

Presencias herméticas en *De nuptiis Mercurii et Philologiae* de Marciano Capela*

Presences of Hermetism in Martianus Capella *De nuptiis Mercurii et Philologiae*



Julieta Cardigni

Universidad de Buenos Aires – CONICET

Enviado para su publicación: Enero 2016. Aceptado para su publicación: Febrero 2016

Resumen

Nuestro trabajo estudia la presencia del hermetismo en *De nuptiis Mercurii et Philologiae* de Marciano Capela, compuesta en el siglo V d. C. en el marco de las transformaciones culturales de la Antigüedad Tardía. Nos centramos en dos elementos: el prólogo de la obra, que remite intertextualmente al *Asclepio*, y la figura de Mercurio, en la que se concentran elementos herméticos. Por medio de nuestro análisis esperamos demostrar la función de las remisiones al hermetismo en el nivel compositivo de la obra de Marciano.

Palabras clave

antigüedad tardía
hermetismo
Marciano Capela

Abstract

The present paper aims to study the traces of Hermetism in *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, written by Martianus Capella in 5 A.D., within the context of cultural transformations of Late Antiquity. We will focus in two aspects: the prologue of the work, which refers by some intertextual allusions to the beginning of the *Asclepius*, and the figure of Mercurius, in which many hermetic elements are concentrated. Through our analysis we expect to demonstrate the relevance of the presence of hermetic features in the composition level of Martianus' work.

Key words

Late Antiquity
Hermetism
Martianus Capella

* El presente trabajo se enmarca en la investigación realizada en el Posdoctorado en Humanidades de la Universidad de Buenos Aires, dentro del marco del proyecto PICT 2012- 1313, radicado en la sección de Estudios Medievales del Instituto de Filosofía, titulado "La vinculación neoplatonismo-hermetismo en la recepción del *Asclepius*, el *Liber viginti quattuor philosophorum* y el *Liber sex rerum principiis* en la filosofía de la Edad Media y de la Modernidad temprana", bajo la dirección de la Prof. Dra. Claudia D'Amico.

Introducción

103. En palabras de LEWIS (1936: 78) “*the universe, which has produced the bee-orchid and the giraffe, has produced nothing stranger than Martianus Capella.*”
104. Con respecto a la tradición genérica de la sátira menipea, cf. COURTNEY (1962) y RELIHAN (1984), (1993).
105. Cf. CAMERON (1986); STAHL (1952).

Marciano Capela es un autor enigmático¹ que ha generado desde siempre interés en la crítica, quizá por el carácter enciclopédico-didáctico de su obra, una sátira menipea² en la cual, por medio de un epitalamio alegórico, se despliega la presentación de las disciplinas del *trivium* y el *quadrivium*³. Esta presentación es, en nuestra opinión, paródica, y apunta mayormente a una desestabilización y crítica del discurso y sus posibilidades de acceso al saber. Paradójicamente los hombres medievales tomaron en serio la propuesta de Marciano, ya sea porque no percibieron la burla, ya sea porque la detectaron pero no les pareció relevante para sus objetivos y prefirieron ignorarla. Lo cierto es que la presentación de las Artes liberales, si bien resulta paródica en el marco de la obra como conjunto, se deja leer en cada caso como un manual completo y relativamente sencillo de los saberes de la Antigüedad Clásica, elemento que sin duda tentó a la Edad Media en sus lecturas.

106. ARFÉ (2003); LUCENTINI (1992), (1995), (1998); GARCÍA BAZÁN (2009); PARRI (2005).

Por otro lado el hermetismo —tanto su interpretación como su recepción en las tradiciones medieval y renacentista— es hoy en día un tema de amplio estudio y discusión en las investigaciones de los especialistas en la materia⁴. Esta influencia encuentra su exponente más extendido en el *Asclepius* (ca. II- III d. C.), versión latina de un texto griego, hoy perdido, titulado *Lógos Téleios*, revelación de Hermes dedicada a su discípulo Asclepio. Desde su circulación en la temprana Edad Media se lo emparentó con ciertos aspectos del estoicismo y, fundamentalmente, con autores del platonismo medio, como Apuleyo.

107. Se ha señalado la filiación neoplatónica de Marciano, común al enciclopedismo pagano de la época que, si bien no luchaba ya contra el cristianismo, sí recuperaba la cultura pagana de la Antigüedad —en su carácter de cultura y no de pagana— y su tradición retórica y filosófica (Kaster: 1988). Como señala Gersh (1986: 598) es sobre todo la *fabula* inicial de *De nuptiis* la que se encuentra ligada a doctrinas teológicas, psicológicas y cosmológicas extraídas de fuentes platónicas.

A partir del contexto cultural de *De nuptiis* y de sus hipotextos, podríamos esperar presencias textuales del *Asclepio*, única obra de la tradición hermética que nos ha llegado en latín. Es cierto que aparentemente Marciano leía griego, y podría haber accedido a otros tratados del *Corpus hermeticum*, así que no deberíamos descartar otras hipótesis más amplias. Pero ciertamente al menos podemos suponer ese derrotero de influencias. Asimismo, debemos tener en cuenta que las marcas de hermetismo estarán mediadas tanto por la literatura de la que Marciano se sirve como fuente, cuanto por su propia historia de síncreis con otras tradiciones filosóficas, como el neoplatonismo⁵. Sin embargo, no hay en la obra de Marciano presencia textual del *Asclepius* suficiente como para formular la hipótesis de una relación interdiscursiva entre ambos textos, a pesar de las semejanzas doctrinales que es posible rastrear (Lenaz, *De nuptiis* 7, n. 14). Desde ya, puede atribuirse este fenómeno no a una falta de interés o de presencia del hermetismo en la cultura de la época, sino al género que cultivan los autores, y a la síncreis operada por el Tardoantiguo sobre la tradición que lo precedía. Lo cual no significa que el hermetismo y sus especulaciones no se encuentren presentes como huellas culturales transmitidas por tradiciones variadas, y fundidas en definitiva con el neoplatonismo, que se identificaba en la época, a grandes rasgos, con la educación y la cultura pagana.

108. Para el prólogo de *De nuptiis* cf. SCHIEVENIN (2005-2006); CARDIGNI (2015). SHANZER (1986) señala la presencia del platonismo especialmente en la asimilación que puede trazarse entre Himeneo y Eros en este himno inicial; la autora postula también aquí influencia de los *Oráculos Caldeos* a partir de este elemento.

De acuerdo con nuestra investigación, hay dos instancias en las que la presencia del hermetismo puede vislumbrarse de manera concreta: en el prólogo, a partir del cual Marciano pretende dar a su texto un aire de revelación religiosa, y que se relaciona, a partir de algunos rasgos textuales, con el inicio del *Asclepio*; y en la incorporación del personaje de Mercurio/ Hermes, que funciona como figura simbólica en la que se condensan varias tradiciones culturales y filosóficas.

El prólogo de *De nuptiis* y la figura del sacerdote

De nuptiis se abre con un himno a Himeneo, un pasaje en verso, en el cual se postula la conciliación de elementos disímiles⁶, y que a partir de elementos lucrecianos y

porfirianos parece querer ilustrar metafóricamente el objetivo de estas bodas: la unión y armonía de los elementos del cosmos. Es al mismo tiempo una invocación del poeta: dado que cantará unas nupcias, Marciano busca la protección e inspiración de Himeneo (asimilable aquí también a Eros):

*Tu quem psallentem thalamis, quem matre Camena
Progenitum perhibent, copula sacra deum,
Semina qui arcanis stringens pugillantia vinclis
Complexuque sacro dissona nexa foves,
Namque elementa ligas vicibus mundumque maritas
Atque auram mentis corporibus socias,
Foedere complacito sub quo natura iugatur,
Sexus concilians et sub amore fidem;
O Hymenaeae decens, (...)*

Oh tú que, dicen, cantas los matrimonios, que eres hijo de la madre Camena, sagrado vínculo de los dioses, tú que estrechando los elementos en lucha con vínculos secretos en un abrazo sagrado unes los lazos disonantes, y reúnes a los elementos de manera conjunta y casas al mundo, y asocias el soplo de la mente con los cuerpos con el pacto pacífico bajo el que la naturaleza se encuentra sometida, conciliando los sexos y la fidelidad bajo el amor. Oh gracioso Himeneo(...) ⁷

No nos dedicaremos en detalle a este párrafo ⁸, sólo señalaremos un elemento que nos interesa en particular, y que será el eje temático de la obra: el de la unión. Así, encontramos una amplia proliferación de léxico relacionado con este campo semántico (*copula, vinclis, complexu, ligas, maritas, socias, iugatur, concilians*). Es esta idea de unión la que *De nuptiis* buscará actualizar en todos sus niveles, desde el más literal de la unión marital, hasta las alegorías que construyen el relato y a los personajes.

