptual eminentemente racional. Esto posee una importancia especial para nosotros, pues esta exposición pone de manifiesto una relación entre la noción de *manifestación* con la idea de *demonstración* en su acepción *experimental*. No podemos olvidar que sus *colegas* de la República de las Letras también dedican sus esfuerzos a recrear dentro de un laboratorio los efectos visibles que proporcionen explicaciones para sus incipientes teorías. Dicho de otra manera, tanto Kircher como sus contemporáneos trabajan en la construcción de aparejos que otorguen visibilidad a imágenes que sólo existen dentro de razonamientos. Dicho de esta manera, las efigies pneumoparlantes o el heliotropo ofrecen una forma espectacular de comprobación de la potestad generadora y la acción del Sol. Esto es un testimonio de que aquellos hombres sintieron la necesidad ver las evidencias para establecer una asociación entre el Sol, el león, el oro y el heliotropo, y cuya única garantía reside en la pertenencia a una misma serie solar; pero que es una relación que cambió cuando se alteró el marco de referencias del orden cultural, lo cual finalmente, renovó las relaciones entre las parte del mundo, lo cual marcó el ocaso de una era observante de los vínculos espirituales del mundo.

Todo lo anterior se hace visible cuando el padre Kircher se transformó en un artífice en la actualización de las nomenclaturas gracias a los aportes de las concepciones desarrolladas en sus estudios del magnetismo terrestre, al igual que Gilbert (su carácter tributario de la doctrina del Alma del mundo), o la concepción de *anima motrix* formulada por Kepler, e incluso capaz de oír sus ecos en la ley de gravitación de Newton<sup>723</sup>. Tampoco podremos marginar de esta influencia a Francis

---

<sup>723</sup> Patric Harpur, *El fuego secreto de los filósofos*, (Girona: Atalanta, 2010) p.199. estas ideas también pueden encontrarse en la obra de Thomas Kuhn titulada *La revolución copernicana*, (Barcelona: Ariel, 1996)

Bacon, un claro exponente de la vertiente operacional o «tecnológica» emanada de la *metafísica*, es decir, del conocimiento de las *formas* de las *naturalezas simples*<sup>724</sup>.

Por otra parte, la *divulgación científica* ofrece un magnífico escenario donde el padre Athanasius pretende demostrar con gala su ministerio católico, e interpretar las evidencias ofrecidas por el incipiente empirismo de la época al lenguaje propio del amplio repertorio conceptual que ofrece la mística y la religión en el siglo XVII. Con esto el padre Kircher tiene oportunidad de revestir de empirismo sus exploraciones de las correspondencias ocultas entre las partes del universo. Y respecto de esto, la *Arithmologia* puede ser entendida como una obra que pretende salvaguardar sus votos católicos ante la arremetida demoniaca popularizada en la época, y así oponer una vía puritana a través de conceptos heredados del luteranismo o el mecanicismo cartesiano tal como estuvo presente en las mentes de Marine Mersene, René Descartes, Robert Boyle, Evangelista Torricelli, etc. En efecto, éste es el marco en el cual Athanasius quiere inscribirse para evitar la brecha abierta entre los descubrimientos y los procedimientos del nuevo *método* con algunas de las doctrinas propias de la institución católica. Así, nuestro jesuita construye un elaborado ejercicio *Ars Combinatoria* que busca integrar a través de sus puntos coincidentes entre el empirismo<sup>725</sup> con los elementos propios de la doctrina católica escolástica y, finalmente, con la filosofía natural y la espiritualidad Renacentista.

Esta comunión podría comprenderse mediante la metáfora del *engarce*, operaciones de la orfebrería como se unen por medio una colección de piedras preciosas cuidadosamente recogidas tanto por sus particularidades singulares como de la belleza del conjunto que conforman, que incrustadas en las formas caprichosas de la joyería, conforman resplandecientes y variopintos conjuntos<sup>726</sup>. Así, la yuxtaposición recorre casi todas las expresiones simbólicas de la época, donde lo barroco impone su semblante, y nuestro jesuita no estuvo al margen de estas influencias, lo cual puede comprenderse como una praxis religiosa, donde la palabra religión, se ajusta con su etimología: *re ligatio*; que quiere restablecer el cordón umbilical originario mediante la cual el hombre establecía contacto directo con lo trascendente.

---

<sup>724</sup> Miguel Ángel Granada, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, (Barcelona: Herder, 2000) p.489

<sup>725</sup> Entendemos por empirismo en estas páginas la relación establecida entre teoría y praxis es la medicina, campo de investigación que había sido prohibido para los jesuitas. Sin embargo, como en muchas de sus obras y en la *Arithmologia*. Así, como otra forma de relación entre el microcosmos y el macrocosmos, nuestro Kircher se ocupó de los efectos terapéuticos de la música instrumental y sobre sus efectos e influencias en animales, plantas y cosas inanimadas. Así, como ya hemos visto, Kircher se explaya sobre las propiedades curativas de la música mundana, y sus efectos paliativos contra la picadura de tarántula, contra la peste, contra melancolía.

<sup>726</sup> Si bien esta mancomunidad se encuentra fuera de los reglamentos de la Orden, si serán observables en las publicaciones de los más notables de sus publicaciones, entre las cuales encontramos al padre Kircher, al cual le dedicaremos especial atención en esta investigación.

En este orden de cosas, podemos señalar una última forma más *materialista* de la noción de magnetismo que habíamos leído anteriormente en la *Arihtmologia*, es decir, señalar la forma particular de magnetismo es ofrecida al lector como una tensión entre la curiosidad humana y aquellos aspectos más singulares y recónditos del acontecer de la naturaleza. A lo largo de esta investigación hemos definido dentro de estos márgenes el concepto de magnetismo como otra forma de simpatía, cuyas peculiaridades y misterios condujo a los hombres ingenuos por el sendero quimérico y perverso del culto numerológico, lo cual da cuenta de una homogenización en el modo de comprender y tratar los diversos aspectos del saber en las obras de Athanasius Kircher, y demuestra sus esfuerzos en incorporar estos fantásticos sucesos de la naturaleza, ya sean provenientes desde era remotas salvadas como ficciones, o resguardadas en las páginas de la tradición antigua, o, por el contrario, provenientes de las nuevas experiencias de la ciencia experimental o de los misioneros; todas interpretadas, con mayor o menor éxito, al lenguaje sintético de la mística renacentista<sup>727</sup>, en el cual no había nada en el mundo físico se asemejaba tanto a las cualidades ocultas de la magia simpática y de la atracción a distancia así que hubo de pasar algún tiempo hasta que se trazó una frontera entre estos fenómenos de gravitación y magnetismo<sup>728</sup>.

A pesar de los múltiples usos prácticos del magnetismo, la obra descubre la forma en que Kircher lleva el magnetismo a una categoría epistemológica: «sus investigaciones sobre el magnetismo siguieron siendo un *centro de coordinación* de sus investigaciones naturales, ya que Kircher

---

<sup>727</sup> Es más: tenemos noticia de algunos historiadores de la ciencia y lectores modernos del padre Kircher entre los que podemos citar a Ingrid Rowland y Carlos Solís Santos que un rasgo propio de la ciencia jesuita es el ejercicio de neutralización del tenor empírico de ciertos discursos y prácticas para transformar estas experiencias en espectáculos para cortesanos.

