

# EL HERMETISMO

Identidad e historia de un culto misteriosófico

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

## ÍNDICE

Cuadro cronológico

Presentación

Capítulo I: Definición y origen del hermetismo. El problema de las fuentes.

*A. Introducción y definiciones.*

*B. Hermes Trimegisto y el Egipto. El problema de las fuentes.*

*Notas*

Capítulo II: La visión cristiana de Hermes.

*A. La recepción de Hermes en la Patrística.*

*B. El hermetismo latino y la escuela de Chartres. Bernardo Silvestre: una figura de excepción.*

*C. Bernardo Silvestre y Hermes Trimegisto.*

*D. Bernardo Silvestre y la cosmografía: el universo y el hombre como vivientes bellos.*

*E. El megacosmos-microcosmos y la influencia del Asclepio. Iconografía y belleza.*

*F. Alberto Magno, el hermetismo y sus influencias.*

*Notas*

Capítulo III: La percepción teúrgica de Hermes

*A. El neoplatonismo teúrgico y el hermetismo.*

*B. Hermes, la alquimia y la gnosis.*

Capítulo IV: La imagen arcaica de Hermes y su reflejo en los fragmentos de Juan Estobeo.

*Notas*

Capítulo V: La nueva etapa renacentista y moderna en la historia y las transformaciones del hermetismo.

*A. El hermetismo y la Academia Platónica de Florencia.*

*B. Marsilio Ficino, Hermes y Zoroastro.*

*C. Jorge Gemisto Pleton, Zoroastro y Hermes.*

*D. Hermetismo y Philosophia Perennis.*

*Notas.*

Capítulo VI: El hermetismo entre los árabes.

*A.1. El hermetismo y los árabes.*

*A.2. Los sabianos, la tradición hermética y el camino hacia Sorahvardi.*

*B. René Guénon y el hermetismo.*

*B.1. El enfoque doctrinal.*

*B.2. El enfoque histórico-doctrinal.*

*B.3. A manera de balance de la exposición de Guénon sobre Hermes y el hermetismo.*

*Notas*

Capítulo VII: El hermetismo en lengua armenia.

*Notas*

Capítulo VIII: Los escritos hermético-gnósticos de Nag Hammadi. Una interpretación diferente del hermetismo.

*A. Los escritos hermético-gnósticos de Nag Hammadi.*

*A.1. Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada.*

*A.2. La Oración de Acción de Gracias y el Asclepio en copto.*

*B. Conclusión.*

*La nueva imagen del hermetismo.*

*Notas*

Bibliografía: Fuentes. Estudios.

## CUADRO CRONOLÓGICO

323 a. n. e. Muerto Alejandro Magno, el general Ptolomeo, bajo el nombre de Ptolomeo Soter, funda la dinastía egipcia de los Ptolomeos.

Siglo IV a. n. e (fines del), Hecateo de Abdera comisionado por Ptolomeo Soter escribe la *Historia de Egipto*.

Siglo II a. n. e. (mediados del), el escritor judío Artapano en *Sobre los judíos* identifica a Hermes-Thoth con Moisés, maestro asimismo de Orfeo.

Siglo I n. e. (mediados del), Filón de Biblos fundándose en la *Historia fenicia* del cronista asimismo de origen fenicio Sankhuniaton sostiene la identidad de Hermes Trimegisto con el Dios egipcio Thoth.

200-210 Clemente de Alejandría describe en las *Stromata* su conocimiento de los seguidores de la filosofía de Hermes.

Siglo II (fines del o comienzos del III), vestigios de recopilaciones de escritos herméticos según lo testimonian los Fragmentos Herméticos de Viena.

Siglo III (fines del). Se redactan los textos hermético-gnósticos del códice VI de la biblioteca de Nag Hammadi.

240-325, vida del neoplatónico hierático Jámblico de Calcis, cuyas obras *Sobre los misterios egipcios* y *Sobre el alma* son de producción temprana.

300 (circ.), Zósimo de Panópolis publica su obra alquímico-hermético-gnóstica, *Apuntes auténticos sobre los aparatos y los hornos*.

300-304 El escritor cristiano Lactancio, escribe las *Instituciones divinas* en las que Hermes Trimegisto aparece como precursor de las enseñanzas cristianas. Utiliza el *Discurso perfecto* conocido en la traducción latina como *Asclepio*.

413 (*circ.*), San Agustín en la *Ciudad de Dios* condena las prácticas y doctrinas herméticas leídas en el *Asclepio*.

430 (*circ.*) *Quodvultdeus*, corresponsal de San Agustín y posterior obispo de Cartago, adopta la interpretación de Lactancio respecto de la figura de Hermes.

443-441 (*circ.*). El obispo Cirilo de Alejandría facilita en su *Contra Juliano* doctrinas de Hermes como anunciadoras del cristianismo.

Siglo VI (comienzos), Juan Estobeo redacta la *Antologia* para la educación de su hijo Septimio.

Siglo VI, se traducen importantes textos herméticos primitivos al armenio.

610, Esteban, último escolarca de la Escuela Neoplatónica de Alejandría, es llamado a Bizancio por el Emperador Heraclio.

Siglos IX al XII, traducciones de obras herméticas del árabe al latín.

Siglo X (fines del), Ibn al-Nadím publica la enciclopedia *al-Fihrist*.

1127-1128, Sharastânî, publica el *Libro de las religiones y de las sectas*.

Siglo XII, Sorahvardí publica el *Libro de la sabiduría oriental*.

Siglo XII, representantes de la Escuela de Chartres acogen y citan favorablemente las ideas de Hermes Trimegisto.

1124 (*circ.*), Teodorico de Chartres se refiere positivamente a las doctrinas herméticas del *Asclepio*.

1147-1148, Bernardo Silvestre publica bajo la forma de *prosimetrum* la *Cosmografía* dedicada a Teodorico de Chartres. Ha leído y utilizado el *Asclepius*.

1248, Se funda el *Studium generale* de Colonia. Con anterioridad a esta fecha Alberto Magno reacciona contra las enseñanzas de Hermes Trimegisto. Posteriormente lo considera como el gran maestro del saber científico y filosófico.

1438-1439 Concilio de Ferrara-Florenia. Jorge Gemisto Pletón actúa como asesor del Emperador de Bizancio.

1450, Cosme de Medicis funda la Academia Platónica de Florenia bajo influencia de J. Gemisto Pletón.

1462, Cosme de Médicis entrega a Marsilio Ficino el manuscrito del *Corpus Hermeticum* adquirido por Bernardo de Pistoia para ser traducido al latín.

1525, Francesco Giorgio de Venecia publica en esta misma ciudad *De harmonia mundi totius cantica tria*.

1533, Enrique Cornelio Agrippa de Nettesheim publica *De occulta philosophia libri tres*.

1540, Agustín Steuco publica en Lión el *De perennis philosophia*.

1591, edición de Ferrara del *Corpus Hermeticum* de Francesco Patrizi y publicación del *Nova de universis philosophia*.

1600, Giordano Bruno es condenado a la hoguera, quien desde 1584 publica sus obras más conocidas.

1614, aparece el manifiesto anónimo rosacruz *Fama fraternitatis*.

1652-1654, Athanasius Kircher publica el *Oedipus Aegyptiacus*.

1945, (diciembre de) se descubre en el Alto Egipto la biblioteca de Nag Hammadi.

1954-1960, se publica la edición crítica del *Corpus Hermeticum* de A. D.Nock-A.J.Festugière.

1977, se publica la primera versión inglesa de la Biblioteca de Nag Hammadi.

1978-1982, J.-P. Mahé publica los vols. *Hermès en Haute-Égypte*, el segundo de los cuales incluye la edición y traducción de las *Definiciones herméticas* en armenio.

1997-2000, se publica la primera traducción al español con intrucciones y comentarios de la biblioteca de Nag Hammadi.