Pero este clima solemne se ve interrumpido abruptamente por un cambio de lugar, de situación y de registro. Marciano nos transporta a su contexto inmediato, en el cual su canto no es comprendido por su hijo –también llamado Marciano–, situación que narrativamente sirve de excusa para la narración de la *fabella*:

Dum crebrius istos Hymenae versiculos nescioquid inopinum intactumque moliens cano, respersum capillis albicantibus verticem incrementisque lustralibus decuriatum nugulas ineptas aggarrere non perferens Martianus intervenit dicens “quid istud, mi pater, quod nondum vulgata materia cantare deproperas et ritu nictantis antistitis, priusquam fores aditumque reseraris, hymnologéis? Quin potius edoce quid apportes, et quorsum praedicta sonuerint revelato.” “Ne tu” inquam “desipis admodumque perspicui operis egérsimon <non> noscens creperum sapis, nec liquet Hymenaeo praeliberante disposita nuptias resultare. Si vero concepta cuius scaturiginis vena profluxerint properus scrutator inquiris, fabellam tibi, quam Saturata comminiscens hiemali pervigilio marcescentes mecum lucernas edocuit, ni prolixitas perculerit, explicabo.

Mientras canto estos versitos muy frecuentes de Himeneo, preparando no sé qué de inesperado y nunca hecho antes, Marciano, no soportando que una coronilla salpicada de cabellos que se están blanqueando y que un hombre de diez años cinco veces incrementados proclame tonterías insignificantes, interviene diciendo: “¿qué es esto, padre mío, que no habiendo aun explicado el tema, te apresuras a cantar y que ‘hinnificas’, a semejanza del sacerdote que hace dormir antes de hacer accesibles las puertas y el ingreso? Mejor muéstranos qué te traes, y revela qué desenlace tendrán las palabras que has dicho.” “Dije “¿acaso estás delirando y, no reconociendo en absoluto el comienzo de la conocida obra, sabes lo oscuro y no te es claro que al ser Himeneo quien favorece las cosas que he dispuesto resultan

109. Las traducciones son más en todos los casos; la edición utilizada para el texto latino es Ramelli (2001).

110. Para un análisis detallado cf. CARDIGNI (2015).

ser unas bodas? Si en cambio quieres saber, como ávido escrutador, de qué fuente fluyeron las ideas, te contaré un cuentito que Sátira me ha enseñado, y que inventó conmigo en una velada invernal mientras las luces languidecían, a menos que la extensión te desanime.

El uso de diminutivos, la pregunta casi insolente del hijo, la acusación de ignorancia por parte de su padre, todo contribuye a un cambio de ambiente que, en primera instancia, genera un efecto de sorpresa y hasta humorístico. Esta oposición entre los dos párrafos que inician la obra sintetiza el espíritu de *De nuptiis*: contrastes y diferencias unidos en un mismo espacio textual, a cargo de un mismo narrador-poeta. Asimismo, en el segundo párrafo Marciano narrador se construye como parodia de un sacerdote que está a punto de compartir una revelación; en esa dirección apunta la comparación establecida por Marciano hijo: “*quid istud, mi pater, quod nondum vulgata materia cantare deproperas et ritu nictantis antistitis, priusquam fores aditumque reseraris, hymnologéis?*” El discurso de su padre se muestra aburrido ya desde la introducción, aun antes de comenzar la revelación; la pregunta del hijo no presenta un tono de curiosidad que delate a un interlocutor ávido de aprender, más bien nos muestra a un discípulo fastidiado ya por adelantado a causa de los delirios de su maestro. En este sentido, el *Asclepius* puede iluminarnos en relación con el modelo que Marciano parece estar parodiando. El diálogo se abre con las palabras de Hermes a Asclepio, previas a la entrada al templo y al comienzo del discurso revelado:

deus, deus te nobis, o Asclepi, ut divino sermoni interesses, adduxit, eoque tali, qui merito omnium antea a nobis factorum vel nobis divino numine inspiratorum videatur esse religiosa pietate diviniore. quem si intellegens videris, eris omnium bonorum tota mente plenissimus, si tamen multa sunt bona et non unum, in quo sunt omnia. alterum enim alterius consentaneum esse dinoscitur, omnia unius esse aut unum esse omnia; ita enim sibi est utrumque conexum, ut separari alterum ab utro non possit. sed de futuro sermone hoc diligenti intentione cognosces. tu vero, o Asclepi, procede paululum Tatque, nobis qui intersit, evoca. (...) Hammone etiam adytum ingresso sanctoque illo quattuor virorum religione et divina dei completo praesentia, competenti venerabiliter silentio ex ore Hermu animis singulorum mentibusque pendentibus, divinus Cupido sic est orsus dicere:

El dios, Asclepio, el dios te condujo a nosotros para que tomaras parte en un divino discurso tal, que parece ser por mérito más divino en religiosa piedad que todos los que realizamos con anterioridad o que nos fueron inspirados por un numen divino. Discurso que, si puedes comprender, tu espíritu entero estará plenisimo de todos los bienes, si es que hay muchos bienes y no uno solo en el que son todos. Pues se discierne que una cosa concuerda con la otra: todo es propio del uno o el uno es todo pues están mutuamente conectados, de modo que una cosa no puede ser separada de otra. Pero, prestando diligente atención, conocerás esto a partir del siguiente discurso. En cuanto a ti, Asclepio, adelántate un poco y llama a Tat, a fin de que tome parte con nosotros. (...) Después de que también Amón ingresó al santuario y que este [lugar] sagrado estaba colmado de la piedad de los cuatro varones y de la presencia divina del dios, con el silencio venerablemente adecuado, las almas y espíritus de cada uno estaban pendientes de la boca de Hermes, [y] el divino Cupido así empezó a decir:⁹

111. La edición citada es la de MORESCHINI (1991) y la traducción es la realizada en el marco del PICT y que se encuentra en preparación para su publicación: *Asclepius*, Claudia D'Amico (coordinadora).

Más allá de las diferencias obvias de escena y personajes, la situación es análoga. Hay una autoridad que proferirá un discurso, hay interlocutores —en este caso respetuosos e interesados—, y se nos presenta el escenario de un templo, esta vez en concreto y no metafórico como en el caso de *De nuptiis*. Marciano es la contracara paródica de este comienzo solemne; la comparación jocosa de su hijo apunta claramente en esta dirección, incluso manifestando una cierta afinidad léxica: *ritu nictantis antistitis, priusquam fores aditumque reseraris* nos dice el texto de *De nuptiis*, y *Hammone etiam adytum ingresso*

sanctoque señala el *Asclepius*. El *adytum* es lo que liga en concreto ambas situaciones, estableciendo desde el inicio el tinte religioso y sacro de la situación discursiva. Esto se ve reforzado por la forma dialógica que ambos comienzos adoptan, sumado al uso de verbos de decir y los futuros (*explicabo, eris*), que parecen garantizar que se producirá un cambio en el oyente luego de escuchar el diálogo: dice Marciano a su hijo *operis egérsimon <non> noscens creperum sapis*; mientras que Hermes indica *quem si intellegens videris, eris omnium bonorum tota mente plenissimus*. Hay una asimetría planteada a partir del eje de saber/ no saber, que sitúa a Marciano y a Hermes en el lugar de *magistri*, y a sus interlocutores como *discipuli*, todo esto necesario para que se produzca el aprendizaje.