<sup>728</sup> En los años del Padre Kircher, estas nociones aún podían inscribirse dentro de la doctrina del macrocosmos y el microcosmos, y con esto ofrecer una respuesta teórica global a los problemas sobre brújulas, la magnetita y los fenómenos de gravitación cósmica; y se disponía de la solución providencial en la concepción teológica del amor divino que se manifestaba en toda la creación bajo la forma de la atracción: física, psicológica, sexual y espiritual. En efecto, los hombres de esta época también se percataron que los grandes viajes de los descubridores hubieran sido imposibles sin la brújula magnética, pero las razones del funcionamiento de este instrumento habrían de seguir aún en el misterio. Sin embargo, el *Magnes* de Kircher mantiene el tono durante 776 páginas hasta su breve epílogo y, comparado con los severos tratados de Gilbert (*De Magnete*, 1600) o del jesuita Nicolaus Cabeo (*Philosophia Magnetica*, 1629), resulta exuberante y entretenido. A Kircher le interesa sobre todo el uso práctico del magnetismo para la navegación y el levantamiento de planos y para construir instrumentos científicos y otros artefactos como calendarios, relojes de sol, tablas astrológicas, astrolabios y numerosos artilugios completamente frívolos. En la parte más teórica de la obra extiende el principio magnético gravitacional a toda la naturaleza presentando teorías medievales sobre los animales sin sentido crítico junto a los últimos descubrimientos experimentales — Joscelyn Godwin. *Athanasius Kircher: A Renaissance man and the quest for lost knowledge*, (Londres, Thames and Hudson, 1979), pp 117. Dentro de sus efectos se cuentan la capacidad de restaurar las relaciones rotas entre cónyuges, y también incrementar la elegancia y el encanto en el discurso. Además puede curar edemas, sarna, quemaduras y el mal humor. En el caso de las heridas producidas en el campo de batalla, se puede exponer un ungüento al magnetismo y aplicarlo junto con tejido o sangre de la víctima sobre la propia arma que ha provocado la herida; es una fuerza mágica que actúa ignorando las distancias. Esta aplicación terapéutica del magnetismo es, según Glassie, de evidente inspiración parelsiana, quien había encontrado una cura para la gota al cortar la uña de la persona afectada e implantarla en el tronco de un árbol, cuestión de debería transferir la enfermedad del hombre a un ser jerárquicamente inferior.

consideró al imán como un jeroglífico de la naturaleza, como la clave para entender la comunicación invisible dada entre los distintos órganos del mundo»<sup>729</sup>. Es así como el espacio de la *comprobación empírica* y el laboratorio, los remanentes de la historia y sus inscripciones, las ciencias naturales y hasta la cosmología son parte de un todo común sin distancias y sin divisiones. Martha Baldwin considera a estos elementos como aquellos que le permiten ampliar sus estudios hasta abarcar «prácticamente todas las preguntas cruciales de la filosofía natural»<sup>730</sup> en la década de 1640 y 1650, y, con una conceptualización hermética que le permite comunicar las sabidurías pitagóricas, ciertas nociones del gnosticismo, el neoplatonismo renacentista y, como hemos dicho, las primeras experiencias de laboratorio acaecidas a lo largo del siglo XVII.

Este aspecto es decisivo: el magnetismo es una fuerza análoga a las influencias astrales, al conjuro demoniaco, a la intervención divina o cualquier otro tipo de fuerza invisible cuyas existencias sólo pueden asumirse. Es una fuerza aparentemente inmaterial con efectos constatables dentro del mundo material y capaz de ejercer sus efectos en todo el cosmos, como si fuera un espíritu omnipresente<sup>731</sup>. Pero, a pesar de las sincronías entre los distintos autores<sup>732</sup>, la noción de magnetismo expresada por Kircher en el *Ars Magnesia* (y en las obras que han confirmado el contexto general de nuestra lectura de la *Arithmologia*) no se alejan demasiado del principio aristotélico que señala que la atracción sólo puede provocarse entre dos entidades o sustancias compatibles.<sup>733</sup>

Las proyecciones de estas ideas expuestas nos conducen a la pregunta que recorre tácitamente todos los argumentos expuestos a lo largo de este texto y vuelve a interrogar sobre qué es lo que Kircher pretende demostrar con su actividad. Su obra escrita combina los preceptos teóricos con la descripción de experimentaciones científicas con los cuales demostrar los fundamentos últimos de

---

<sup>729</sup> Martha Baldwin, “*The Snakestone Experiments: An Early Modern Medical Debate*,” *Isis* 86, n°3 (1995)

<sup>730</sup> Martha Baldwin, “*The Snakestone Experiments: An Early Modern Medical Debate*,” *Isis* 86, n°3 (1995)

<sup>731</sup> John Glassie, *A man of misconception. The life of an eccentric in a age of changes* (Toronto: Penguin Group, 2012) p.59

<sup>732</sup> A este respecto se refiere Glassie citando los experimentos de William Gilbert, quien en *De Magnete, Magneticisque Corporibus, et de Magno Magnete Tellure; Physiologia noua, plurimis & argumentis, & experimentis demonstrata* (1600), donde había tenido oportunidad de desmentir ciertas propiedades taumaturgicas de los imanes. Sin embargo, el magnetismo conservó sus propiedades *espirituales*, pues su descripción del experimento de la *terrella* confirman la existencia de cierto espíritu astral y magnético, por el cual el Sol, “el mayor incitador de los procesos naturales”, transmite a la tierra una rotación constante para asegurar el acceso a toda ella de su energía vital. Esta idea se encuentra vigencia aún para Johannes Kepler, cuya noción del Sol como un núcleo magnético cuya acción podría explicar la elíptica de las circunvalaciones planetarias. También Galileo podría haber recibido las influencias de estas ideas para explicar la conservación del eje de rotación diaria y en la traslación anual terrestre.

<sup>733</sup> Pero, como hemos visto anteriormente, no únicamente la mitología una fuente de metáforas e imágenes transfiguradas de la trinidad, ni tampoco la demonología y la taumaturgia de un Jámblico, pues, como hemos podido ver, también los magnetos, el heliotropo, las cavernas intraterrenas, los viajes siderales encarnaciones del fluir por el mundo de la magnitud de Dios, ya sean prodigios naturales o visualizaciones mentales.

su matriz epistemológica. Esta operación en la cual la puesta en escena de las fuerzas naturales a través de aparejos técnicos se asemeja mucho a la definición que definió Alexandre Koyré<sup>734</sup> de la experimentación científica por aquellos años. Para Koyré, un experimento científico es la fabricación de un escenario que *haga visible* o *demuestre* la verdad que hay en una hipótesis. De ahí el rol protagónico otorgado a Galileo, quien es identificado por Koyré como uno de los precursores en la creación del prototipo de investigación empírica. Es por estos motivos que consideramos que Kircher comprendió la importancia de confirmar mediante la confección de descripciones verbales, ilustraciones y aparejos mecánicos de toda clase que hagan visible a los ojos la existencia de los principios naturales.