### *PRESENTACIÓN*

Una historia del hermetismo que tenga simultáneamente en cuenta su desarrollo interior y las modificaciones que su imagen ha reflejado a lo largo del tiempo por contacto con sus intérpretes externos, es una tarea que se puede ensayar en el presente teniendo en cuenta los documentos disponibles y atendiendo al descubrimiento sucesivo de las fuentes. La segunda mitad del siglo XX ha sido generosa en este sentido. De este modo a la luz que los nuevos documentos en copto y armenio arrojan sobre las traducciones y testimonios latinos que se conocieron en la Edad Media -particularmente acreditados entre los representantes de la Escuela de Chartres y seguidores y Alberto Magno y discípulos-, o bien la claridad que proyectan sobre los originales griegos del *Corpus Hermeticum* que llegaron a la Academia Platónica de Florencia en el Renacimiento, el hermetismo se revela primitiva y originalmente como escuela de filosofía: la comunidad de culto y doctrina de los adherentes herméticos cuya fuente de inspiración doctrinal y eje de establecimiento comunitario es el divino Hermes Trimegisto. Desde este punto de partida es posible describir justificadamente la veneración que la figura sacra del Mercurio egipcio ha merecido en las asociaciones herméticas, pero asimismo poder explicar los múltiples rostros que el correspondiente complejo misteriosófico o combinación de creencias, culto y

servicio esotéricos ha ido adoptando desde su aparición pública a fines del siglo IV a. n. e. en el Egipto de los Ptolomeos, hasta sus más recientes transformaciones rosacruzianas, francmasónicas y esoterizantes en general. Es la indicada la tarea que se propone realizar en compañía del lector el presente estudio.

## CAPÍTULO I

### DEFINICIÓN Y ORIGEN DEL HERMETISMO. EL PROBLEMA DE LAS FUENTES

#### *INTRODUCCIÓN Y DEFINICIONES*

Cuando se utiliza la palabra "hermetismo" se hace referencia, sin precisárselo, al menos a tres nociones diferentes. Cada una de ellas ofrece, a su vez, algunas notas internas que determinan y distinguen su significado.

Existe en primer lugar una acepción de "hermetismo" usada literariamente, que es indiferente y técnicamente convencional, y que se podría catalogar como "no comprometida", pero que, en realidad, apenas se examina a fondo, se comprueba que es reductiva de la amplia noción del fenómeno hermético que evoca la palabra para el lector no prevenido: un tipo peculiar de literatura filosófico-religiosa teñida de mística y esoterismo. De acuerdo con la aludida convención de base académica, la literatura hermética se reconoce por tratarse de un género constituido por la forma literaria común y especial que ofrecen determinados escritos religiosos y filosóficos. En ellos un personaje divino o divinizado, denominado Hermes Trimegisto, transmite una especie particular de sabiduría y doctrina sobre Dios y su dominio divino, sobre el mundo y sobre el hombre, a través de un diálogo que este transmisor superior sostiene con un discípulo que aparece asimismo como un modelo de agente receptor del mensaje y que igualmente pertenece a la raza de los seres sobrenaturales, ya que puede ser un hijo o pariente de Hermes - como Tat- o bien ser un miembro perteneciente a la generación de los seres superiores, como Asclepio, Ammón y otros del mismo linaje.

Circula una segunda acepción del vocablo "hermetismo", en cambio, amplia e indefinida y a la que se podría calificar de "popular" o ecléctica y "esoterizante". Esta designación manifestando una cierta generosidad receptiva, combina elementos diversos que han aparecido en la larga historia de los escritos relacionados con Hermes y las diversas interpretaciones que ha suscitado y que genera asimismo un concepto que asume acríticamente. En este caso el hermetismo es la expresión de la sabiduría humana más antigua, que ha sido transmitida por ciertos pueblos, especialmente orientales, o por algunas agrupaciones o individuos espiritualmente privilegiados, cultivando la disciplina de lo que se comunica y debe entregarse secretamente. El legendario sabio Hermes, generalmente entendido como un antiguo personaje de origen egipcio, ocupa el lugar privilegiado. El vocabulario cotidiano involuntariamente abona este significado cuando utiliza el vocablo "hermético" como sinónimo de "cerrado" o "impenetrable". Los postulantes de esta segunda opinión no se detienen en reflexionar metódica y sistemáticamente sobre la validez de la concepción que sostienen, aunque sus seguidores hacen uso de un procedimiento que al accionar de este modo, inadvertidamente degradan la noble caracterización que les parece defender. Y no sólo rebajan esta caracterización, sino asimismo la de "gnosis", incluyendo, a veces, ambos términos en un mismo campo significativo.

De este modo una indicación amplia que aluda al hermetismo como "sinónimo de ocultismo o esoterismo" y esto -en la medida en que cualquiera de ambos vocablos encierra un conjunto de tendencias cuya base se encuentra en la filosofía oculta o perenne-, particulariza ilustrativamente esta postura.

Finalmente, y sin tomar por orientadoras, como suele hacerse, las distinciones verbales convencionales de autores de lengua inglesa o francesa – por ejemplo, F. Yates, habla de

*hermetismo y hermeticismo* y A. Faivre de *hermetismo y hermesismo*, haciendo alusión a una corriente de pensamiento religioso antiguo y a la subsiguiente adopción de las nuevas interpretaciones surgidas de relecturas modernas, respectivamente- puede entenderse por "hermetismo" una idea más precisa y justificada de este fenómeno y más de acuerdo con los hechos, procesos históricos y transformaciones que les pertenecen. En este caso la actitud intelectual que enfoca estos acontecimientos, se esfuerza por investigar unos hechos que se desarrollan en el tiempo mostrándose cómo son a través de sus propias vicisitudes históricas. O sea, se trata de hacer la tentativa de que se descubran a la intención investigativa del observador dentro de coordenadas determinables en el espacio y a lo largo del tiempo por los datos a disposición, capaces de mostrar que forman parte de un fenómeno cultural individual y definido que persiste con su identidad, sus transformaciones y las desviaciones que incluso ha tolerado un núcleo primitivo. Son los resultados de esta actividad los que proveen un concepto dotado de validez empírica que creemos suficientemente flexible y mentalmente correcto y que se tratará de utilizar en el presente estudio, por eso no se ofrecerá de entrada una definición *a priori* de hermetismo, sino que ella aparecerá de inmediato y espontáneamente, pero después de haber avanzado unas pocas ideas aclaratorias que vayan aproximándose a él.

Ahora bien, cuando el crítico se encuentra por primera vez con este conjunto de escritos genéricamente emparentados y atribuidos a Hermes, lo primero que advierte es que la divinidad Hermes al que esta literatura se refiere, aunque su nombre sea griego, no está indicando precisamente a una divinidad del panteón helénico, sino al Hermes o Mercurio egipcio, el que es también conocido originalmente bajo la denominación de Hermes Trimegisto. La referencia se dirige, por consiguiente, a "Hermes tres veces máximo" que es lo que significa el epíteto griego

“trismégistos” aplicado al dios Hermes: el adjetivo numeral multiplicativo *tris* ("tres veces") y el grado superlativo irregular del adjetivo en grado positivo "grande" (*mégas*), o sea, *mégistos* ("máximo", "muy grande" o "grandísimo").