Asimismo, las admoniciones leves que Hermes propina a Asclepio ante sus preguntas a lo largo del diálogo encuentran un eco más vehemente en el intercambio entre Marciano padre e hijo. En los dos casos las preguntas constituyen un recurso didáctico para hacer avanzar tanto el camino hacia el saber, como el discurso propiamente dicho. Pero si en el *Asclepius* se trata de intercambios pacientes y amables entre ambos protagonistas, destinados a señalar ciertos puntos clave que necesitan ser elaborados, en *De nuptiis* dejan ver cierta irritación por parte del *magister* ante la torpeza de las preguntas del *discipulus*. Por citar un ejemplo, en el párrafo 2 del *Asclepius*, Asclepio habla por primera vez e interroga a su maestro luego de su introducción: “*Non enim, o Trismegiste, omnis unius qualitatis est anima? O Asclepi, ut celeriter de vera rationis continentia decidisti!*” (“¿No es, pues, Trismegisto, toda alma de una única cualidad?” “Asclepio, qué rápido te separaste de la verdadera rigurosidad de la razón.”) Recordemos en contraste la pregunta de Marciano hijo (“*quid istud, pater?...*”), y, en el mismo tono y registro, la respuesta del padre: “*Ne tu inquam desipis admodumque perspicui operis egérsimon <non> noscens creperum sapis, nec liquet Hymenaeo praeliberante disposita nuptias resultare*. Sobre el hipotexto de un discurso hermético, Marciano se yergue como autoridad religiosa para proferir su discurso, transformando la situación por medio del humor y la parodia. Para Shanzer (1986: 51) es claro que nuestro autor conocía los tratados herméticos y que quiso que su prólogo sonara como una versión *spoudogeloion* de un texto de este tipo.

Por supuesto que el efecto cómico no se deduce únicamente de la parodia inicial, sino que tras la lectura de los nueve libros de *De nuptiis* captamos la ironía del comentario final de Marciano a su hijo “*ni prolixitas perculerit*” (a menos que la extensión te desanime). Con astucia se nos oculta en el prólogo el hecho de que se trata de una enciclopedia de las Artes liberales, lo cual menciona al final del libro II. El lector desprevenido puede dejarse llevar por esta presentación y esperar ciertamente otra cosa: un discurso religioso, místico, revelado. En cambio, tendremos una *fabella* que es casi una comedia plautina, seguida de siete tratados dedicados a las *disciplinae cyclicae*, todo esto cruzado por las disputas entre Marciano y Saturia que se debaten entre diferentes formas de narrar este complicado entramado textual. Como la mayoría de las expectativas que se proponen al lector en *De nuptiis*, la de la revelación también quedará suspendida.

Hermes/ Mercurio como personaje de la fábula alegórica

La tradición mítico-filosófica

Para nuestro análisis tomaremos como premisas por un lado que Marciano estaba al tanto de las múltiples posibilidades que Hermes/ Mercurio como eje condensaba y actualizaba casi al mismo tiempo en su figura en el Tardoantiguo (cf. SHANZER: 1986); y por otro que, dado el contexto, no podemos suponer que la elección de

112. Una revisión de las alusiones a Mercurio/ Hermes durante la Antigüedad, Antigüedad Tardía y Edad Media se encuentra en PORRECA (2015).

Mercurio como protagonista y su construcción como personaje hayan sido ingenuas. Veamos brevemente cuáles eran entonces los Mercurios disponibles en la época, de cuyas construcciones Marciano puede haber abrevado¹⁰.

Ya Cicerón (*De natura Deorum* 3. 22. 56) distingue cinco Mercurios; el último parece ser aquel que condensa las especulaciones herméticas, y no aparece identificado como de origen divino, a diferencia de los cuatro Mercurios previos: “*quintus, quem colunt Pheneatae, qui Argum dicitur interemisse ob eamque causam in Aegyptum profugisse atque Aegyptiis leges et litteras tradidisse: hunc Aegyptii Thoyt appellant eodemque nomine anni primus mensis apud eos vocatur.*” (El quinto es aquel al que rinden culto los de Féneo, el que, según se dice, destruyó a Argos, y, por esta causa, huyó a Egipto, entregando a los egipcios las leyes y las letras; los egipcios llaman a éste Thoth, y con el mismo nombre se llama, entre ellos, al primer mes del año.).

Tiempo después, Tertuliano nos comenta en *Adversus Valentinianos* 15. 1 que Mercurio “Trismegisto” es “*magister omnium physicorum*”. Asimismo Lactancio (*Div. Inst.* 1. 6. 2- 3), retomando a Cicerón, menciona que Hermes fue legislador de los egipcios, un hombre antiquísimo y sabio, y en la última frase del pasaje citado condensa el encuentro con el cristianismo:

quintum fuisse eum, a quo occisus sit Argus, ob eamque causam in Aegyptum profugisse, atque Aegyptiis leges ac litteras tradidisse. Hunc Aegyptii Thoyth appellant, aquo apud eos primus anni sui mensis, id est september, nomen accepit. Idem oppidum condidit, quod etiam nunc Graecae uocatur Ἡρόπολις et Phenatae colunt eum religiose. Qui tametsi homo, fuit tamen antiquissimus, et instructissimus omni genere doctrinae: adeo ut ei multarum rerum et artium scientia Trismegisto cognomen imponeret. Hic scripsit libros, et quidem multos, ad cognitionem diuinarum rerum pertinentes, in quibus maiestatem summi ac singularis Dei asserit, iisdemque nominibus appellat, quibus nos, Deum et patrem.

A este los egipcios lo llaman Thoth, y de él también recibió su nombre el primer mes de su año, esto es, septiembre. Este mismo fundó una ciudad, que incluso hoy en día en griego se llama Hermópolis y los de Féneo la habitan religiosamente. Este, aunque era un hombre, fue antiquísimo, y muy conocedor de todos los tipos de doctrinas: hasta tal punto que le dieron el nombre de Trismegisto por su ciencia de muchas cosas y de las artes. Escribió libros, y ciertamente muchos relacionados con el conocimiento de las cosas divinas, en los cuales afirmó la supremacía de un sumo y singular Dios, y a este lo llama con los mismos nombres que nosotros, Dios y padre.

Prudencio fue el primero en formular varias de las duraderas asociaciones que sirvieron para confundir a la audiencia medieval respecto de la identidad de Hermes/ Mercurio. En su primer libro de poemas, *Contra Symmachum*, describe a Mercurio como habilidoso en el hurto y muy instruido en magia tesalia, usando una varita para atraer los espíritus de los muertos y divinizado por sus habilidades (*Contra Symmachum*, 1. 84-101):

*expertes furandi homines hac inuit arte
Mercurius, Maia genitus; nunc magnus habetur
ille deus, cuius dedit experientia fures,
necnon Thessalicae doctissimus ille magiae
traditur extinctas sumptae moderamine virgae
in lucem revocasse animas, Cocytia leti
iura resignasse sursum revolantibus umbris,
ast alias damnasse neci penitusque latenti
immersisse chaos. facit hoc ad utrumque peritus*

*ut fuerit geminoque armarit crimine vitam;
murmure nam magico tenues excire figuras
atque sepulcrales scite incantare favillas,
vita itidem spoliare alios ars noxia novit,
artificem scelerum simplex mirata vetustas
supra hominem coluit, simulans per nubila ferri
aligerisque leves pedibus transcurrere ventos.*

A los hombres, que no conocían el hurto, Mercurio, el hijo de Maya, los instruyó en estas artes; por grande es tenido ahora aquel dios, cuya práctica habilidad ha producido los ladrones. Doctísimo también en la magia tesálica, se cuenta que, gracias al poder de su vara, sacaba a la luz de la vida las almas de los difuntos; que anuló los derechos de Cocito, el río de la muerte, haciendo retornar al mundo las sombras, pero que a otras condenó a muerte y las sumergió por entero en el oculto abismo. Esto demuestra que fue hábil en ambas cosas y que hizo fuerte su vida en estos dos géneros de crimen. Porque con un murmullo mágico sabía evocar las tenues sombras y hechizar sabiamente con sus encantamientos las cenizas de los sepulcros; y su arte culpable supo, asimismo, privarlas de la vida. El pueblo ingenuo de la antigüedad admiró a este artífice de crímenes y lo veneró como a ser más que humano, imaginando que se trasladaba a través de las nubes y que con pies alados cruzaba los vientos ligeros.