Esta constituye una manera más correcta para interpretar el heliotropo, cuya eficacia para manifestar una verdad natural fue descrita por Fabri de Peiresc. Como hemos podido leer, el portentoso accionar del heliotropo debe su acción a un imán oculto, el verdadero motor de su mecanismo. Sin embargo, la astucia del padre Kircher tiene a ofuscar pues es un aparato cuya función primaria es revelar con exactitud la hora; pero que detrás del proscenio de la eficiente funcionalidad cronológica se disimula la potestad mística del astro solar; y por último, se otorga una nueva apariencia a la antigua doctrina hermética de las simpatías. Por estos motivos mencionados, Kircher se acerca peligrosamente a naturaleza universal descrita por Robert Fludd.<sup>735</sup> Sin embargo, nos asalta una vez más el doble sentido: el «reloj botánico» es un elemento que podría confirmar la teorías simpáticas, pero también es algo que podría confirmar las hipótesis copernicana, y así rechazar el aristotelismo custodiado por la tradición jesuita<sup>736</sup>. Sin embargo, el abrazo teórico del padre Kircher alcanza a ciertas cuestiones expresadas por intelectuales como un Robert Fludd (primero en apartar la matemática pitagórica del las posibilidades descriptivas y sus aplicaciones

---

<sup>734</sup> Alexandre Koyre, *Estudios Galileanos*, (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina, 2005)

<sup>735</sup> John Glassie, *A man of misconception. The life of an eccentric in a age of changes* (Toronto: Penguin Group, 2012), p.74

<sup>736</sup> John Glassie, *A man of misconception. The life of an eccentric in a age of changes* (Toronto: Penguin Group, 2012) p.74

prácticas<sup>737</sup>), e incluso afines con sus pares de la República de las Letras y ciertas cuestiones propias del materialismo cartesiano. No podemos olvidar que en mayor o menor medida, el padre Kircher sostuvo comunicación epistolar que sostuvo con Kepler, Torricelli, Boyle, y Gassendi, y, comunicación indirecta con luminarias como un Descartes, Marin Mersenne o Cristiaan Huygens. Esto lo hemos estudiado gracias a Carlos Solís Santos quien señala que el quehacer experimental de Kircher no fue capaz de superar el marco de categorías renacentistas, cuya influencia concluye en una ingenuidad en el desarrollo las metodologías de experimentales y y sesgo a la hora de exponer los frutos de su investigaciones. Como es de esperar, esto tuvo más bien poco rendimiento, y que las teorías con que se explican ciertos fenómenos hayan sido desestimadas en la posteridad, principalmente, en fin, por el hecho de haber sido prácticamente imposible abandonar la filosofía simpática.

A fin de cuentas, habría que considerar los elementos contextuales que permitan definir su obra en relación a la labor que cumplen los Jesuitas y la relación la ciencia en aquel tiempo, y con esto comprender el rol del padre Kircher en relación con esa estado de desarrollo científico de la época, lo que obliga a considerar los vínculos que hay entre la Orden Jesuita y la práctica de la magia. Como hemos podido ver a través de algunos ejemplos, su *sciencia* es un producto que combina el saber heredado de las tradiciones herméticas, principalmente la alquimia (a la cual siempre condenó públicamente, sin embargo, dedica muchas páginas), y el animismo, amalgamado a la experimentación moderna, creando una imagen sintética *entre el mago y el técnico*. De esta manera, la construcción de máquinas e inventos pretenden hacer exposición de las maravillas naturales desligada de su semblante sobrenatural, lo cual quedó reflejado en su intención de «Deleitar al lector curioso con alguna de las rarezas, curiosidades, paradojas y prodigios que se esconden bajo la

---

<sup>737</sup> Citamos la la opinion de Frances Yates en extenso: «A pesar de todo, entre las diversas ramas de la Iglesia Católica Romana la más semejante a los rosacruces eran los jesuitas. Las influencias esotéricas renacentistas que fueron un aspecto del proceso de formación de la Compañía de Jesús no han sido, hasta ahora, estudiadas adecuadamente, pues esta orden con frecuencia recurría a ciertos elementos de la tradición hermética cuando se dirigía a los protestantes y a los miembros de otros grupos religiosos entre los que realizaba su labor misionera. La filosofía hermética y oculta de los jesuitas fue expuesta de manera impresionante por Atanasio Kircher, cuya vasta obra sobre pseudoegiptología, publicada en 1652, contiene numerosas citas, hechas con profunda reverencia, del supuesto sacerdote egipcio de la antigüedad Hermes Trismegisto. El libro de Kircher fue muy usado en las misiones, y es evidente que su autor trató de apoyarse en la tradición de Dee, porque en uno de sus volúmenes ilustra una versión “egipcia” de la *Monas*.

Los jesuitas y los “rosacruces”, mediante su común adhesión a la tradición hermética, fueron pues unos enemigos que debido a ciertas semejanzas entre ellos tenían una especie de relación de amor-odio. Ya hemos visto que durante el frenesí los jesuitas trataron de aprovechar el simbolismo rosacruz para sus propios fines, insinuando que ambas órdenes eran una sola y elaborando emblemas semejantes. Así pues, es posible confundir los problemas.

Además, los jesuitas cultivaban las ciencias y las artes con la mayor asiduidad. Sus enormes esfuerzos intelectuales tenían el objeto de satisfacer, dentro de la Iglesia, la sed de saber. ¿Fueron ellos los iniciadores de esto o trataban siempre de hacer ver, siguiendo la corriente, que eran capaces de hacer suyo todo lo que en cualquier nuevo movimiento tuviera algún valor, al mismo tiempo que eliminaban lo que no era de su gusto? Habría que comparar cuidadosamente las obras de Robert Fludd con las de Atanasio Kircher, para saber si los rosacruces emplearon los elementos de la tradición hermética de manera más favorable al desarrollo de la ciencia que los jesuitas. Quizá hubo más influencia cabalística en Fludd que en Kircher, y esto puede ser muy significativo». Más en la obra *El Iluminismo Rosacruz*, (Madrid: Siruela, 2008)

oscuridad de la Sombra y de la niebla de la Luz, extrayendo de estos fenómenos utilidades raras y prodigiosas para los hombres»<sup>738</sup>. Sin embargo, hay que considerar que sus libros se publican en el seno mismo de la arremetida contrarreformista, razón por la cual, podemos entender porqué algunos sectores más ortodoxos de la iglesia, contando la fraternidad ignaciana de la cual forma parte, no debió reportarle muchas simpatías de algunos de sus camaradas<sup>739</sup>. Finalmente, cabría preguntarse si la singularidad de la síntesis llevada a cabo por Athanasius son propias de una sapiencia característica del manierismo y de la cultura barroca<sup>740</sup>, o si estas obedecen a un dictamen impuesto<sup>741</sup> a la colectividad de científicos con que contaba la Orden Ignaciana. A esto, Paolo Rossi dice que «no tenemos la respuesta; sería necesario efectuar estudios especializados sobre el cultivo de la ciencia por parte de dicha Orden»<sup>742</sup>

---

<sup>738</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.338

<sup>739</sup> Paolo Rossi, *El nacimiento de la ciencia moderna* (Barcelona: Crítica, 1998) p.168

<sup>740</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.46

<sup>741</sup> Paolo Rossi, *El nacimiento de la ciencia moderna* (Barcelona: Crítica, 1998) p.165