Lo dicho se puede explicar así porque, como se sabe, muerto Alejandro Magno el Egipto cayó bajo la órbita de dominación de la dinastía de los Ptolomeos, teniendo por punto de partida la persona de su general Ptolomeo que tomó el nombre de Ptolomeo Soter (323 a. n. e.). Pero en plena época helenística e incluso antes, se venía difundiendo la costumbre de denominar a las divinidades egipcias con un correspondiente nombre griego (Amón=Zeus, Tat=Efaistos, Horus=Apolo, Osiris=Dionisos, Imhotep=Asclepio), igual que solían hacer los romanos con los nombres de dioses griegos, latinizándolos. Al dios Thoth, el escriba de los dioses, divinidad de la escritura y figura esencialmente creativa, le correspondió la homologación con Hermes, como lo registra a fines del siglo IV a.n.e. el historiador Hecateo de Abdera, en un famoso fragmento de la historia de Egipto que redactó a instancias de Ptolomeo Soter y que se ha conservado en la *Biblioteca histórica* de Diodoro de Sicilia. El fragmento se refiere a Hermes/Thoth como preferido de Osiris teniendo en cuenta sus capacidades de agente de civilización e intérprete. Escribe, pues, Diodoro:

«El más honrado por Osiris (Dioniso es su homólogo) fue Hermes, el que estaba provisto de inusual ingenio para inventar cosas capaces de desarrollar la existencia social del hombre. Porque fue gracias a Hermes que por primera vez se articuló la lengua común de la humanidad y que muchos objetos que todavía carecían de nombre recibieron nombre, que se inventó el alfabeto y que los ritos en relación con los honores y ofrendas debidas a los dioses fueron convenientemente establecidos. Fue también el primero en observar el arreglo ordenado de las

estrellas y la armonía y naturaleza de los sonidos musicales, en fundar una escuela de pugilato y dar pensamiento al movimiento rítmico del cuerpo y su propio crecimiento. También fabricó una lira y la proveyó de tres cuerdas, imitando las estaciones del año...Y del mismo modo enseñó a los griegos la ciencia de la interpretación, y por esta razón se le dio el nombre de Hermes. En una palabra, Osiris, tomándole por su escriba sacerdotal, se comunicaba con él para cualquier asunto y hacía uso de su consejo para todo lo demás»<sup>1</sup>.

Se volverá enseguida sobre el divino Thoth, pero se podrá anticipar por lo explicado y lo que se continuará argumentando, que se debe entender estrictamente por "hermetismo" a la escuela hermética. Un grupo de creyentes fácilmente identificable cuya fuente de inspiración y de apoyo para su establecimiento y advocación asociativa es Hermes Trimegisto, es decir, Thoth, el dios egipcio equivalente, pero no idéntico al Hermes heleno.

#### *HERMES TRIMEGISTO Y EL EGIPTO. EL PROBLEMA DE LAS FUENTES*

En apoyo de lo anteriormente expresado viene no sólo lo que se ha adelantado sobre el significado de la denominación de Hermes Trimegisto, fuente y guía del conjunto de estos libros, sino sobre todo cuanto se puede saber acerca de este personaje sagrado una vez que apareció su figura en la cultura grecorromana.

Sobre este aspecto que se va a tratar es muy claro un testimonio que proviene de Filón de Biblos, autor fenicio de mediados del siglo I de n. e., quien basándose sobre Sankhuniaton de Beirut, un cronista que es compatriota del anterior y al que también conoce Porfirio de Tiro, siendo bastante anterior a ambos, y cuya obra apareció dividida en nueve libros, dice literalmente, según el testimonio del historiador eclesiástico Eusebio de Cesarea:

«Siendo así las cosas, Sankhuniaton, hombre muy sabio y muy hábil que deseaba enseñar a todo el mundo que ha sucedido desde el origen, desde que existe el universo, puso todo el esfuerzo para sacar del escondrijo la obra de Táautos. Sabía que de cuantos han existido bajo el Sol, Táautos es el primero en haber inventado la escritura y en haber emprendido la redacción de libros, y él lo ha puesto como base de su tratado. Los egipcios lo han llamado Thôuth, los alejandrinos Thôth y los griegos lo han traducido por Hermes»<sup>2</sup>.

Este antiquísimo memorialista aludido por Sankhuniaton es indudablemente la misma divinidad local –Theyth-, sobre la que según Platón corría la leyenda en Naucratis de Egipto de que, entre otras cosas, había descubierto los caracteres de la escritura y cuyo emblema sagrado era el ibis<sup>3</sup>.

El pasaje de Filón de Biblos mencionado que se refiere a testigos alejandrinos, sin embargo, viene muy apropiado para confirmar puntualmente los orígenes egipcios no sólo de este Hermes recordado, sino asimismo para descubrir la génesis del adjetivo “trismégistos” que lo califica y determina.

Efectivamente, en el Museo de Alejandría se conserva una inscripción proveniente de Magna Hermópolis (en egipcio *Thoth Pi*: "ciudad de Hermes"), que en la transcripción griega de la lengua original egipcia, registra lo siguiente: *Thôouth Ω Ω Ω nob Zmoun*. Es decir: «Thoth grande, grande, grande, Señor de Achmunein». Esta inscripción, como bien la estudió el egiptólogo F. Daumas, ayuda asimismo a comprender correctamente la expresión inscripta en un óstracon encontrado en la localidad de Saqqara, y que utiliza el mismo estilo de redacción, aunque ya no bajo la denominación de Thoth para esta divinidad, sino de su nombre helenizado,

Hermes: «(Oráculo) del máximo, máximo, gran dios Hermes (*megístou kai megístou, theoû megálou Hermoû*)».

Sobre la base de las informaciones y sugerencias directas empleadas y otras algo más complejas que se podrían agregar siguiendo el libro de B. P. Copenhaver traducido ahora al español (1992, Int.), en relación con el complejo y articulación de las figuras de Thoth-Horus-Ibis, el origen egipcio de Hermes Trimegisto queda identificado. Éste era el modo, además, como lo admitían los autores de la antigüedad grecorromana -gentiles y cristianos- al referirse continuamente al Hermes o Mercurio egipcio. Un hecho confirmado y que de manera recapitulativa y contundente lo expresa en latín el rétor cristiano Lactancio cuando al comienzo del siglo IV escribe sus *Instituciones divinas*, refiriéndose al divino personaje como: "Mercurio tres veces máximo" (*Mercurius Termaximus*).

Pero asimismo es posible demostrar que los escritos que se ponen bajo el título de Hermes Trimegisto tienen el mismo origen egipcio y encierran la intención de representar en lengua griega la tentativa de conservar y transmitir, no tanto la identidad histórica y cultural del pueblo egipcio -frente a los errores y falsificaciones de autores helénicos como Hecateo de Abdera o Heródoto-, por ejemplo, tarea que realizaron sacerdotes e historiadores egipcios como Manetón con su *Historia de Egipto* o posteriormente el polifacético escritor Queremón, cuanto sostener firmemente la antigüedad, la verdad, la dignidad y el prestigio de la religión de Egipto, y poner de relieve la sabiduría y superioridad propias del sacerdocio egipcio, cuyos miembros eran los custodios de los valores del pensamiento y creencias de los egipcios y que cuidadosamente transmitían, puesto que el mismo pueblo de Egipto se consideraba a sí mismo el

más piadoso de la antigüedad, frente a los embates de las culturas extrañas a su lengua y tradición: persa, griega y romana.

Los testimonios más antiguos que se poseen sobre el conocimiento que se tenía en el mundo grecorromano de esta ancestral sabiduría, así lo confirman a partir del siglo I.

Se ha hecho una mención a Filón de Biblos, pero asimismo se han referido a Hermes Trimegisto muchos otros escritores, admitiendo su naturaleza humana extraordinaria privilegiada con la asunción de la divinidad, o bien su magisterio espiritual. Una lista de los más antiguos de estos autores incluye a Plutarco de Queronea entre los griegos<sup>4</sup> y, entre los cristianos, de manera escueta y neutral, al apologista Atenágoras<sup>5</sup>, aunque también al sirio Bardesanes de Edesa<sup>6</sup> y al heresiólogo Hipólito de Roma<sup>7</sup>. Pero poco después y con superior interés en la doctrina e incluso en la organización institucional hermética y, en parte, con el fin de desequilibrar la suma de los aportes culturales en favor del Oriente como más antiguo y sabio, aparecen los testimonios incluidos en el opúsculo de autor anónimo mal atribuido a Justino Mártir, conocido bajo el título de la *Exhortación a los griegos*<sup>8</sup> y los pertenecientes a Clemente de Alejandría del que enseguida habrá que ocuparse. Finalmente, son el africano Tertuliano<sup>9</sup> y Arnobio de Sicca<sup>10</sup>, el maestro de Lactancio, quienes prestan atención a Mercurio Trimegisto y sus escritos, considerándolo como un concurrente religioso peligroso para el cristianismo.