Fue Agustín quien sin duda terminó de forjar la imagen de Mercurio/ Hermes que más se popularizó en épocas posteriores. Sus extensas citas directas y críticas del *Asclepius* hermético en el libro VIII del *De civitate Dei* han dejado un impacto duradero en las percepciones de Hermes de los siglos posteriores, y parecen ser el último contacto directo con el *Asclepius* hasta el siglo XII¹¹. De acuerdo con Agustín, Mercurio es descendiente de Prometeo por ser el nieto de Atlas (hermano de Prometeo) e hijo de Maya (*De civitate Dei* 18. 8), diestro en muchas artes que transmitió a la humanidad y homenajeado a causa de esto con honores divinos a su muerte: “(...) *His temporibus etiam Mercurius fuisse perbibetur, nepos Atlantis ex Maia filia, quod vulgatiores etiam litterae personant. Multarum autem artium peritus claruit, quas et hominibus tradidit; quo merito eum post mortem deum esse uoluerunt siue etiam crediderunt.*” (También se sitúa en este tiempo a Mercurio, nieto de Atlas por su hija Maya, según lo recuerdan las noticias más extendidas. Floreció como perito de muchas artes, que también enseñó a los hombres; por lo cual quisieron, y aun quizá lo creyeron, que fuera dios después de su muerte.)

113. PORRECA (2015).

Asimismo Agustín considera a Mercurio anterior a Hércules:

Posterior fuisse Hecules dicitur, ad ea tamen tempora pertinens Argivorum; quamvis nonnulli eum Mercurio praeferant tempore. quos falli existimo. Sed quolibet tempore nati sint, constat inter historicos graves, qui haec antiqua litteris mandaverunt, ambos homines fuisse. Et quod mortalibus ad istam vitam commodius ducendam beneficia multa contulerint, honores ab eis meruisse divinos.

A Hércules se le tiene como posterior, aunque perteneciendo también a la época de los argivos, aunque algunos lo consideran anterior a Mercurio en el tiempo; sin embargo, pienso que estos se equivocan. De todos modos, en cualquier tiempo que haya nacido, entre los historiadores griegos, que consignaron estas antigüedades por escrito, consta que ambos fueron hombres, y que merecieron los honores divinos por haber otorgado muchos beneficios a los mortales para sobrellevar esta vida con más comodidad.

Muy interesante resulta la convicción de Agustín de que Mercurio fue un hombre, como Hércules, y ambos fueron divinizados a causa de los beneficios otorgados a

los mortales, respondiendo quizá a las tendencias evemeristas del Tardoantiguo. Por ejemplo el gramático Servio, del siglo V d. C., nos cuenta en su primer libro del *Comentario a Eneida* que Hércules era un filósofo que fue divinizado por sus saberes, entre muchos otros mitos que explica de manera racional (1. 741: “*constat enim Herculem fuisse philosophum*”). Es posible que esta tendencia de la época haya contribuido a fusionar las naturalezas humana y divina de Mercurio.

Más adelante en el mismo libro (18. 39), Agustín especifica que un Mercurio, a quien llaman Trismegisto, enseñó filosofía en Egipto mucho antes que los filósofos griegos, pero después de Abraham, Isaac, Jacob, José y Moisés. Agustín sugiere que hay dos Mercurios, el mayor es el nieto de Atlas a través de Maia, y el más joven es su nieto Mercurio Trismegisto, y con eso se zanja para él la cuestión de si es divino o humano: “*Eo quippe tempore, quo Moyses natus est, fuisse reperitur Atlans ille magnus astrologus, Promethei frater, maternus avus Mercurii maioris, cuius nepos fuit Trismegistus iste Mercurius*”. (En efecto, cuando nació Moisés, se dice que vivía el gran astrólogo Atlas, hermano de Prometeo, abuelo materno de Mercurio el mayor, cuyo nieto fue este Mercurio Trismegisto.)¹²

114. El asunto de los dos Mercurios es tratado también por Agustín en 8. 26 –en que se cita el *Asclepio*–, cuando critica la idolatría, dentro de la discusión de que en Egipto los dioses son las almas de los muertos. Los ejemplos son Asclepio y Mercurio.

115. Por ejemplo, STAHL (1971).

Tenemos así la figura de un Hermes/ Mercurio producto de la síncretis de, al menos, dos elementos: el dios Mercurio (conformado a su vez por la fusión de varias divinidades), y Hermes Trismegisto, un sabio divinizado. Podemos asumir que Marciano estaba al tanto de las variadas “identidades” de Mercurio y su fusión. O bien había recibido ya esa figura compleja y sincrética, o bien –como algunos de los críticos consideran en relación con la obra de Marciano en general¹³– se trata de un panorama mítico confuso dado que los hombres del siglo V ya no manejaban las sutilezas de las genealogías divinas y demás cuestiones. Desde nuestra perspectiva, la mezcla que tiene como producto el caos mitológico en *De nuptiis* es absolutamente intencional, y contribuye a crear un universo “múltiple”, en el que los personajes poseen varias identidades al mismo tiempo, todas funcionales a la trama, con múltiples interpretaciones alegóricas. Incluso esta operación va en consonancia clara con la polifonía compositiva de *De nuptiis*, tal como probaremos ahora al estudiar la figura de Mercurio.

Mercurio/ Hermes en la fabula alegórica

La riqueza alegórica de la *fabula* de *De nuptiis* es evidente. La alegoría principal y más evidente es la de los novios, cuyo significado no ha sido descrito de manera unívoca por los comentaristas de Marciano, ya sean medievales o modernos. Para Remigio d'Auxerre, Mercurio representa el *sermo*, el discurso constituido retóricamente, y por lo tanto, la propia retórica. Filología, en cambio, simboliza la razón humana, el conocimiento adquirido por esta, y por ende todo el saber humano. Por su parte Eriúgena interpreta que Mercurio se refiere al *nous*, a partir de una lectura de un pasaje del texto que revisaremos en breve.¹⁴ Ya en la época moderna, Lenaz (2011), Préaux (1974) y Ferrarino (1969) opinan que Mercurio y Filología representan respectivamente Dios y el hombre, y así las bodas tienen un sentido de unidad entre lo humano y lo divino, desde una perspectiva neoplatónica y quizá también gnóstica. De acuerdo con esto, Marciano estaría plasmando el ideal ético plotiniano, central en sus *Enéadas* y común también a varios escritos de Porfirio, que sostiene que el alma humana puede escapar de su estado corporal transformándose en intelectual. Por su parte Ramelli (2001) recuerda el decreto divino grabado en bronce del cual habla Marciano al comienzo de la obra, según el cual la inmortalidad es concedida a los hombres que se la han ganado con su conducta y con estudio; Júpiter lo establece para Filología y determina su extensión para el resto de los mortales. En tanto clave de lectura del resto de la obra, entonces, parecería establecerse que la unión de Mercurio y Filología tiene que ver con las posibilidades humanas de ejercitar las virtudes y acceder a la instancia divina. Por otro lado, la asignación de los números 3 y 4 a los nombres de los novios

116. Todas las referencias a los comentaristas medievales de Marciano están tomadas de RAMELLI (2006). Las traducciones son mías.

—pasaje sobre el que volveremos en detalle— podría significar también la unión del *trivium* y el *quadrivium*, es decir, el saber literario y el científico. Desde esta perspectiva Marciano habría intentado reproducir el modelo educativo ya propuesto por Cicerón (*De inventione* 1.1) y retomado por Mario Victorino en su *Comentario*, de acuerdo con el cual el hombre debe aspirar a ambos saberes en conjunto.