<sup>742</sup> Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. (Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000) p.46





## Quinto

La *Arithmologia* ofrece explicaciones que tienden a palidecer en originalidad, pues reproduce los fundamentos de la continuidad espiritual practicados desde larga data por la alquimia y magia. Además, el padre Kircher no fue capaz de advertir que la teoría de las correspondencias constituye un entramado conceptual apropiado para explicar las relaciones entre ciertas nociones de la teología y escatología, pero que tienden a una digresión cuando se aplican a disciplinas como la botánica o la mineralogía. Desarrollemos esta idea: los teólogos han recurrido con mayor frecuencia a amplio espectro de figuras retóricas (principalmente la metáfora y la analogía) para expresar la relación entre los diferentes significados de ser, a lo cual sumamos la labor de los exégetas, quienes añadieron prolongados pasajes alegóricos con los que intentaron arrojar luz sobre las aporías y los misterios<sup>743</sup>. Gracias a esos tropos la exégesis fue capaz de penetrar en lo profundo de los arcanos y su extendida cultura en de la antigüedad, y demás revestir de sentido moral a las figuras y avatares descritos por Homero, Virgilio y a los gramáticos, a lo que añadiremos el oxígeno aportado por el neoplatonismo, y la observación del gran *libro de la naturaleza* a través de prisma teológico. Por otra parte, hay que destacar que la buena salud de la alegoría en la oratoria, en la poesía y en las artes producidas durante el barroco podrían ser, en realidad, una forma de escepticismo a la hora de describir los fenómenos naturales. Esto quiere decir que la naturaleza se expresa como un emblema, lo cual queda expresado en los *scientiae sermocinales*, cuya exhortación primordial está dirigida a considerar naturaleza como un modelo moral, el cual debe ser comprendido como parámetro mimético, gnoseológico y político.

Esto pone de relieve que el acervo alegórico del padre Kircher tiene como objetivo la recuperación de las almas infieles, antes que en el estudio del mundo natural, lo que quiere decir que su intención no es un procesamiento *desinteresado* de los factores obtenidos de la experiencia, sino, por el contrario, lo que lleva a cabo es una integración de estas experiencias en una construcción teórica apropiada que señale la supremacía del relato católico por sobre los restantes aparatos religiosos y culturales. Por estos motivos podemos decir que el juego analógico-metonímico expuesto por el naturalismo simpático incurre en numerosas arbitrariedades precisamente porque no se deriva de la dialéctica aristotélica, sino a partir de analogías entre las cualidades naturales y las virtudes propias de la región celeste y las que están por sobre ella. Sin embargo, el carácter fronterizo de la *Arithmologia* descuidó la preponderancia los principios naturales peripatéticos, especialmente la

---

<sup>743</sup> Dino Pastine, *La nascita dell'idolatria: l'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1978) p.50

ausencia de comentarios sobre los *naturalia* y *artificialia* de la era medieval, lo que contribuye, a lo largo, a acabar con la efectividad de la teoría hilemorfica como explicación de los fenómenos de la naturaleza. Y, a pesar de todas estas consideraciones, debemos dejar claramente subrayado que la *Arithmologia* gana en prudencia y recato frente a las obras más connotadas de Athanasius, como el *Ars magna Lucis et Umbrae*, o el ostentoso *Mundus Subterraneus*.

La heterogeneidad de los núcleos teóricos abordados por Kircher se hace perceptible en la *Arithmologia*, aunque, cabe decir, que los capítulos dedicados a reprobar las técnicas desarrolladas por los musulmanes demuestran sus miramientos de los principios ya mencionados de la filosofía peripatética. Esto nos resulta extremadamente interesante, pues pone en primer plano la faceta más conservadora del padre Kircher, la cual queda en evidencia en aquellos capítulos que tratan los aspectos del culto árabe desde una perspectiva católica, enseñando como el capital cultural expuesto es producto de la malinterpretación de las revelaciones originales. Como habíamos expuesto anteriormente, el catolicismo de Kircher se hace manifiesto al inclinarse por las concepciones cosmológicas propias de Platón, Cicerón, San Dionisio y el cardenal de Cusa, quienes discriminaron las fórmulas admitidas por la iglesia católica en contraposición a aquellas que se adaptaron al culto demoniaco. Y en este sentido, nuestro Kircher demostró un tributo a la demarcación impuesta por Giovanni Pico, la cual pone en entredicho que la región celeste posea un dominio indiscutido de los astros sobre los hombres<sup>744</sup>.

No obstante, el padre Kircher pareciera estar ajeno a las imprecisiones a la hora de exponer con exactitud cuales nociones naturales se trastocan cuando se elabora un talismán, lo cual, va en dirección opuesta a lo señalado anteriormente, cuando habíamos dicho que la *Arithmologia* presenta lagunas filosóficas, que es deudora más bien de un modelo retórico antes que una obra propiamente filosófica<sup>745</sup>. En efecto, los encantos utilizados para atraer el poder de un demonio, planeta o constelación son parte constitutiva de las concepciones místicas y religiosas de los caldeos, de los persas, junto con los árabes, griegos y judíos. Ellos se dedicaron a la confección de anillos y medallas cuya iconografía está asociada a múltiples divinidades planetarias, a lo que hay que sumar los papiros con oraciones y versos consagrados a los siete mayores espíritus planetarios y al gobierno que ejercen desde el cielo sobre todas las cosas. Esto es intuido por Kircher, y fue condenado a pesar de que en la obra omite una discusión que aborde ciertas precisiones conceptuales relativas a la magia.

---

<sup>744</sup> Eugenio Garin, *El Zodíaco de la vida*. (Barcelona: Península, 1981)

<sup>745</sup> Cassirer dice que más que una filosofía en el término más ortodoxo de la palabra, es más bien, un modelo de elocuencia. Para mayor profundidad: Ernst Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, (Madrid: Emecé, 1951)

Llegados a este punto estamos en condiciones de aceptar el propósito literal de la *Arithmologia*, el cual expresa que los juegos matemáticos desarrollados por los musulmanes son susceptibles de ser enmendadas con otras concepciones pronunciadas por el cardenal de Cusa, o un Boecio, san Dionisio Areopagita, Cicerón, e incluso nos atrevemos a inscribir el soliloquio pagano escrito por Macrobio en su comentario a *Sommium*, puesto que, en grandes rasgos, demuestra ser deudor de una gnoseología trinitaria y, por ende, afín a la filigrana del dogma judeo-cristiana. En todos los casos, todo pareciera indicar que nuestro Kircher se inclina por el sellado definitivo realizado la teología agustiniana. Ampliemos esta idea: la obra de Kircher es consecuente con la fórmula binominal de la espiritualidad Renacentista, lo cual supone una diferencia polar que se expresa ubicando en uno de los polos a la tradición neoplatónica de *Anima mundi* y su atribución al mundo material las tres potencias anímicas de memoria, inteligencia y voluntad<sup>746</sup>, cuyas nociones alimentaron la concepción del animismo y la cohesión espiritual del mundo. Por el contrario, en el polo opuesto tenemos una concepción absolutamente inerte de la materia, lo cual la hace conveniente con el cristianismo (expresado por San Agustín,), con el luteranismo (doctrina para la cual no existe la transmutación de la materia), y el contrarreformismo católico (y sus sintonías con el puritanismo luterano), y por último la renovación en la concepción de *filosofía natural* introducida por el mecanicismo cartesiano. Por todo lo anterior lo que queda por discernir es si el tratado de Kircher es consecuente con la expulsión del pneuma universal del mundo objetivo y que a su vez coopera con el despojo del *hegemonikón* (órgano fantástico) y su cualidad espiritual como mediador entre el hombre y el cosmos en oposición a un modelo de racionalidad definido por el cartesianismo.