Clemente de Alejandría, sin embargo, quien declara haber tenido experiencia personal y directa de las procesiones de los miembros de la comunidad hermética, proporciona una noticia ecuaníme sobre ellos describiendo una ceremonia pública hermética y subordinando la enseñanza griega, tanto a la egipcia como a la de la India, por ser ambas más arcaicas:

«Porque los egipcios cultivan una filosofía que les es propia. Esto se manifiesta sobre todo en sus ceremonias sacras. Pues primero avanza el cantor, sosteniendo algunos de los símbolos de la música. Y a continuación del cantor avanza el astrólogo con un reloj en su mano y una palma, los símbolos de la astrología. Debe tener los libros astrológicos de Hermes que son cuatro, siempre en los labios. De ellos, uno trata sobre el orden de las estrellas fijas que son visibles, y otro sobre las conjunciones y apariciones luminosas del Sol y de la Luna. El resto en lo relacionado con sus salidas. Próximo en el orden avanza el escriba sagrado, con alas en su cabeza y en sus manos un libro y una regla, en el que están escritas la tinta y la pluma (=caña) con la que escriben. Y debe estar familiarizado con los que son llamados jeroglíficos, y conocer de cosmografía y geografía, la posición del Sol y de la Luna y sobre los cinco planetas; también debe conocer la descripción de Egipto y el mapa del Nilo, y la descripción de los ornamentos de los sacerdotes y de los lugares que les son consagrados, y sobre las medidas y los objetos de uso en los ritos sagrados. Después sigue a los previamente mencionados el guardián de estola con la antigua medida de la justicia y la copa para las libaciones. Conoce todos los puntos llamados paidéticos (relativos al aprendizaje) y moscofáticos (sacrificales). Hay asimismo diez libros que se refieren a la honra que le deben a sus dioses y que contienen el culto egipcio, en relación con los sacrificios, las primicias de las cosechas, himnos, plegarias, procesiones, fiestas, etcétera. Y detrás de todos camina el profeta, con la vasija de agua abierta transportada en sus brazos, el que es seguido por los que llevan los panes. Él, en tanto que es el administrador del templo, está instruido en los diez libros llamados “hieráticos”, los que encierran todo lo referente a las leyes, a los dioses y a la ejercitación completa de los sacerdotes. Porque entre los egipcios el profeta es asimismo el encargado de la distribución de los ingresos. Hay cuarenta y dos libros de Hermes

indispensablemente necesarios, de los cuales, los treinta y seis que contienen la totalidad de la filosofía de los egipcios son conocidos por los personajes mencionados y los otros seis que son de medicina, por los portadores de imágenes (*pastophóroi*), los que tratan de la estructura del cuerpo, de las enfermedades, instrumentos y medicinas, y el último, sobre las mujeres. Éstos son los usos de los egipcios, dicho brevemente»<sup>11</sup>.

De cuanto se ha dado noticia y todo lo descrito se refiere al registro de los testimonios o referencias indirectas que aproximan al hermetismo. Pero resulta, por otra parte, que los textos directos sobre el hermetismo a los que hacía alusión Clemente de Alejandría, también existen y muchos de ellos se pueden posiblemente conocer, constituyendo una masa de escritos considerable, pero que han llegado a nuestros días por muy diversos caminos.

Por otra parte, es imprescindible aclarar este aspecto últimamente citado para que se haga factible forjarse una idea más precisa de la complejidad que implica el cuerpo literario hermético que está a disposición en la actualidad, y las consecuencias provechosas que pueden derivarse del análisis de su conjunto para un conocimiento más ajustado del hermetismo.

Lo que se acaba de plantear en general, empero, deja abierto dos problemas centrales a resolver previamente para el intérprete del fenómeno hermético:

1º La cuestión sobre el origen histórico de los escritos herméticos, ya que se atribuyen unánimemente a un autor egipcio y son escrituras de origen religioso que están redactadas o traducidas en griego, un fenómeno que se da en la época de los Ptolomeos. En efecto, recuérdese asimismo la traducción de la Biblia de los LXX, lo que probablemente fue un hecho cultural propio de la diáspora judía alejandrina, pero políticamente favorecido en el marco de la herencia del ecumenismo inaugurado por Alejandro Magno, aunque sin intereses visibles de hegemonía

imperialista, sino para poder gobernar mejor respetando las creencias extranjeras de los dominados. Además, estos escritos no sólo son atribuidos a Hermes Trimegisto, sino que asimismo las ideas específicas que ellos reflejan arraigan en las más antiguas creencias egipcias, como se podrá comprobar más adelante, una vez que se aclare el punto siguiente al que ya se ha aludido y que es prioritario para poder alcanzar un mejor entendimiento del conjunto:

2° La complejidad de las fuentes herméticas. Efectivamente se trata atendiendo al orden cronológico de redacción y de aparición de los escritos de un conjunto multifacético formado por:

a) Fragmentos y testimonios de escritores que han leído directamente estas obras, las que se han conservado y utilizado hasta el siglo V. Estos materiales se pueden clasificar así:

a.1 Provenientes de autores cristianos: Lactancio y Cirilo de Alejandría, San Agustín y la proyección de estos conocimientos en lengua latina y en relación con un texto hermético directo traducido al latín, el *Asclepio*.

a.2 Testimonios conservados en autores paganos: un filósofo neoplatónico y teurgo, Jámblico de Calcis; un filósofo alquimista, Zósimo de Panópolis, un educador enciclopédico, Juan Estobeo.

b) Fuentes directas nuevas que llegan a ser conocidas durante el Renacimiento e inmediatamente después:

b.1 El manuscrito del *Corpus Hermeticum* aportado desde Macedonia por Juan de Pistoia para la Academia de Florencia y los agregados inmediatos y consecutivos de nuevos tratados.

b.2 El ejemplar en armenio de las *Definiciones de Hermes Trimegisto a Asclepio* y los fragmentos del Papiro de Viena.

### **b.3** Los escritos hermético gnósticos de la biblioteca de Nag Hammadi.

El conjunto reunido encierra de por sí complicaciones a primera vista irresolubles, y si no se llevan a cabo los análisis y las aclaraciones pertinentes sobre este conjunto de fuentes se corre el riesgo de confusión y de que la interpretación se desvíe desde su centro hacia cuestiones que le son aparentemente cercanas, pero no atingentes.

Porque, si se trabaja ajustadamente con los escritos de **b.1** -los tratados herméticos mayoritariamente en griego-, y a partir de estos materiales se extrae la clave de interpretación para los fragmentos y testimonios anteriores (**a.1** y **a.2**), el conjunto que se conoce en general como *Corpus Hermeticum*, como se hizo con acribia científica en el pasado siglo XX, incluidos en la tarea los sólidos y completos trabajos de R. Reitzenstein y A. J. Festugière, se llega a tesis opuestas que se excluyen entre sí y de las que emergen contradicciones insalvables - y a veces en el mismo investigador, como sucedió con R. Reitzenstein que en el *Poimandres*, Leipzig, 1904, p. 208 sostuvo la existencia de comunidades herméticas y más tarde indecisamente las negó-, o bien con A. J. Festugière, que negó la existencia de grupos culturales reduciendo el contenido de los textos a simples artificios piadosos. Esto debido a la calidad del trabajo y jerarquía de sus impulsores trajo consecuencias que condujeron a una impasse en la investigación científica. Pero sucedió así, porque estas posiciones surgieron de dar una gravitación preponderante a la lectura que se basa en el apoyo sobre las fuentes, pero de fuentes pertenecientes a una antología o colección de textos que es un conjunto artificial y que fueron reunidos selectiva y técnicamente en la época bizantina. Los florilegios, en realidad, son científicamente útiles como recopilaciones de textos sobre un tema, pero el sentido de conjunto que puedan proporcionar remiten más a la

actividad y voluntad del recopilador que al de los contenidos del material reunido, por lo que la composición debe ser sometida al análisis sin trabas ni preconceptos.