Ahora bien, la obra de Marciano se articula antes que nada sobre el eje de la parodia¹⁵, presente en todos los niveles: la trama narrativa, los personajes, la utilización y transformación de tópicos y géneros literarios, y la propia concepción de discurso. Todo este panorama filosófico y cultural, heredado de la Antigüedad Clásica y vigente en el Tardoantiguo, funciona como centro de la parodia, y el movimiento de la obra es precisamente desestabilizar y criticar ese mismo sistema que expone. Por medio de la proyección alegórica esta operación se mueve de lo particular —la tradición cultural y filosófica del Tardoantiguo, el discurso de la época— a lo general —todo discurso posible— efectuando de esta manera una afirmación de carácter universal sobre la imposibilidad del discurso para acceder al saber. Tampoco debemos tomar muy en serio la crítica de Marciano, dado que su propia obra como discurso es alcanzada también por estas limitaciones, en una especie de círculo que no hace más que dejar a los lectores en el mejor de los casos divertidos, en el peor, confundidos.

En este marco, la elección de los protagonistas de la *fabella* no puede haber sido descuidada ni ingenua por parte de Marciano, y no podemos considerarla inocente. Como veremos, Mercurio es identificado a veces como un joven dios con rasgos antropomórficos mensajero de los dioses (1. 5, 35), otra vez como Hermes Trismegisto (2. 101), otras veces como el intelecto neoplatónico (1. 92), y otras como el planeta homónimo (1. 8, 25, 29).

Mercurio: joven casadero

A comienzos de la fábula (1.3), nos cuenta Marciano que Mercurio, instado por su madre y por su edad, decide buscar esposa:

Hac igitur fama hisque deorum alternis amoribus motus concitusque Cyllenius, simulque quod cunctorum affectiones et thalamos, dum paret pluribus, conspicatur, uxorem ducere instituit. In quam sententiam mater illum anxia, cum annua peragratione zodiaca eam in Pliadum numero salutaret, impulerat, praesertimque quod palestra crebrisque discursibus exercitum corpus lacertiosis in iuvenalis roboris excellentiam toris virili quadam amplitudine renidebat, ac iam pubentes genae seminudum eum incedere chlamidaque indutum parva, invelatum cetera, umerorum cacumen obnubere sine magno risu Cypridis non sinebant. Rationabili igitur proposito constituit pellere caelibatum.

Así pues el Cilenio (Mercurio), agitado y movido por esta fama y por estos amores recíprocos de los dioses, al tiempo que observaba que los afectos y los matrimonios son propios de todos —mientras que esto es evidente para la mayoría— decidió buscar esposa. A esta decisión lo había impulsado su madre, ansiosa cuando en su peregrinación anual zodiacal él la había saludado entre el número de las Pléyades, y sobre todo porque el cuerpo ejercitado en la palestra y en carreras abundantes con los músculos en el punto máximo de su fuerza juvenil, brillaba con una cierta grandeza viril, y ya finalmente las mejillas púberes no le permitían avanzar semidesnudo y vestido con una pequeña manta descubiertas las restantes partes, ni esconder la extremidad de los hombros sin una gran sonrisa de Cypris. Así pues, con razonable criterio decidió dejar el celibato.

Mercurio es presentado como un joven atractivo que ya no puede ocultarse al amor, porque sus atributos físicos son más que evidentes, como no solamente nota su madre,

117. No toda la crítica coincide en esta apreciación y en las consecuencias exegéticas que implica (a favor, cf. RELIHAN: 1993, 1984; en contra, cf. PETROVICOVA 2010).

sino también Venus, siempre atenta a estas cuestiones. Su genealogía es la del dios hijo de Maya (como se ve por la alusión a las Pléyades) y Zeus, y al llamarlo Cilenio, Marciano parece aludir a la versión de su nacimiento que lo sitúa en el monte Cilene. Es sin duda aquí un dios, el Mercurio romano asimilado al Hermes griego. En su búsqueda de esposa, Mercurio considera sucesivamente a Sofía, Mancia y Psique, que no están disponibles por diferentes motivos¹⁶.

118. Sobre las implicancias alegóricas de la unión de Mercurio con estas damas, que no analizaremos en este contexto (cf. SHANZER: 1986).

Más adelante, en plenos trámites para conseguir aprobación para la boda, Apolo presenta el caso ante Júpiter y Juno; esta última se encuentra muy dispuesta a favorecer las nupcias, sin embargo el padre de los dioses tiene sus dudas: "*Stimulabat paululum Iovem, ne uxoris Cyllenius fotibus repigratus somnolento repente marcere torperet et iam velut marital vacatione feriatum discursare sub praeceptis Iovialibus denegaret.*" (1. 35) (Preocupaba un poco a Júpiter que el Cilenio, retrasado por las caricias de su esposa, se sumergiera de repente en una indolencia somnolienta, y que, casi como en una luna de miel, se negara a correr de aquí para allá bajo las órdenes de Júpiter.)

La preocupación de Júpiter nos presenta a un Mercurio nuevamente humanizado, presa de sus pasiones, y que podría entregarse al ocio a causa de los placeres y obligaciones del matrimonio, dejando así de cumplir con su misión. Sin embargo al elegir como esposa a Filología estas preocupaciones quedan desestimadas, pues ella misma es lo suficientemente diligente como para no dejar que él "cierre los ojos aun cuando quiera descansar" (dice Juno en 37), dado que, ¿acaso no es ella con su amor al estudio la que hace que los hombres permanezcan sin dormir dedicados a la lectura y aprendizaje de las disciplinas? Tenemos en este punto un Mercurio sumamente mundano, rodeado por las preocupaciones de sus allegados en cuanto a su futuro inmediato en temas como el matrimonio y el trabajo, lo cual otorga al primer libro de la obra un fresco aire a comedia de enredos.

Mercurio como el intelecto neoplatónico

Un poco después (1. 92), aún dentro de la fabula, Júpiter pronuncia un discurso destinado a convencer a los dioses¹⁷, que deben votar en la Asamblea para confirmar la deificación de Filología:

119. Basado en el discurso de Júpiter en *Metamorfosis* de Ovidio 9. 244- 258, en ocasión de la deificación de Hércules.

*Nostis Maiugenaë pignoris incliti
In nostris meritum degere sensibus.
Quae nec frustra mihi insita caritas,
Ut suevit patria stringere pectora.
Nam nostra ille fides, sermo, benignitas,
Ac verus genius, fida recursio
Interpresque meae mentis, honos sacer;
Hic solus numerum promere caelitem,
Hic vibrata potest noscere sidera,
Quae mensura polis, quanta profunditas,
Qualis sit numerus marmoris haustibus
Et quantos rapiat margine cardines,
Quaeque elementa liget dissona nexio,
Perque hunc ipse pater foedera sancio.
Sed forsán pietas sola recensear,
Quae parens probitas munera pensitet:
Qui Phoebi antevolans saepe iugalibus
In sortem famuli nonne relabitur?*

Saben que en mis sentimientos se alberga el reconocimiento al mérito del hijo mío y de Maya, glorioso. Y no por nada está en mí este afecto, puesto que él suele con-

mover el corazón de su padre. Pues él es aquel en quien confío, mi palabra y mi bondad, verdadero talento y mensajero confiable, e intérprete de mis intenciones, sacro honor/ sacro *nous*; sólo él está en condición de calcular el número de los dioses, de conocer los astros que refulgen, cuál es la medida del cielo y en cuánto se extiende su profundidad, cuál es el número de las mareas con las que el océano baña sus costas; el nexo que une elementos disonantes, y él es por medio del cual yo, el padre mismo, refuerzo estos vínculos. Pero quizá solo el respeto (*pietas*) podría valorar qué recompensa merece su diligencia obediente. Puesto que él a menudo vuela frente al conjunto de Febo, ¿no vuelve hacia atrás como si fuera su siervo?¹²⁰

Mercurio es presentado una vez más en su función de mensajero, y su tarea es descrita ahora en mayor profundidad: es la “palabra” (*sermo*) de Júpiter, su nexo entre su pensamiento y la realidad. Queda así homologado a la retórica y al discurso, una de sus valencias más constantes y significativas a lo largo de *De nuptiis*. Pero en este pasaje Mercurio es también un nexo en otro sentido, de carácter filosófico. Le debemos esta lectura sobre todo a Eriúgena, quien en vez de leer “*honus sacer*”, que referiría por analogía a Mercurio en su calidad de “palabra” de Júpiter, lee “*ho nous*” e identifica al dios con el intelecto¹²¹. Es también un nexo entre los elementos y es amado por Júpiter no sólo por ser su hijo, sino por su *pietas* y el cumplimiento de los *officia*, que Mercurio realiza puntualmente, y sin los cuales —parece deducirse— no se activaría el contacto entre lo humano y lo divino. Asimismo, Gersh (1986) señala una etimología tradicional griega de acuerdo con la cual el nombre de “Hermes” proviene del verbo *hermenein*, presente ya en *Crátilo* 407a: “ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε ἔοικε περὶ λόγων τι εἶναι ὁ Ἑρμῆς, καὶ τὸ ἐρμηνεῖα εἶναι”. En este mismo pasaje Júpiter parece hacer eco de esta idea y llama a Mercurio *interpres* de su voluntad, y en este sentido se refuerza su valor de mediador discursivo entre lo divino y lo humano.