---

<sup>746</sup> Según lo señala Patricia Silvestre en su traducción del *Sigilus Sigilorum* de Giordano Bruno, especialmente cuando define las cualidades del mundo material sobre las cuales opera el mago.



## Sexto

Podemos concluir finalmente que nuestro Kircher intentó instituir una reforma espiritual cuyo índice de originalidad no puede calcularse según el contenido literal de sus sistemas ideológicos, sino más bien según su *voluntad selectiva*<sup>747</sup>, es decir, que sus intenciones deben observadas desde el punto de vista que revele «los hilos secretos que unen la ideas a la voluntad invisible de su tiempo»<sup>748</sup>, y así evaluar cuál es el cedazo hermenéutico a través del cual todos los elementos dibujan el horizonte. Esto requiere observar el panorama descrito por la economía externa de la *Arithmologia*, es decir, tener en cuenta las líneas de fuga y las materias que ellas tocan, como las cuestiones inherentes a la naturaleza, la magia espiritual y operativa, el empirismo científico y al dogma cristiano. Todo lo anterior lo proponemos con la finalidad visualizar la contribución de ésta obra a las *transformaciones en el imaginario de una sociedad dominada por la magia a una sociedad dominada por la ciencia*<sup>749</sup>, lo cual describe el marco general en el que se inscriben las lagunas, las inconsistencias y las contradicciones exhibidas por la obra. Así, debemos considerar los defectos y los aciertos de la obra como una interrogación sobre la historia, como un problema para los empalmes de sus períodos, y un comentario sobre sus continuidades y discontinuidades, lo cual revelará finalmente cuáles son los aportes de la mente de Athanasius para una historia de la ideas en el marco de una cultura global. A razón de los anterior cabe preguntarnos por la mancomunidad del saber constituyó una epistemología que pretendió salvar la dicotomía que apartó el mundo objetivo, en el que prevalecerían las certidumbres de las leyes, y por otro lado, el mundo subjetivo del espíritu<sup>750</sup>, todo sin olvidar que «la vieja física aristotélica se extinguía en una crisis mortal»<sup>751</sup>,

---

<sup>747</sup> Ioan Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, (Barcelona: Siruela, 2007) p.38. Más adelante la formula encuentra la siguiente expresión: «Una época cultural no se define por el contenido de las ideas que lo vehicula, sino por el filtro interpretativo que propone». Los conceptos de *filtro hermenéutico* y *voluntad selectiva* son atribuidos a los aportes hechos por Aby Warburg en la reconstrucción de ciertas facetas olvidadas por el sistema cultural occidental.

<sup>748</sup> Ioan Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, (Barcelona: Siruela, 2007) p.39. Esto adhiere a la recomendación de Cassirer: «el historiador de las ideas no se pregunta por la sustancia de las ideas sino que debe preguntarse cuál es su dinámica». Ernst Cassirer, “*Some remarks on the Question of the Originality of the Renaissance*”, *Journal of the History of Ideas* 4, 1943.

<sup>749</sup> Ioan Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, (Barcelona: Siruela, 2007) p.24

<sup>750</sup> Joscelyn Godwin, *Athanasius Kircher: A Renaissance man and the quest for lost knowledge*, (Londres, Thames and Hudson, 1979). Cabe decir que en el desarrollo de esta investigación hemos utilizado el esquema señalado por Ioan Culianu, quién propone que la causa del abandono de las doctrinas mágico-espirituales renacentistas se debe a la interdicción espiritual practicada por la Reforma protestante, y posteriormente reafirmada por la Contrarreforma católica. Es en ese intersticio donde se abre la brecha que apartó la credulidad renacentista de los principios naturales del mecanicismo cartesiano. Para mayor profundidad dirigimos al lector a la obra *Eros y magia en el Renacimiento*, de Ioan Culianu.

<sup>751</sup> Eugenio Garin, *Medioevo y Renacimiento*. Editorial Taurus, Madrid, 2001 p. 75

cuestión que promovió que «aflorasen a la luz del día una serie de doctrinas mágicas y alquímicas, o sea, unas técnicas para la transformación de las cosas»<sup>752</sup>. En este orden de cosas, esa *corriente oculta del Renacimiento* constituye una figura que privilegia la preeminencia de las influencias neoplatónicas y del aristotelismo paduano, lo que se traduce en una gnoseología dominada por ciertas representaciones mentales heredadas del neoplatonismo y del aristotelismo, y es, en fin, aquello que autores como Gastón Bachelard<sup>753</sup> o Louis Althusser<sup>754</sup> llamaron la «epistemología oculta» del Renacimiento<sup>755</sup>.

No obstante, todo lo que hemos descrito hasta ahora señala una tensión irresoluta entre el carácter iniciático de su obra y las dimensiones del proyecto editorial que creó para divulgar su ideología, lo cual se expresa en una clave esotérica/exotérica. En efecto, las expediciones del padre Kircher a través de la historia y en el campo científico-experimental están teñidas por el simbolismo iniciático reservados para la sabiduría, pero, al mismo tiempo, abiertos a los ojos de sus lectores en los pasajes mistagógicos o pedagógicos de sus obras. A este contraste podemos sumar la opinión de Umberto Eco, especialmente cuando señala que las imágenes a través de las que habla Kircher son símbolos, es decir, expresiones «que remiten a un contenido oculto, desconocido, polisémico y rico en misterio inalcanzable para los profanos»<sup>756</sup>. Esto constituyó un problema irresoluto que quedó descrito en los laboriosos esfuerzos por traducir los frutos de sus experiencias científicas y sus concepciones neoplatónicas para adaptarlos a formulas aceptables para la teología cristiana. Esto nos ofrece una clave para comprender aquella *corriente subterránea* señalada por Gómes de Liaño que señala el entusiasmo de ciertos círculos intelectuales por aquellas manifestaciones de la gnosis orientales transfiguradas por el instrumental iconomorfo occidental, lo cual se confirma en las innumerables referencias a Hermes Trismegisto, con el a todo el orientalismo de Proclo, Plotino, Boecio, Macrobio, y a través de ellos, todo el pitagorismo misteriosófico gnótico-platónico

---

<sup>752</sup> Eugenio Garin, *Medioevo y Renacimiento*. Editorial Taurus, Madrid, 2001 p. 75

<sup>753</sup> Gastón Bachelard, *La formación del espíritu científico. Contribución a un análisis del conocimiento objetivo*, (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1948)

<sup>754</sup> Louis Althusser, *Para una crítica del fetichismo literario*, (Madrid: Akal, 1975)

<sup>755</sup> Leandro Sequeiros “*El Geocosmos de Athanasius Kircher. Una imagen organicista del mundo en las ciencias de la naturaleza del siglo XVII*,” (Madrid: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas 51, 2001) p.786

<sup>756</sup> Umberto Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, (Barcelona, Crítica, 2016) p.110. En esta obra Eco adhiere a la interpretación literal de las palabras de Kircher pronunciadas en su *Obeliscus Pamphilius*: «el símbolo es *señal significativa* de algún misterio más oculto, es decir, que la naturaleza del símbolo consiste en conducir nuestro ánimo, mediante alguna similitud, a la comprensión de algo que es muy distinto de las cosas que nos ofrecen los sentidos externos; y cuya propiedad consiste en estar oculta o escondida tras el velo de una expresión oscura... Esto no está constituido por palabras sino que se expresa solamente a través de señales, caracteres, figuras». Athanasius Kircher, *Obeliscus Pamphilius* (Roma, 1650) p.114 - 120.

señalado por casi todos los autores cuyas palabras hemos añadido al tejido teórico de esta investigación.