Si, en cambio, se toma el conjunto de los materiales de que la investigación dispone en la actualidad y se tiene en cuenta que la antigüedad cronológica de las fuentes es anterior - porque los códices mencionados de Nag Hammadi son del siglo IV, recogiendo materiales redactados en griego que son más antiguos; las *Definiciones* en armenio son todavía anteriores y el *Papiro de Viena*, por más que extremadamente fragmentario, es del siglo I a.n.e., en tanto que la selección del autor bizantino a la que se sigue haciendo referencia es del siglo XII- es posible resolver varias de las incógnitas suscitadas por esta documentación temporalmente heteróclita y proporcionar una imagen más equilibrada y genuina del hermetismo, de acuerdo asimismo con la mentalidad, la organización y el contenido que ofrece el fenómeno de la diversidad de *escuelas de filosofía* –cofradías de creyentes, asociaciones de misterios y diferentes grupos formales e informales- que pululan en la época helenística. Se trata lo últimamente referido de un fenómeno habitual de aquellos tiempos lejanos dentro de la historia antigua y tardoantigua de la filosofía y de las religiones, pero que son hechos que es imprescindible que se tengan en cuenta para comprender la riqueza de la transmisión del pensamiento filosófico-religioso, como lo han venido demostrando últimamente notables investigadores del pensamiento helenístico como J. Glucker, J. C. Donini, C. Levy y Ch. Marksches. Por lo tanto y estando ahora en condiciones de ratificar de modo más explícito lo que se ha ido anticipando con anterioridad, y con el fin de que tanto el lector como el mismo investigador sepan a qué atenerse conceptual y provisoriamente, resulta lícito tipificar al hermetismo como: *una escuela de filosofía, la escuela hermética o comunidad de los herméticos, o sea, de aquellos adeptos y creyentes cuya fuente de inspiración y*

*eje de establecimiento comunitario tradicional es la figura de Hermes Trimegisto, el Hermes o Mercurio egipcio, es decir, Thoth.*

Lo señalado resuelve de un golpe varias cuestiones mal planteadas por hermetistas o hermeticistas modernos como adeptos laxos de Hermes y asimismo sobre los estudiosos del hermetismo que adhieren a estas clasificaciones y que son deudores –más de lo que sospechan– de la progresiva empresa de apropiación de Hermes que llevaron a cabo los primeros intérpretes cristianos con fines propios; pero, al mismo tiempo, la caracterización ensayada justifica varios de los factores que subyacen a los altibajos que ha sufrido la trasmisión histórica de esos escritos:

1° El respeto que se depara a estos documentos, pero asimismo las controversias que circulan dentro de los que componen los apartados clasificados en **a.1** y **a.2**.

2° La fidelidad proclamada al fondo religioso y de inspiración egipcios.

3° La presencia de una interpretación gnóstica del hermetismo, lo que puede dar una respuesta a las aparentes contradicciones del *Corpus Hermeticum*.

4° La proyección ininterrumpida del *Asclepio* en la Edad Media, tanto antes de la constitución oficial de la Escuela de Chartres (s. XII) – Pedro Abelardo-, como entre miembros conspicuos de ésta (Teodorico de Chartres, Ermanno de Corinzia y Bernardo Silvestre) y después de ella; y en la obra científica y filosófica de Alberto Magno y de pensadores medievales y de la transición renacentista que dependen de su pensamiento. Se comprenderá asimismo mejor la atención inmediata que mereció la irrupción inesperada de originales herméticos en la Academia platónica florentina, su éxito en pleno florecimiento del humanismo renacentista y su trayectoria múltiple a partir del Renacimiento.

5° La presencia insoslayable del hermetismo en el pensamiento islámico, su peculiaridad, inseparable de la herencia cultural alejandrina, neoplatónica y gnóstica, y su influencia vitalizadora sobre los vestigios del hermetismo latino que se transmitía durante la Edad Media, forma también parte de estas transformaciones. Lo resumido es el ambicioso programa de lo que se seguirá exponiendo en las páginas siguientes.

## NOTAS

<sup>1</sup>Cfr. Diodoro Sículo, *Biblioteca histórica* 1.15.9-16.2; ver A. J. Droge, *Homer or Moses*, Tubinga, 1987, 26-27.

<sup>2</sup>Eusebio de Cesarea, *La preparación evangélica* I, 9, 24, Sirinelli-Des Places I, 178-181. Pero prosigue Filón en apoyo de sus mismas informaciones contra el alegorismo: «Los más recientes de los hierólogos han rechazado los hechos que han sucedido desde el origen. Inventando alegorías y mitos, han fabricado y establecido misterios conforme a los fenómenos cósmicos y han introducido mucha niebla... Pero él (=Sankhunyaton) consultando las escrituras secretas (*apokryphois grámmasi*) que había descubierto en los santuarios de Amón en donde se conservaban, se comprometió a enseñar todo lo que no era permitido conocer a todos... Después los sacerdotes posteriores quisieron de nuevo ocultar esta enseñanza e instalarla en el mito... Y entonces los misterios, que todavía no habían aparecido entre los griegos, se manifestaron entre ellos», *ibídem*, p. 183.

<sup>3</sup>*Fedro* 274c ss.

<sup>4</sup> Lo que se confirma por los siguientes testimonios de *Sobre Isis y Osiris*: «[Después que Isis liberó a Tifón, Horus le arrebató la diadema real de la cabeza], pero Hermes puso sobre su cabeza un yelmo como sobre la cabeza de una vaca. Tifón acusó formalmente a Horus de ser un hijo ilegítimo, pero con la ayuda de Hermes a su favor, los dioses decidieron que también él era legítimo...» (19). «Typhón, sin embargo, prevalece y vence el caso cuando Hermes, es decir, el logos, testifica y señala que la naturaleza al subyacer a los cambios de forma en relación con lo perceptible, oscuramente participa en la formación del mundo» (54). Ver F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia V*, 45 y 131.

<sup>5</sup> El que refiriéndose a los dioses egipcios sostiene que con anterioridad fueron hombres y ofrece sus equivalencias dentro del panteón helénico: Horus, hijo de Osiris, es Apolo; Osiris es Dionisos, quienes fueron reyes. Así dice Heródoto: «“Los relatos divinos que escuché, no estoy dispuesto a divulgarlos (*diegeîsthai*)” [*Historias* II, 3, etc.], fuera de los nombres de las divinidades, no hay la más ligera razón para no creerle, como a un productor de mitos. Mas como Alejandro y Hermes, el llamado Trimegisto e infinitos más, por no hacer la enumeración de todos, enlazaron sus propias familias a los dioses, ya no queda razón para no pensar que, siendo hombres, fueron tenidos por dioses», *Legación a favor de los cristianos*, 28,4 –Ruíz Bueno, 695-696).

<sup>6</sup> Cfr. *El libro de las leyes de los países*, 38-40, en donde afirma conocer: «libros de egipcios en los que se describe todo lo diverso que puede acaecer a la gente», ver G. Fowden (1987), 203.

<sup>7</sup> Dice el autor eclesiástico refiriéndose a los peratas y la astrología en la serie de personajes relacionados con ésta: «La potencia de la izquierda domina los frutos. La ignorancia la llama Men. A su imagen nacieron Bumegas, Ostones, Hermes Trimegisto, Kurite, Petosiris, Zodarion, Beroso, Astrampsykhos y Zoroastro», *Refutatio omnium haeresium* V, 14, 8 –M. Marcovich, 180-.

<sup>8</sup> «Pero si alguno pensara que [vuestros antepasados] aprendieron la enseñanza sobre Dios de los más antiguos de los que llamais filósofos, también la de Hermes fue escuchada por Amón. Amón que le denomina en sus enseñanzas acerca de él el dios totalmente oculto (*págkryphón*), y Hermes diciendo sabia y claramente: “captar a Dios es difícil, pero decirlo es imposible incluso al que le sea posible captarlo”. Entonces es absolutamente conveniente saber que de ningún otro modo es posible saber sobre Dios o la piedad correcta, sino sólo a partir de los profetas, los que

os enseñan a través de la inspiración divina», *Cohortatio ad graecos* 38, 28-35, Marcovich, 78.