Mercurio es también aquí el planeta —Júpiter alude a su relación con el Sol—, como desarrollaremos en el próximo apartado, y sus características como cuerpo celeste determinan su comportamiento como personaje de la fábula, en un juego que requiere que activemos, como lectores, la percepción de sus diferentes facetas de manera simultánea.

Mercurio planeta

Mercurio es también presentado como el planeta homónimo, y Marciano juega con esta identificación en combinación con su papel temático en la trama narrativa. Así lo vemos en el párrafo 8 del libro primero, en el que se sugiere que Mercurio debe quedarse cerca de su hermano Apolo para consultarle antes de tomar cualquier decisión. Si consideramos que Mercurio es el planeta más cercano al Sol, del cual no se aleja demasiado, esta premisa dentro de la trama considera la función de Apolo y de Mercurio en su carácter de cuerpos astrales:

Super his igitur virginum thalamis dum eum deliberatae sortis blandimenta frustrantur, nec facile quaequam praeterea, quae congrua paritate Tonantis nurus deligeretur, occurrat, amplius deliberandum suggerit Virtus, neque eum sine Apollinis consilio quicquam debere discernere aut fas ab eius congressibus aberrare, cum zodiaca eum hospitia praemetantem numquam abesse menstrua praecursione permetteret. Igitur constitutum ubicumque locorum frater esset adiretur. (1.8)

Así pues mientras lo desilusionaban las blandicias del destino decidido sobre estos tálamos con estas muchachas, y además que no fácilmente alguna otra de similar conveniencia se presentaba para poder ser elegida como la nuera del Tonante [Júpiter] Virtud sugirió que debía discutirse de manera más amplia, y que él no debía decidir nada sin el consejo de Apolo y que no era lícito alejarse de los caminos hechos

120. STAHL (1977) señala que se trata de una alusión a los movimientos heliocéntricos de Mercurio.

121. Recordemos que Eriúgena conocía un neoplatonismo ya cristianizado, a partir de la lectura, traducción y comentario de Dionisio Aeropagita (en este caso, probablemente, de *De caeleste ierarchia*).

junto con él, dado que él [Mercurio] viajaba a través de las casas zodiacales, y Apolo no lo dejaba alejarse de él por más de un mes. Así pues se decidió que a cualquier lugar donde fuera su hermano, él fuera también.

Algo similar ocurre en el párrafo 25, en el que Virtus les sugiere a Apolo y a Mercurio que se presenten juntos ante Júpiter para convencerlo, dado que no les conviene andar separados; incluso la mención al hecho de que Júpiter entrecerrará sus ojos al encontrarse con Apolo alude a cómo se oculta el planeta Júpiter en conjunción con el Sol:

Haec dicente Mercurio "quin potius" inquit Virtus "uterque vestrum lovem voce conciliet. Nam et hic eius consiliorum conscius et tu praeceptionis arcanus; ille mentem novit, tu verba componis: Phoebus sivevult concedere, tibi pectus solitus aperire. Addo quod vos numquam convenit disparari, et licet hic cursor Apollinei plerumque axis celeritate vincatur ac remorata statione consistens cipiatur Delii festinata praevertere, tamen eum consequitur ita libratus antevenit, ut cessim plerumque recursitans gaudeat occupari. Una igitur vestrum lovem pia pignora convenite. Certum quippe est quod et Phoebus conivens splendore succumbat et cum Stilbonte incedens conubiorum copulis allubescat.(1. 25)

Mientras Mercurio decía esto, Virtus notó: "En realidad, ambos deberían ir a persuadir a Júpiter; ya que Apolo conoce sus planes, y tú eres su ayuda para cumplir sus órdenes; Apolo conoce su decisión, tú preparas su declaración. Cuando Febo lo urge generalmente cede, a ti en general te abre su corazón. Aun más, se ordena que ustedes dos no anden separados nunca, y aunque Mercurio en su curso a menudo es superado por la velocidad del carro de Apolo y pasado cuando se demora en su estación, finalmente se apura hacia Apolo, e igualmente cuando lo está alcanzando, su marcha muestra tanto contrapeso que está feliz de estar constantemente volviendo a Apolo. Como hijos respetuosos, entonces, vayan juntos al encuentro de Júpiter. De hecho, es cierto que cederá, cerrando a la mitad los ojos ante el brillo de Febo, y en acuerdo con Stilbon [el planeta Mercurio] estará encantado con la unión marital."

Finalmente en el párrafo 29, ambos, Apolo y Mercurio, se transforman decididamente en astros para transportarse por el cielo e ir en busca de Júpiter:

Interea tractus aërios iam Phoebus exierat, cum subito ei vitta crinalis immutatur in radios, laurusque, quam dextera retinebat, in lampadem mundani splendoris accenditur, fiuntque volucres, qui currum Delium subvehebant, anheli flammantis lucis alipedes. Atque idem pallio rutilante ac reserato strellantis poli limine Sol repente clarus emicuit. Cyllenius quoque in sidus vibrabile astrumque convertitur. (1. 29)

Mientras Febo se había ido más allá de las regiones aéreas, cuando de repente su banda fue transformada en rayos de luz, el laurel que llevaba en su mano derecha rompió en un brillo de esplendor cósmico, y los pájaros que llevaban el carro Delio se transformaron en veloces chorros de llama. Disfrazado como el sol brilló con fuerza, su manta destellando roja, el umbral de los cielos estrellados abierto. El Cilenio también fue transformado en un planeta de tenue luz.

Hasta aquí, y en lo que concierne sobre todo al libro I, Mercurio como personaje –tanto en su valencia de dios como en la de planeta– es presentado de manera un tanto paródica con respecto a otros héroes de fábulas amorosas, en particular si pensamos en la *fabula* de Psique y Cupido de Apuleyo, fuente evidente de Marciano en este punto. Mercurio aparece como un dios menor, aunque con una función esencial, pero dependiente de la ayuda de quienes lo rodean, y de la autorización de figuras más importantes, como su hermano Apolo. Además, la búsqueda de esposa se ve dificultada a lo largo de todo el primer libro porque las candidatas elegidas ya están casadas o tomadas (como Psique) o han decidido permanecer vírgenes (como

Mancia). Recordemos también que la idea del matrimonio le ha sido sugerida por su madre. Todos estos elementos apuntan a un Mercurio con características de personaje de comedia, como el *adulescens amans* de la comedia plautina, que no puede hacer avanzar sus deseos (ni el relato) sin los personajes ayudantes.