Esto abre una nueva perspectiva donde ubicar sus alambicadas ensayos para unificar lo más profundo de la mística católica con sus prefiguraciones pitagóricas, con sus derivaciones empiristas y, por último, con las exigencias puritanas del contrarreformismo<sup>757</sup>. Esto explicaría la importancia de los *Coleggio Romano* en el desarrollo del empirismo, sus paradójicas afinidades con Galileo, con Nicolás Copérnico (y por ende, con Marsilio Ficino, su obra *De Sole* y la panspermia cósmica<sup>758</sup>), y por otra parte, con la mística rosacruz, la magia isabelina de Robert Fludd y Francis Bacon.

En todos los casos, las ramificaciones tanto como sus aberraciones<sup>759</sup> son la consecuencia de la síntesis de la vigilancia de los orígenes<sup>760</sup> y su afición por los tópicos limítrofes a la fe, lo que quiere decir, en fin, que el padre Kircher habría escrito sus obras a sabiendas que en realidad ellas son el reflejo de una realidad impronunciable, ya sean éstas sus experiencias de laboratorios (que homenajean los ingenios técnicos de los sacerdotes alejandrinos, y a la vez, un instrumental que ponga a la vista los principios naturales como sus colegas cartesianos), o como ha sido el caso de los gnósticos y musulmanes, quienes tergiversaron aquellas cuestiones que Boecio, Platón y Pitágoras sólo se habían atrevido a expresar sólo a través de tropos y alegorías.

Esta ausencia de coyunturas y el carácter polisémico de los tropos son fruto de una *cosmovisión jeroglífica* que concibe una continuidad ininterrumpida entre los fenómenos y las curiosidades de la naturaleza, los cuales juegan el papel manifestar la portentosa grandeza de las causas iniciales. En

---

<sup>757</sup> Ignacio Gómez de Liaño. *El idioma de la imaginación*. Editorial Tecnos. Tercera edición, Madrid, 2010. Pág. 339. Según sus palabras: “la lengua de los dioses no es el idioma de la humanidad naciente, sino el de la humanidad perfecta. No es la memoria de unos tiempos remotos, sino la memoria del tiempo esencial, y, por tanto, intemporal. Gozne entre la naturaleza que explica a la divinidad y el alma que implica, como en un espejo, a la Naturaleza; entre el macrocosmos y el microcosmos; entre el vestigio natural y la sombra racional; el idioma divino de la memoria es una disciplina intelectual a la vez que fantástica, de la misma manera que el hombre es un compuesto de cuerpo y espíritu, de sensibilidad e inteligencia.”

<sup>758</sup> Recordamos la lectura del *Ars Magna Lucis et Umbrae* (1665), especialmente cuando Kircher razona sobre la luz que traspasa todas las cosas, y al penetrarlas modela los cuerpos. También la acción del sol da forma a los elementos y permite que el aflorar de los seres vivos en todas las escalas de la creación. Estos, a su vez, reciben el influjo de la luz y el calor que les permite crecer, y la naturaleza se vuelve fecunda. Esta idea se repite encuentra en la traducción de los jeroglíficos de Kircher, en las que describe un “Genio Solar”, cuyas emanaciones son recibidas por la entidades inferiores, las cuales se “constituyen”, “brotan” o “prosperan” por efecto de la difusión de dicha energía. Todo lo anterior se encuentra a continuación de aquellas similitudes que hemos señalado entre la luz solar y el efecto magnético de los imanes.

<sup>759</sup> Específicamente en el capítulo § 2.1. *Antecedentes de una bifurcación doctrinal: un apunte entre la relación entre la aritmética y el orden de los cielos*. Ahí hemos explicado las nuevas aplicaciones de los cálculos aritméticos y la geometría, lo que tiene como efectos un rescate del carácter teórico o especulativo para proponerla como una disciplina capaz de ofrecer demostraciones tan efectivas y reales como los procedimientos de la física natural. De esta manera, la matemática tal como era enseñada en la aulas de los jesuitas Clavius o Riccioli, es un disciplina que gana la capacidad de proporcionar una verdad subyacente que se ubica tras la realidad aparente, lo cual rivaliza con aquello que Aristóteles había definido como *ciencia demostrativa*.

<sup>760</sup> Joscelyn Godwin, *Athanasius Kircher: A Renaissance man and the quest for lost knowledge*, (Londres, Thames and Hudson, 1979)



efecto, para nuestro Kircher hay una continuidad entre lo jeroglíficos, entre los caracteres revelados por los ángeles a los hombres, con los que compusieron sus primeras obras escritas<sup>761</sup>, o por el contrario, los aparatos técnicos (el heliotropo y el oráculo magnético), que demuestran la posibilidad de fuerzas sutiles posean efectos en la naturaleza. Este es el marco en el cual hay que ubicar a los orígenes del lenguaje y de los números, la inspiración de los mitos y de las religiones, las ciencias y el saber, pues todas constituyen un universo dispuesto bajo el signo de una divinidad antigua, poderosa y solar como mito de Osiris.

Por estos motivos, a la pregunta por la reforma espiritual, diremos, en fin, que el padre Athanasius observó los múltiples aspectos de la realidad fáctica y de la metafísica como una manifestación de la causa primera, y se traducen en una concepción de una gracia divina para la cual no hay barrera alguna que impida comprender el mundo y su inmensa cantidad de fenómenos como una continua y heterogénea manifestación del espíritu universal<sup>762</sup>. Esto hace referencia a una naturaleza prodigiosa que sintetizó la sabiduría antigua con las nuevas aplicaciones de la técnica en un único corpus doctrinal que, al final, cooperó con la caída de las diferencias doxológicas en favor de una doctrina de las simpatías que hizo análogos a conceptos filosóficos, iconos religiosos o paganos, o fórmulas aritméticas, pero también a sus actividades de laboratorio, sus concepciones arqueológicas y sus concepción de la historia del hombre.

---

<sup>761</sup> Athanasius Kircher, *Turris Babel sive Archontologia*, (Amsterdam: 1679), p.157

<sup>762</sup> Cuestiones que hemos tratado en profundidad en los capítulos §5.3.2 *Una diferencia con sympathia en el pensamiento medieval* y §5.3.3 *Sincretismo doctrinal*

## Bibliografía

Acuña Fariña, Constanza (ed): *La curiosidad infinita de Athanasius Kircher: una lectura a sus libros encontrados en la Biblioteca Nacional de Chile*. Santiago, OchoLibros, 2012.