Ver asimismo capítulo II.

<sup>9</sup> Cfr. *Adv. Valentinianos* 15,1 y *De anima* 2,3; 15, 5; 28,1 y 33, 2, pasajes que se debaten entre la ironía y aceptación del Mercurio egipcio.

<sup>10</sup> Cfr. el pasaje de *Adversus nationes* II, 13: «Y aquí mi intención no va contra los que, dispersos a través de las diversas vías de las escuelas, han creado esta o aquella corriente por diferencias de ideas. Me dirijo a vosotros, que seguís detrás de Mercurio, Platón y Pitágoras, y a vosotros que sois de la misma idea y marcháis en unidad de sentimientos por el mismo camino», con los comentarios de G. E. McCracken, *Arnobius of Sicca The Case Against the Pagans*, The Newman Press, Westminster (ML), 1949, 126 y cuanto expresa C. Moreschini sobre ambos autores en *Storia dell' Ermetismo cristiano*, Roma, 2000, 56-61.

<sup>11</sup> *Stromata*, VI,4,35, *The Ante-Nicene Fathers II*, Edinburgo [reimp. Michigan 1983], 488-489.

Ver asimismo la versión reciente de M. Merino Rodríguez.

## CAPITULO II

### LA VISION CRISTIANA DE HERMES

#### *A. LA RECEPCIÓN DE HERMES EN LA PATRÍSTICA*

Lucio Cecilio F. Lactancio, retórico y hombre de leyes, es uno de los ejemplos de los primeros intelectuales convertidos al cristianismo que ponen al servicio de éste su saber clásico. En su obra las *Instituciones divinas*, escrita entre los años 304 y 314, y en el *Epítome* de este mismo libro explica y cita un variado material hermético, el *Discurso perfecto* (*Lógos teleiós*) cuya versión al latín se conoce como el *Asclepio*, y elementos paralelos con los tratados herméticos V, VIII, IX, XIII, XVI, *La pupila del mundo* y otros, contenidos que la edición francesa bilingüe patrón de A. D. Nock y A. J. Festugière reúne cómodamente en el volumen IV, pgs. 105-114 e igualmente la eximia traducción española de X. Renau Nebot en las pgs. 505-510.

El autor cristiano respetuoso de la enseñanza de Hermes, al que entiende como un legendario sabio egipcio con fama de figura divina, imagen que ya era sugerida por los griegos alejandrinos y el apologista Atenágoras como una especie del evemerismo egipcio, facilita las siguientes características en relación con su doctrina, poniendo el acento en el hecho de ser anunciadora y precursora de la enseñanza cristiana, igual que la predicación de los profetas del antiguo Israel y parte de los mensajes de los *Oráculos Sibilinos*:

1º Trimegisto ha escrito muchos libros sobre los temas divinos y ha proclamado la majestad del "Dios supremo y único", "Señor" y "Padre", que carece de nombre y es indecible para el hombre, ya que: «Dios es uno y el Uno no tiene necesidad de un nombre, porque el que es existe sin nombre (*anónimos*)»<sup>1</sup>.

2º Como Dios padre es por sí mismo, carece de padre y de madre, es principio y origen de sí mismo y de todo, y por su fecundidad productiva reúne en sí la capacidad de producir completa, es andrógino (*mas et femina*).

3º Hay un "discurso indecible y sagrado" de Sabiduría sobre el señor único del universo, el que se atribuye a Hermes como refiriéndose a la "excelencia y majestad del Verbo" cuya enunciación supera al hombre, o sea, que sólo Dios puede declarar o decir de sí mismo y, en este sentido, el Trimegisto ha llegado "a descubrir la verdad casi total".

4º El hombre es tanto creado por Dios como creado a imagen de Dios. Por esto es intermedio (*en méso*) entre la naturaleza inmortal y la mortal.

5º Se trata, en fin, de una enseñanza que sólo pocos pueden alcanzar.

Casi un siglo después, un paladín de la ortodoxia cristiana, como es el obispo Cirilo de Alejandría, y en momentos en los que combate no al Emperador Juliano, el teurgo, que había actuado en el siglo anterior, sino a sus seguidores, en la obra *Contra Juliano* redactada entre los años 433 a 441 -un escrito para cuyo libro I ha podido consultar materiales inaccesibles para otros autores de la antigüedad sobre el neoplatonismo y el hermetismo en alguna biblioteca Alejandrina- ratifica la posición asimiladora de su antecesor Lactancio ante Hermes y la naturaleza preanunciadora de su doctrina en relación con el cristianismo. De este modo Hermes ya venía incluido entre las figuras filosóficas preparatorias del *Evangelio* como Platón y los platónicos, según lo consagraba la historiografía de Eusebio de Cesarea, pero que era una postura que en el campo de la filosofía y por rechazo de la filosofía espiritualista de los gnósticos lo había anticipado hacia mediados del siglo II con particular talento y originalidad filosófica Justino de Roma<sup>2</sup>; pero dentro del cuadro confirmatorio más amplio que sostenía la postura de

que la sabiduría de los orientales y bárbaros era superior y más antigua que la griega y a la que ésta se subordinaba cuando alcanzaba determinadas alturas espirituales, como se ha visto asimismo declarado por Clemente de Alejandría. Coherentemente, un escrito catequético cristiano anónimo al que se hizo alusión también más arriba, la *Exhortación a los griegos*, transmitía la misma tesis formulada resumidamente y mostrando al mismo tiempo el interés de la primitiva enseñanza cristiana por reafirmar la antigüedad de Hermes respecto de los filósofos griegos:

«Pero si alguno pensara que [vuestros antepasados] aprendieron la enseñanza sobre Dios de los más antiguos de los que para vosotros son llamados filósofos, igualmente la enseñanza de Hermes fue escuchada por Amón. Amón denominándole en las enseñanzas que le dedica “el Dios totalmente oculto”, y Hermes expresando sabia y diáfana: “captar a Dios es difícil, pero decirlo es imposible incluso al que le sea posible captarlo”. Entonces, es absolutamente conveniente saber que de ninguna otra manera es posible saber sobre Dios o la piedad correcta, sino sólo a partir de los profetas, los que os enseñan a través de la inspiración divina»<sup>3</sup>.

De acuerdo con la cita original de Hermes aquí estampada y que aparece registrada de manera similar en el *Timeo* 28c 3 aplicada al demiurgo, el mismo Platón<sup>4</sup> habría aprendido lo profundo de su saber de los egipcios, y éstos de los profetas hebreos.

San Agustín, sin embargo, en torno al año 413, ha conocido el *Discurso perfecto* en la versión latina de un traductor desconocido y en la *Ciudad de Dios* VIII, 23-26 ha sometido a crítica severa las ideas herméticas sobre esa forma de telestesia como animación de las estatuas que se manifiesta y profesa en el escrito, una concepción y práctica sagradas que el hermetismo comparte con la teúrgia caldea, y que el Obispo de Hipona atribuye originados en la actividad

demoníaca como una especie de la magia. Al condenar en esta parte de su gran obra la creencia en los démones desarrollada por el filósofo medioplatónico Apuleyo en el libro *Sobre el dios de Sócrates*, rechaza asimismo las creencias similares que ha leído en el *Asclepio*, que, según escribe, afirma errores todavía más graves, puesto que se trata de:

«Imágenes visibles... en las que hay ciertos espíritus invitados...que conocen el futuro, y que lo predicen por la suerte, por adivinos, por los sueños, y de otras maneras».

Porque, según San Agustín, entre las líneas que ha leído hay algunos atisbos de verdad, pero se trata de insinuaciones que Hermes no ha sabido interpretar al carecer de la inspiración de los profetas. Por eso el mismo escrito delata los errores que contiene, una vez que sus palabras se entienden desde la doctrina cristiana. Con el fin de ratificar su tesis San Agustín cita diversos pasajes del escrito literalmente.