Mercurio/ Hermes y la tradición hermética

Hay otra instancia a partir de la cual Mercurio es caracterizado de manera alegórica, siempre a partir de su función como personaje de la *fabella*. A comienzos del libro segundo Mercurio es identificado con Hermes Trismegisto, eje de la especulación hermética. En este momento, Filología, ya comprometida con el dios, realiza un juego aritmológico por medio del cual reduce los nombres de ambos a dos números –tres y cuatro– y queda muy satisfecha con el resultado y con la perfección del cálculo, que augura un buen matrimonio por tratarse de números perfectos que generan a su vez un número perfecto, el siete. Lo interesante es que el nombre de Mercurio que utiliza para realizar la reducción es el de Hermes egipcio, Thoth²⁰:

Itaque primo conducatur conubium atque aetherii verticis pinnata rapiditas apto sibi foedere copuletur ex nuptiali congruentia numero conquirat. Moxque nomen suum Cyllenique vocabulum (sed non quod ei dissonans discrepantia nationum nec diversi gentium ritus pro locorum causis cultibusque finxere, verum illud quod nascenti ab ipso love siderea nuncupatione compactum ac per spola Aegyptiorum comenta vulgatum fallax moralium curiositas asseverat) in digitos calculumque distribuit. Ex quo finalem utrumque litteram sumit, quae numeri primum perfectumque terminum claudit; dehinc illud quod in fanis omnibus soliditate cybica dominus adoratur. Litteram quoque, quam bivium moratilitatis asserere prudens Samius aestimavit, in locum proximum sumit, ac suae mille ducenti decem et octo numeri refulserunt. Quos per novenariam regulam minuens [contrahens] que per monades decadibus subrogatas in tertium numerum perita restrinxit. Suum quoque vocabulum per septingentos viginti quattuor numeros explicatum in quaternarium duxit, qui uterque numerus congruenti ambobus ratione signatur. (2. 101- 104)

Entonces primero buscó en los números descubrir si el matrimonio sería beneficioso y si la alada velocidad del torbellino celestial [Mercurio] se uniría con ella a través de un lazo apropiado en la armonía del matrimonio. Rápidamente contó con los dedos de su mano el número de letras en su propio nombre y en el del Cilenio; pero no el nombre que las conflictivas historias de las diferentes naciones le habían dado, no el nombre que los diferentes rituales de los pueblos, variando de acuerdo con los intereses y cultos de cada lugar, habían creado, sino el nombre que el propio Júpiter le había dado al nacer a través de una proclama celestial y que la búsqueda defectuosa del hombre estableció que se hizo conocer solo a través de las ingenuidades de los egipcios. Tomó del final de cada nombre el elemento que es al mismo tiempo el primero y el límite perfecto del número. Luego vino ese número adorado como señor en todos los templos, puesto que es la solidez cúbica. En la posición siguiente tomó una letra que el sabio de Samia [Pitágoras] consideraba como representación de la ambigüedad dual del destino mortal. De acuerdo con esto, surgió el número 1218. Al disminuir su figura por la regla del nueve, al sustituir las unidades por el diez, astutamente lo redujo al número 3. Su propio nombre, cuya forma numérica es 724, lo redujo al número 4. Estos dos números (3 y 4) están marcados por una relación armoniosa entre ellos.

Mercurio es invocado aquí en un doble carácter: la alusión a Cilene nos recuerda su raigambre divina, así como su representación como “torbellino celestial”, aludiendo a su función de mensajero volador. Al mismo tiempo, tal como observan los comentaristas de Marciano²¹, Mercurio es Thoth, único nombre a partir del cual Filología puede estar extrayendo estas conclusiones numéricas, sugerido también por la

122. Φιλολογία= 724, Θωύθ= 1218. La letra inicial y la final de este nombre de Mercurio, correspondiente al número 9, primero (porque es el primero de las sucesivas series 19, 29...) y perfecto (porque es el cubo de 3), es el límite de la serie 1- 9 que constituye la década; la corresponde en cambio al 800, en el cual 8 es el cubo de 2 y 100 el cuadrado de 10; y la es el 400 (tal como Marciano señala que indicó el mismo Pitágoras). En consecuencia, 9+9+800+400= 1218, que, dividido con la regla del 9, da 3. La regla del 9, bien conocida en la matemática antigua, indica que cuando un número se divide por 9 el resto es el mismo que cuando es dividida por 9 la suma de sus cifras. Así el resto de 1218: 9, que es 3, es igual al resto de (1+2+1+8): 9= 3. En los párrafos siguientes Filología aplica el mismo procedimiento a su propio nombre, y luego suma ambos resultados.

123. El primero en notarlo fue Grotius, cf. STAHL (1977:35).

mención de Egipto. Esta identidad de Mercurio aparece no como una alternativa, sino más bien como un aspecto secreto del dios que no muchos conocen o recuerdan, pero parece ser su “verdadero” ser, o al menos tan verdadero como el hombre puede percibir con su “búsqueda defectuosa”. Aparece así una profundidad en Mercurio que hasta ahora no habíamos visto, y se suma a la caracterización del personaje un pasado egipcio lleno de sabiduría y misterio. De esta forma la figura de Mercurio que hasta ahora parecía un tanto inepta, es elevada a un lugar legendario al ser asociada explícitamente con Hermes Trimegisto y la tradición hermética, ya fundidos en la obra de Marciano.

Desde la trama narrativa, también es cierto que ha cambiado el punto de vista, ya que ahora el foco está puesto en Filología, enamorada de su prometido, y el texto lo ve a través de sus ojos. A partir de estos cambios, el libro segundo se aleja un poco de los enredos cómicos del primero y nos sitúa en un clima más solemne, rodeando a las bodas de un aire místico. En este libro se producirá el ascenso de Filología hasta las sedes celestes, donde beberá del cáliz de la inmortalidad, vomitará todo el saber terreno en forma de libros (ávidamente recogidos por las musas) y se le concederán las bodas con su prometido. Por otro lado, a la idea de Mercurio/Hermes como mensajero e incluso *psicopompos* se suma la idea de profeta que condensa Hermes/Thoth, una vez más actuando como nexo a través de la palabra. Y más allá de la fusión, la identificación con el sabio Hermes pone en escena de manera central el aspecto humano de Mercurio, acentuando una vez más su carácter de nexo, ya que a partir de la síncretis de sus personalidades cuenta con ambas naturalezas, divina y humana.

Es evidente que la figura de Mercurio, por su ambigüedad y polivalencia semántico-alegórica, resulta muy apta para proponerse como protagonista de *De nuptiis*, ya que condensa en sí mismo (y *al mismo tiempo*) tanto la figura y valores del dios Mercurio romano y Hermes/griego, como la del planeta y la de Hermes Trimegisto. Tanto su función de mensajero, como su identificación con el discurso o con el *nous* encuentran un punto en común al subsumirse bajo la idea de “unión”, que recorre todo el texto en múltiples niveles. ¿No es acaso también esa la idea principal de plantear un matrimonio? Claro que en este caso, dado que las bodas nunca se llevan a cabo, todas estas especulaciones sobre la posibilidad de unión con lo trascendente quedan frustradas, o al menos suspendidas. La obra se ocupa de esparcir este mensaje en múltiples instancias, y en la que nos ocupa, el encargado de tal tarea es el propio Mercurio, que además de ser representado con una y múltiples identidades, se halla cruzado por el tamiz de la parodia y de elementos propios de la comedia.

Proyección de las huellas herméticas a la composición de *De nuptiis*

Marciano Capela y su obra son verdaderos representantes de los tiempos del Tardoantiguo. *De nuptiis* es variada, heterogénea, caótica, acumulativa y con pretensiones de abarcar todo el saber existente. Como contraparte, es desestabilizadora y paródica, y a través de esta operación deconstruye no solo la realidad que intenta atrapar por medio de su complejidad alegórico-simbólica, sino también el discurso del que la realidad se vale para ser aprehendida, y que el hombre manipula para acceder a la verdad. Todo muy típico de una época que se ve forzada a reconfigurarse desde el punto de vista cultural y espiritual, y recurre a la literatura y al discurso como herramientas para comprender y resignificar un mundo que se transforma.