Agrippa de Nettesheim, Cornelius: *Filosofía Oculta*. Madrid, Alianza, 1992.

Althusser, Louis: *Para una crítica del fetichismo literario*. Madrid, Akal, 1975.

Aracil, Alfredo: *Juego y Artificio*. Madrid, Cátedra, 1998

Aeropagita, Pseudo-Dionisio: *La jerarquía celestial*. Buenos aires, Losada, 2007.

Aristóteles: *De anima*. Madrid, Gredos, 1995.

Aristóteles: *Física*. Madrid. Gredos, 1995.

Asimov, Isaac: *Nueva guía de la Ciencia*. Madrid, Bloch, 1982.

Martha Baldwin, "The Snakestone Experiments: An Early Modern Medical Debate," *Isis* 86, 394-418, 1995.

Bachelard, Gastón: *La formación del espíritu científico. Contribución a un análisis del conocimiento objetivo*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1948.

Caro Baroja, Julio: *Las brujas y su mundo*. Madrid, Alianza, 1961.

Bologna, Corrado: *El teatro de la mente. De Giulio Camilo a Aby Warburg*. Barcelona, Siruela, 2017.

Bruno, Giordano: *De la magia*. Buenos Aires, Cactus, 2007.

- Bruno, Giordano: *El sello de los sellos*. Madrid, Libros del innombrable, 2007. Traducción de Patricia Silvestre
- Bruno, Giordano: *De los vínculos en general*. Buenos Aires, Cactus, 2007.
- Buonanno, Roberto: *The Stars of Galileo Galilei and the Universal Knowledge of Athanasius Kircher. Astrophysics and Space Science Library*. Londres, Springer, 2014.
- Burckhardt, Titus: *Alquimia*. Barcelona, Plaza & Janés, 1971.
- Campanella, Tomasso: *Del senso delle cose e della magia*. Bari, Bruers, 1925.
- Campbell, Josep: *Las extensiones interiores del espacio exterior*. Girona, Atalanta, 2007.
- Cardigni, Julieta: “*Apropiación y traducción en un texto tardoantiguo: Comentario al sueño de Escipión de Macrobio*”. Buenos Aires, Circe 12, 2008.
- Cassirer, Ernst: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Madrid, Emecé, 1951
- Cassirer, Ernst: “*Some remarks on the Question of the Originality of the Reinnaissance*”. *Journal of the History of Ideas* 4, 1943. pp. 49-56.
- Ceñal, Ramón: “*Juan Caramuel. su epistolario con Atanasio Kircher, S.J.*”. Madrid: *Revista de Filosofía del Instituto Luis Vives* 44, 1953.
- Culianu, Ioan: *Eros y magia en el Renacimiento*. Barcelona, Siruela, 2007.
- Delgado León, Feliciano: “*Athanasius Kircher, su aportación a la lingüística. Cuatrocientos años de su nacimiento*”. *Boletín de la Real Academia de Córdoba, de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 2002.
- Diccionario Enciclopédico Salvat Vol. 7. Madrid, 1964.

Diccionario histórico de la compañía de Jesús biográfico-temático. Charles E. O'Neill y Joaquín M. Domínguez (directores). Instituto Histórico S.I. (Roma) y Universidad Pontificia Comillas (Madrid), 2001, 4 vol.

Dodds, Eric Robertson: *Los griegos y lo irracional*. Madrid, Alianza, 2010.

The New Encyclopaedia Britannica 15th edition, vol. 6, 1986.

Eco, Umberto: *La búsqueda de la lengua perfecta*. Barcelona, Crítica, 2016.

Eliade, Mircea: *Herreros y alquimistas*. Madrid, Alianza, 2004.

Fernández Medina, Esther: *La magia morisca entre el Cristianismo y el Islam*. Granada: Editorial de la Universidad de Granada, 2014.

Fletcher John (ed): *Athanasius Kircher und seine Beziehungen zum gelehrten Europa seiner Zeit*. Wiesbaden, Harrassowitz, 1988.

Freedberg, David: *El poder de las imágenes*. Madrid, Cátedra, 1992.

Ficino, Marsilio: *Tres libros sobre la vida*. Madrid, Asociación española de Neuropsiquiatría, 2006.

Ficino, Marsilio: *De Amore*. Madrid, Tecnos, 2008.

Ficino, Marsilio: *Platonic Theology*. Cambridge, Harvard University Press, 2001.

Findlen, Paula (ed): *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*. New York: Routledge, 2004.

Fideler, David (ed): "Cosmology, Ethics and the Practice of Relatedness". Chicago, Alexandria 4, 1997

Frazer, James: *La rama dorada: Magia y religión*. Buenos Aires, Leviatán, 1993.

- Foucault, Michel: *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2001.
- Garin, Eugenio: *El Zodíaco de la vida*. Barcelona, Península, 1981.
- Garin, Eugenio: *Medioevo y Renacimiento*. Madrid, Taurus, 2001.
- Granada, Miguel Ángel: "Agostino Steuco y la "perennis philosophia". Barcelona: *Daimon*, 1994.
- Granada, Miguel Ángel: *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*. Barcelona, Herder, 2000.
- Noé Garza, Héctor "El ocaso de la esfinge: hacia una interpretación de *Primero sueño*". Tesis doctoral, Texas Tech University, 2002.
- Glassie, John: *A man of misconception. The life of an eccentric in a age of changes*. Toronto, Penguin Group, 2012.
- Gilson, Étienne: *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid, Gredos, 2007.
- Godwin, Joscelyn: *Athanasius Kircher: A Renaissance man and the quest for lost knowledge*. Londres, Thames and Hudson, 1979.
- Godwin, Joscelyn: *Armonía de las esferas. Un libro de consulta sobre la tradición Pitagórica en la Música*. Barcelona, Atalanta, 2009.
- Godwin, Joscelyn: *The Mystery of the Seven Vowels: in Theory and Practice*. Londres: T. Phanes Press, 1991.
- Gómez de Liaño, Ignacio: *Athanasius Kircher, Itinerario del éxtasis, o Las imágenes de un saber universal*. Madrid, Siruela, 1986.
- Gómez de Liaño, Ignacio: *El círculo de la sabiduría I: Diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*. Madrid: Siruela, 1998.

Gómez de Liaño, Ignacio: *El idioma de la imaginación. Ensayos sobre la memoria, la imaginación y el tiempo*. Madrid, Tecnos, 2012.

Gorman, Michael John: *Kaspar Schott: La technica curiosa*, saggio. Roma: Edizioni dell'Elefante, 2000.

Hadot, Pierre: *Ejercicios espirituales y la filosofía*. Madrid, Siruela, 2008.

Harpur, Patric: *Realidad daimónica*. Girona, Atalanta, 2007.

Harpur, Patric: *El fuego secreto de los filósofos*. Girona, Atalanta, 2010.

Hillman, James: *El pensamiento del corazón*. Barcelona, Siruela, 2017.

Huygens, Christiaan: *Cosmotheoros*. Madrid, Jekill and Jill, 2015.  
Traducción al castellano a cargo de Rubén Martín Giráldez

Kieckhefer, Richard: *Magic in the Middle Ages*. New York, Cambridge University Press, 2014.