En efecto, desde la misma letra de la redacción se infiere la razón que originó estos errores, ya que allí se declara que:

«Nuestros antepasados cometieron un gran error por su incredulidad y descuidándose del culto y religión divinos inventaron el arte de fabricar dioses».

En consecuencia, Agustín selecciona otros pasajes afines y aquellos de contenido apocalíptico, los que se repetirán por otros escritores cristianos a todo lo largo de la Edad Media, y que anuncian la destrucción de la religión divina y del Egipto en tanto que "imagen del cielo", como simples enunciaciones vacías de sustancia divina y anunciadoras de la presencia de inspiraciones demoníacas de una falsa liturgia y de hombres que están muertos, ante la presencia cristiana. Ése es el motivo de que Hermes haya indicado:

«Entonces esta tierra santísima, morada de capillas y templos, estará saturada de sepulcros y de muertos» y no la velada insinuación apologética que indique la invasión de la tierra de Egipto por cultos impíos y la futura reanimación de la piedad egipcia que es inmortal<sup>5</sup>.

Se debe advertir que en otras oportunidades, sin embargo, San Agustín no es tan caústico con Hermes, sino más condescendiente, como se comprueba en *Contra Fausto* XIII, 15 y *Sobre el bautismo* VI, 44, 87.

Las diferencias, empero, entre el antihermetismo de Agustín y la posición favorable a Hermes Trimegisto y su mensaje de Lactancio y de Cirilo en torno a la enseñanza del *Asclepio*, verán surgir el éxito de esta última corriente tanto en los tiempos de la temprana Edad Media como en una época posterior de inesperada difusión y plenitud de las ideas herméticas.

Efectivamente, la versión de Lactancio tanto en su aspecto literario como exegético será recogida, aceptada y utilizada por el escrito pseudoagustino *Contra las cinco herejías* (*Adversus quinque haereses*), del que es autor, en realidad, un escritor del siglo V, el discípulo y corresponsal de San Agustín y posteriormente obispo de Cartago, *Quodvultdeus Carthaginiensis*, del que carecemos de otros datos personales.

La antigua tesis receptiva del Hermes egipcio por parte de Lactancio es la que a través del opúsculo *Contra las cinco herejías* –el paganismo, el judaísmo, el maniqueísmo, el sabelianismo y el arrianismo– se impone definitivamente cuando este autor hace hincapié en que la reflexión hermética sobre el primero y el segundo dios se refieren al Padre y al Hijo anticipando imprecisamente, es cierto, al cristianismo como lo enseñaba Lactancio<sup>6</sup> y cuando, por consiguiente, se comprueba que el *Asclepio* es tenido en cuenta favorablemente en el siglo XII no sólo por el anónimo *Comentario a la Consolación a la Filosofía de Boecio*, sino asimismo

por filósofos tanto de la Europa insular (Sedulo Escoto), como asimismo teutónica (Adalberto de Utrecht) y gala (Pedro Abelardo), adviniendo poco después la que se puede llamar la edad de oro del uso filosófico y literario del *Asclepio* en la Escuela de Chartres. A este renacimiento contribuirán, por una parte, como se acaba de decir, el célebre Abelardo, pero particularmente Teodorico de Chartres, su discípulo Ermanno de Carinzia y su amigo Bernardo Silvestre. Además, en estos casos el *Asclepio* se lee completo, ya que estaba a disposición en la biblioteca de la escuela catedralicia de Chartres y Bernardo Silvestre cuya obra en prosa y verso escrita entre 1147-1148, *Cosmografía*, está suturada de ideas del *Asclepio*, lo ha tomado como brújula de orientación. Juan de Salisbury y con posterioridad a Bernardo Silvestre, Alano de Lille (*Alanus de Insulis*), continuarán usando el *Asclepio*, pero asimismo el autor de un manuscrito anónimo que desarrolla una extensa glosa de partes seleccionadas del escrito hermético, como lo ha demostrado en la última década del siglo pasado el estudioso del hermetismo latino P. Lucentini (1995). Este escrito redactado a fines del siglo XIII, deja entrever fuertes influencias en el glosista de Alano de Lille y definitivamente ratifica y remata el relieve que la figura y la enseñanza de Hermes habían adquirido en este medio reanimador del platonismo dentro de la filosofía cristiana. El particular merece que se le otorgue el merecido relieve.

#### *B. EL HERMETISMO LATINO Y LA ESCUELA DE CHARTRES. BERNARDO SILVESTRE UNA FIGURA DE EXCEPCIÓN.*

Para poder completar el presente apartado es necesario comenzar haciendo nuevamente referencia al *Asclepio* y a las peripecias que ha experimentado su traducción al latín. Según hemos indicado rápidamente el *Logos Perfecto o Asclepio*, cuyo original griego ya está redactado

en el siglo III, puesto que el escritor eclesiástico Lactancio como se ha visto lo ha usado a comienzos del IV, se ha conservado en manuscritos latinos medievales por varias vías. Los manuscritos más autorizados son del siglo XI. Se trata de una traducción latina del griego adaptada por un autor no conocido y que ha vivido antes del año 413, puesto que San Agustín cita y comenta algunos pasajes del escrito en torno a la fecha citada en la *Ciudad de Dios*, como se ha tenido oportunidad de comentar. Lactancio, por su parte, pero a diferencia de Agustín, ha leído con anterioridad el texto griego del *Logos perfecto* y no lo ha rechazado, sino que basándose en la fundamentación *arqueológica* pro oriental de los orígenes de la cultura e interpretando el desarrollo histórico sobre la base judeocristiana de las *syzygia* u opuestos complementarios transformados por gnósticos y católicos en hermenéutica tipológica o teología del *typos* y el *antitypos* y magistralmente introducida por Justino de Roma en el ámbito de la filosofía por la dupla solidaria de la semilla que tiende hacia el modelo y en él se completa<sup>7</sup>, adopta la figura divina y profética de Hermes en vinculación con la concepción del logos estoico: «Palabra intérprete y maestro de todos», y la proclama como precursora del mensaje del cristianismo, de este modo abría también el camino hacia la valorización del mundo de la cultura egipcia, como ya lo hacía explícitamente con el de la religión judía y la filosofía griega -incluida justificadamente parte de su tradición mítico-religiosa- dentro de la universalidad del mensaje cristiano. Se iba consolidando de este modo la línea de una historia de la salvación única, por la que la que en especial la sabiduría hebreocristiana proveniente directamente de Dios, ha precedido a cuanto es positivo en la historia de los pueblos. Los cristianos nacidos gentiles van a incluir asimismo en el desarrollo providencial a la filosofía griega y sus mitos, y siguiendo la misma lógica, la piedad de los egipcios. De este modo la historia de la Iglesia ha llegado a ser

realmente historia universal de la salvación y la filosofía y el pensamiento religioso dentro de ella, la cristiana, como: «La disciplina única de la que realmente es verdadera filosofía» según escribió San Agustín. Eusebio de Cesárea con su colosal erudición, sería el primer consumidor de esta nueva gran visión cristiana de la historia.

Siguiendo los fines que hemos señalado que desembocan en la construcción de una historia sagrada universal Lactancio ha hecho uso de su propia traducción, no sabemos si personal o simplemente diversa de la utilizada por el Obispo de Hipona, del *Lógos téleios*, que para él, por consiguiente, no es tanto “doctrina completa”, cuanto “Logos perfecto”, el Logos cristiano, Verbo trinitario, la Palabra creadora, encarnada y mensajera de la Revelación preanunciada por Hermes. Esta versión de Lactancio, tanto literaria como exegetica, es la que ha sido aceptada y utilizada por el escrito pseudoagustino de un autor africano del siglo V, *Contra las cinco herejías*, al que antes se hizo referencia. Pero frente a las críticas adversas de San Agustín al Hermes egipcio, esta nueva interpretación que se fundaba y recogía la tesis de Lactancio, es la que le ha dado carta de ciudadanía al *Asclepio* tanto en un anónimo del siglo XII mencionado de paso: *el Comentario a la Consolación de la filosofía de Boecio*, como a las citas de los otros autores conocidos: Sedulo Escoto, Adalberto de Utrecht y Pedro Abelardo. Estamos ingresando de este modo inadvertida y progresivamente en la Escuela de Chartres.