La característica genérica esencial de *De nuptiis* en tanto sátira menipea es la polifonía, que se manifiesta en todos los niveles de la obra, incluso en el de los personajes. La parodia y la representación alegórica, recursos también esenciales, contribuyen a

multiplicar las voces, los discursos y las lecturas, ofreciéndonos un universo literario que es uno y es múltiple al mismo tiempo. Los personajes no están ajenos a este movimiento, y es así como vemos en Mercurio una condensación de elementos que se activan de manera fluctuante en una u otra sección de la obra, componiendo una figura que, a la manera de un caleidoscopio, nos muestra diferentes dibujos según la mirada. El hermetismo es una más entre las tradiciones filosófico-religiosas que Marciano reúne, o retoma, en su presentación. Como parte importante de la cultura pagana, no puede estar ausente. Por otro lado, presenta también algunas características que evidentemente son funcionales a la composición de la obra:

- » su carácter de revelación y de iniciación, que Marciano retoma al sugerir analogías con el *Asclepius* en su prólogo, y que funcionan como un mecanismo discursivo para crear expectativas sobre su obra, sumando otra forma discursiva más a su “centón” tardoantiguo;
- » su carácter profético, cifrado en la figura de Hermes el sabio, fundido luego con el Hermes divino, y que acentúa el rasgo de ‘transmisor’ que Marciano delinea con constancia en la figura de Mercurio a lo largo de toda la obra;
- » la figura de Hermes en sí, enriquecida por distintas genealogías y tradiciones, y que reúne en una sola forma múltiples posibilidades, y con la que Marciano juega logrando, con gran economía narrativa, sintetizar en un nombre muchas de las creencias e ideas filosóficas que lo habían precedido.

Asimismo, al combinar el valor de Mercurio asociado al hermetismo con otras identidades del dios de carácter cómico, Marciano suma solemnidad a la figura de su protagonista y de esta manera además de mantener el equilibrio entre lo cómico y lo serio, fundamental en la sátira menipea, proyecta un doble clima sobre la presentación de las Artes Liberales. Hay parodia, sin duda, pero la burla no lo es todo. Es justamente el balance entre el humor y la solemnidad lo que mantiene nuestro interés como lectores y permite que la obra construya constantemente los objetos que luego parodiará en un juego de vaivenes entre lo serio y lo humorístico.

La operación de Marciano de condensar en la figura de Mercurio al mismo tiempo todas sus posibles valencias responde a un espíritu de acumulación y a una intención de abarcar todas las realidades posibles que, como en el caso de Mercurio, se funden en una sola en el medio del caos y la confusión de la historia y la realidad. La sátira menipea, situada en el centro de la tripartición *fabula-argumentum-historia* gracias a su carácter de verosímil, parece un género apto para representar en una sola figura las múltiples posibilidades de realidad a las que la Antigüedad Tardía parece despertar. Y como la obra en sí misma, que es una suerte de enlace simbólico con el abanico de mundos posibles de la época, la figura de Mercurio nos conecta tanto con lo divino, como con lo humano, con un modelo de sabiduría y de ley, de letras y discurso. En definitiva, de todo aquello que oficia como vínculo entre lo humano y lo divino, y que ordena la realidad.

Bibliografía

Ediciones de *De nuptiis Mercuri et Philologiae*:

- » Ramelli, I (ed.) (2006) *Marziano Capella. Le nozze di Mercurio e Filologia*, Bompiani. Milano, 2006.
- » Stahl, W. H. (1971) *The marriage of Philology and Mercury*, vol. 2: 1977, tr. by W. H. Stahl and R. Johnson, with E. L. Burge, Columbia University Press. New York, 1971- 1977.
- » Willis, J. (1983) *Martianus Capella*, Teubner. Leipzig, 1983.

Ediciones de *Asclepius*

- » Copenhaver, B. P. (ed.) (2000) *Corpus Hermeticum y Asclepio* (traducción del original en inglés *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius*, Cambridge, 1992), Siruela. Madrid, 2000.
- » Moreschini, C. (1991) *Asclepius en Apulei Opera* (ed. C. Moreschini), Teubner. Stuttgart - Leipzig, III, pp. 39-86, 1991.
- » Nock, A. D. y Festugiere, A. (eds.) (1945) *Asclepius en Corpus Hermeticum*, II, pp. 296-355, Les Belles Lettres. Paris 1945.
- » Scott, W. (1924) *Asclepius en Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus* (ed. W. Scott) Oxford University Press, I, pp. 286-377. Oxford, 1924.
- » Thomas, P. (ed.) (1908) *Asclepius en Apulei Opera* (ed. P. Thomas) Leipzig, III, pp. 36-81.5

Referencias bibliográficas

- » Arfé, P. (2003) "La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo" (*Atti del Convegno internazionale di studi Napoli 20-24 novembre 2001*), Turnhout.
- » Cameron, Al. (1986) "Martianus and his first editor", *Classical Philology*, Vol. 81, No. 4: 320-328.
- » Cardigni, J. (2015) "La construcción discursiva del epitalamio: contrastes y oposiciones en *De nuptiis Mercurii et Philologiae* de Marziano Capella", *Anales de Filología Clásica*, vol. 26, 2013 (2015), 19- 34. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/afc>
- » Courtney, E. (1962) „Parody and Literary Allusion in Menippean Satire“, *Philologus* 106; 86-100.
- » Ferrarino, P. (1969) „La prima, e l'única, Reductio omnium artium ad philologiam, II De nuptiis Philologiae et Mercurii di Marziano Capella e l'apoteosi della filologia.“ *IMU* 12 (1969): 1-7.
- » Festugiere, André J. (1953-1954), *La Révélation d'Hermès Trismégiste III. Les Doctrines de l'Ame. IV Le Dieu inconnu et la Gnose*, París.

- » Festugiere, André J. (1967), *Hermétisme et mystique païenne*, Aubier-Montaigne. Paris, 1967.
- » García Bazán, F. (2009) *La religión hermética*, Lumen, Buenos Aires, 2009.
- » Gersh, S. (1986), *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition vol. I*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1986.
- » Kaster, R. (1988) *Guardians of language: The grammarian and Society in Late Antiquity*, University of California Press, Los Angeles, 1988.
- » Cristante (L.) (ed.), Lenaz (L.) (trans.), Filip (I.), Ferrarino (P.) (2011) *Martiani Capellae: De nuptiis Philologiae et Mercurii, liber I-II*. Pp. xciv + 408. Hildesheim: Weidmann, 2011.
- » Lewis, C. S. (1936) *The Allegory of Love. A Study on Medieval Tradition*, Oxford University Press. Oxford, 1936.
- » Lintvelt, J. (1989) *Essai de typologie narrative: le 'point de vue'*, Corti, Paris, 1989.
- » Lucentini, P. (1998) "Il corpo e l'anima nella tradizione ermetica medievale", en L. Rottondi Secchi Tarugi (ed.), *L'Ermetismo : nell'Antichità e nel Rinascimento*, Milano, pp. 61-72.
- » Lucentini, P., Parri, I. y Perroni Compagni, V. (eds.) (2003), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, Brepols. Turnhout (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 40), 2003.
- » Parri, I. (2005) *La via filosofica di Ermete*, Edizioni Polistampa, Firenze, 2005.
- » Petrovicova, K. (2010), „Martianus Capella als subversiver Parodist der Fähigkeiten menschlicher Erkenntnis? Frage der Zugehörigkeit von De nuptiis Philologiae et Mercurii zur Gattung der menippeischen Satire?“, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, Volume 50, Issue 2-3.
- » Porreca, D. (2015) "Hermes Mercurio Trismegisto en el 1300", en Buffon- D'Amico (eds.) *Hermes Platonicus: La recepción del hermetismo vinculado con el platonismo en la filosofía medieval y de la Modernidad temprana*, (en prensa).
- » Préaux, J. (1974) *Le culte des Muses chez Martianus Capella*, in *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Rome: 579-614.
- » Ramelli, I. (2006) *Tutti I commenti a Marziano Capella*, Bompiani. Milano, 2006.
- » Relihan, J. (1984) „On the Origin of ‚Menippean Satire‘ as the Name of a Literary Genre“, *CPh* 79; 226-29.
- » Relihan, J. (1993) *Ancient Menippean Satire*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993.
- » Schievenin, R. (2005- 2006) *Il prologo di Marziano Capella*, «Incontri triestini di Filologia classica» V: 133-153 («Atti del II Convegno "Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità", Trieste 27-28 aprile 2006»).
- » Shanzer, D. (1986) *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii book I*, Berkeley University Press, Berkeley, 1986.
- » Stahl, W. H. (1952) *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts, Vol. 1: The quadrivium of Martianus Capella. Latin traditions in the mathematical sciences, 50 B.C.-A.D. 1250*, Columbia University Press, New York, 1952.