Koyre, Alexandre: *Estudios Galileanos*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2005.

Kuhn, Thomas: *La revolución copernicana*. Barcelona: Ariel, 1996.

Kircher, Athanasius: *El Arca de Noé. El mito, la naturaleza y el siglo XVII*. Madrid, Octo, 1986. Traducción castellana y edición por Atilano Martínez Tomé.

Kircher, Athanasius: *Arithmologia sive de abditis numerorum mysterijs :qua origo, antiquitas & fabrica numerorum exponitur*. Roma, 1665.

Kircher, Athanasius: *Aritmología. Historia real y esotérica de los números*. Madrid, Breogan, 1986. Traducción castellana y edición por Atilano Martínez Tomé.

Kircher, Athanasius: *Ars Magna Lucis et Umbrae. Liber Decimus*. Santiago: Universidad de Santiago de la Compostela, 2000. Reproducción facsímil de la edición de Amsterdam, 1671. Estudios introductorios y versiones en castellano y gallego de Inés Verde Pena e Liliana Martínez Calvo.

Kircher, Athanasius: *Obelisci Ægyptiaci Interpretatio Hieroglyphica*. Amsterdam: 1666.

Kircher, Athanasius: *Magnes sive De Arte Magnetica opus tripartitum quo universa Magnetis natura eiusque in omnibus scents et artibus usus, nova methodo expliciter*. Roma: 1641

Kircher, Athanasius: *Musurgia universalis, sive ars magna consoni et dissoni*. Roma, 1650.

Kircher, Athanasius: *Obeliscus Pamphilius*. Roma, 1650.

Kircher, Athanasius: *Œdipus Ægyptiacus*. Roma: 1652–1655.

Kircher, Athanasius: *Turris Babel sive Archontologia*. Amsterdam: 1679

Claude Lecouteux, *The high magic of talismans and amulets / tradition and craft* Toronto, Inner Traditions, 2014.

Thomas Leinkauf, *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602-1680)*. Berlin, Akademie Verlag, 1993.

Lewy, Hans: *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic, and Platonism in the later Roman Empire*. Paris, Etudes Augustiniennes, 1978.

Lo Sardo, Eugenio (ed.): *Athanasius Kircher: il museo del mondo*. Roma: de Luca, 2001.

Lo Sardo, Eugenio: *Iconismi & Mirabilia da Athanasius Kircher*. Roma, Edizioni dell'Elefante, 1999.

Loyola, Ignacio de: *Ejercicios Espirituales*, (Santander, Salterrae, 2010)

Macrobio: *Comentario al sueño de Escipión*. Madrid, Gredos, 2006.

- Mayer-Deutsch, Angela: *Das Musaeum Kircherianum*. Zürich, Diaphanes Verlag, 2010.
- Stolzenberg, Daniel: (ed), *Egyptian Oedipus: Athanasius Kircher and the Secrets of Antiquity*. Chicago, University of Chicago Press, 2015.
- Osorio Romero, Ignacio: *Luz imaginaria. Epistolario de Atanasio Kircher con los novohispanos*.
- Partini, Anna M: *Athanasius Kircher e l'alchimia. Testi scelti e commentati*. Roma, Editorial Edizioni Mediterranee, 2004.
- Pastine, Dino: *La nascita dell'idolatria: l'Oriente religioso di Athanasius Kircher*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1978.
- Poncela González, Ángel: "Aristóteles y los Jesuitas. La génesis corporativa de los «Cursus philosophicus»". *Cauruensia* VI, 2011. pp. 65-101
- Porta, Giovanni Battista Della: *Natural Magick*. Londres. Kessinger, 2010.
- Porta, Giovanni Battista Della: *La Physionomie humaine*. Cologne: 1655.
- Porta, Giovanni Battista Della: *Fisionomía I*. Madrid, Asociación española de Neuropsiquiatría, 2006.
- Porta, Giovanni Battista Della: *Fisionomía II*. Madrid, Asociación española de Neuropsiquiatría, 2006.
- Parcell, William: "Signs and symbols in Kircher's *Mundus Subterraneus*". *The Geological Society of America Memoir* 203, 2009.
- Río, Martín del: *La magia demoniaca*, (Madrid: Hiperión, 1991)
- Rivosecchi, Valerio: *Esotismo in Roma Barocca. Studi sul Padre Kircher*. Rome: Bulzoni, 1982.



- Rossi, Paolo: *El nacimiento de la ciencia moderna*. Barcelona: Crítica, 1998.
- Rossi, Paolo: *Los filósofos y las máquinas*. Barcelona, Labor, 1962.
- Rowland, Ingrid: *The Ecstatic Journey: Athanasius Kircher in Baroque Rome*. Chicago: University of Chicago Library, 2000.
- Schimmel, Annemarie: *The mystery of numbers*. USA, Oxford University Press, 2006.
- Sequeiros, Leandro: “*El Geocosmos de Athanasius Kircher. Una imagen organicista del mundo en las ciencias de la naturaleza del siglo XVII*”. Madrid. Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas 51, 2001. pp. 755-807
- Siqueiros, Leandro: *Athanasius Kircher (1601-1680): Ciencia y religión en el siglo XVII*. España: 2010.
- Siebert, Harald: *Vom römischen Itinerarium zum Würzburger Iter-Kircher, Schott und die Chronologie der Ereignisse*. Dettelbach: Röhl, 2002.
- Sierra Valentí, Eduardo: “*El Geocosmos de Kircher. Una cosmovisión científica del siglo XVII*”. Geo-Crítica 34, 1981.
- Solís Santos, Carlos: “*Erudición, magia y espectáculo: el juicio de la República de las Letras sobre Athanasius Kircher*”. Madrid, Éndoxa 19, 2005. pp. 243-313
- Stolzenberg, Daniel: *Egyptian Oedipus: Athanasius Kircher and the secrets of the Antiquy*. Chicago, The University of Chicago Press, 2013.
- Stolzenberg, Daniel (ed): *The Great Art of Knowing. The barroque encyclopedia of Athanasius Kircher*. California. Stanford University Libraries, 2001.
- Thorndike, Lynn: *A history of magic and experimental science*. New York, Columbia University Press, New York, 1923.

- Turró, Salvi: *Descartes, Del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Anthropos, 1985.
- Vernet, Joan: *Astrología y astronomía en el Renacimiento*. Barcelona, El acantilado, 2000.
- Vernet, Joan (ed.): *Textos y estudios sobre astronomía española en el s. XIII*. Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1981.
- Villegas, Marcelino: *Picatrix*. Madrid, Oran, 1978.
- Villoro, Luis: *El pensamiento moderno*. México DF, Fondo de cultura económica, 2012.
- Waddell, Mark: “*The World, As It Might Be: Iconography and Probabilism in the Mundus subterraneus of Athanasius Kircher*”. Centaurus 48, 2006.
- Wittkower, Rudolf: *La alegoría y la migración de los símbolos*. Madrid, Siruela, 2006.
- Yates, Frances: *El Iluminismo Rosacruz*. Madrid, Siruela, 2008.
- Yates, Frances: *Lulio y Bruno. Ensayos reunidos*. México DF, Fondo de cultura económica, 1996.