Se tenían noticias, aunque con informaciones que no estaban exentas de imprecisiones, que en el siglo XII funcionaba una escuela en la localidad de Chartres en vínculo estrecho con su catedral en la que habían enseñado famosos maestros, entre los que se advertía una cierta afinidad de pensamiento.

En la última década del siglo XIX A. Clerval investigó directamente los archivos

catedralicios. Esta investigación sigue siendo el trabajo básico sobre la existencia histórica de la escuela, sus programas de estudio y las listas de sus profesores.

M. D. Chenu y Jacques Le Goff casi al mismo tiempo, y en sendas síntesis brillantes, le dieron al tema una apariencia atractiva pero engañosa, debido a los rasgos demasiado perfilados que dieron a las respectivas representaciones. Nuevos estudios en contra y a favor han dado una imagen más realista de la cuestión. Los pensadores sobrevivientes del reajuste académico siguen siendo, sin embargo: Bernardo y Teodorico de Chartres, Guillermo de Conches, Clarembaud de Arrás, Juan de Salisbury y Bernardo Silvestre.

La actividad de la Escuela de Chartres puede subdividirse en tres etapas sucesivas. Dentro de la primera y como sus bases fundadoras se deberían incluir a Adelardo de Bath y acontecimientos cronológicos paralelos como las fundaciones de San Víctor (1108) y de Claraval (1105). Sus límites temporales abarcarían hasta la muerte de Anselmo de Laon y sobre todo de Bernardo de Chartres, que fallece entre 1124 y 1126.

El segundo período sería la etapa de madurez de la institución con Abelardo y Teodorico de Chartres, maestro este último, de alumnos brillantes y reconocidos que lo han continuado: Guillermo de Conches, Clarembaud de Arrás y Gilberto de la Porrée que fallece en 1154. Se inicia, entonces, el tercer período, signado por la actividad de estos discípulos de Teodorico de Chartres, conjuntamente con Juan de Salisbury y Bernardo Silvestre. Debe aclararse, no obstante, que desde mucho antes de que comenzara a funcionar la escuela chartreana existía una tradición sobre Chartres que la identificaba como el centro sagrado de la Galia y que durante el primer tercio del siglo XI, Fulbert, canónigo de la catedral y posteriormente Obispo de Chartres, había atraído por su enseñanza a numerosos discípulos, siendo considerado un nuevo Sócrates y

transfiriendo de esta manera el simbolismo de la escuela palatina de Carlomagno a la Academia Chartreana. En ella se entendía que el estudio del trivio y el cuadrivio era imprescindible para el examen de los clásicos, escalón preparatorio y previo para la lectura y estudio de la Biblia

Pero se admite que el siglo XII comienza siendo una época de emulación intelectual - Pedro Abelardo es quizás el ejemplo prototípico - y de diferenciación y rivalidad entre escuelas monásticas y catedralicias, entre el campo y la ciudad, y el momento consecutivo del auge de la creación y crecimiento de estudios y universidades. Un resultado sobresaliente de estos cambios y transformaciones es el engrandecimiento progresivo de la escuela catedralicia de Chartres.

El método de enseñanza de la Escuela es el de la *praelectio* realizada con el maestro, seguido de la *lectio* que cumple el discípulo ya instruido y rematado por la glosa del texto, que es su exposición profunda. Las bases textuales de la enseñanza son los poetas (Virgilio, Horacio y Ovidio) y el platonismo que se recibe por citas indirectas, pero sobre todo a través del conocimiento de Marciano Capella y Severino Boecio y de los comentarios al *Timeo* de Calcidio y al *Sueño de Escipión* de Macrobio. Se deberá advertir, por tanto, que mediante el estudio de los cuatro autores aludidos, Capella, Boecio, Calcidio y Macrobio, no sólo se introducía en la Escuela de Chartres el platonismo neoplatonizado de Plotino, sino asimismo el platonismo pitagorizante anterior a él (Numenio de Apamea) y el posterior que lo corrigió y amplió, o sea, el de los neoplatónicos hieráticos o teúrgos que encabezó Jámblico de Calcis y fructificó durante los siglos IV, V y VI en las escuelas neoplatónicas de Atenas y de Alejandría. Al mismo tiempo elementos difusos del pensamiento hermético se combinaban en estos comentarios<sup>8</sup>

Ahora bien, a la reseña de los materiales fundamentales que se acaban de enumerar, se debe agregar que Adelardo de Bath, al que nos hemos referido más arriba, desde antes que la

escuela se consolidara, había viajado a distintos puntos del Mediterráneo para conseguir informaciones de la ciencia árabe que mucho le interesaban, hasta el punto de que la integración de la *logica vetus* por la *nova logica* la han completado en dos etapas consecutivas Teodorico de Chartres y Juan de Salisbury. Adelardo de Bath en sus contactos con la Escuela de traductores de Sicilia también se ha interesado por el hermetismo habiendo conocido y traducido incluso obras de los árabes sobre la praxis hermética<sup>9</sup>.

En el interior de este cuadro de enseñanza últimamente platónica, que ha aspirado a recuperar el pensamiento filosófico como la “búsqueda de la sabiduría” plena que se trasmite en la escuela, y su sucesión de intérpretes, que ha tomado el texto escrito como envoltorio (*integumentum*) o *narratio fabulosa* (= *mythos*) que encierra un sentido oculto o subyacente para ser descubierto y no mostrarse transparente al intérprete superficial, es en el que se inserta como eslabón en una cadena escolar que remonta a Homero, Bernardo Silvestre.

### *C. BERNARDO SILVESTRE Y HERMES TRIMEGISTO*

Por ese motivo el *Asclepio* hermético va a representar para Bernardo una clave central para una interpretación que no contradice a Platón y al cristianismo, sino que al contrario coadyuva con ellos como sus precursores para poder producir una obra mayor, la *Cosmografía*, en la que la autonomía del mundo, de la Naturaleza y del hombre, no se oponen a Dios Padre y su Providencia, sino que la promueven.

Efectivamente, las ideas herméticas, como se ha afirmado más arriba, venían asimiladas y autorizadas para los pensadores de Chartres como una dimensión del platonismo en las *Nupcias de Mercurio y Filología* de Marciano Capella y el *Comentarium in somnium Scipionis* de

Macrobio, pero no sólo esto, sino que el *Asclepio*, durante el renacimiento carolingio adquiere el relieve de libro independiente, de manera que a partir del siglo IX viene incluido con carácter de autonomía en los manuscritos de las obras de Apuleyo, contando asimismo con el beneplácito para su contenido, garantizado, como hemos señalado antes, por la interpretación del desconocido, amigo y corresponsal de San Agustín y después Obispo de Cartago, que escribió bajo el nombre de *Quodvultdeus Carthaginensis* inspirado, a su vez, por la interpretación de la doctrina de Hermes como precursora de la enseñanza cristiana del Verbo de Lactancio y otros escritores cristianos posteriores.

Esta particularidad de precursor que revestía al *Asclepio* no solo autorizaba a realizar una lectura cristiana del escrito, sino que asimismo daba estímulos para dar mayor profundidad histórica y originalidad a la filosofía cristiana tradicional. Del primer nivel, o sea, su aceptación como autoridad, son testimonio varios de los representantes chartreanos que son anteriores a Bernardo Silvestre, pero de ambos planos, autoridad e inspirador de ideas, este último autor es un testigo sobresaliente.

Efectivamente, el *Asclepio* no sólo ha sido familiar a los miembros de la Escuela de Chartres según anticipamos, sino que asimismo ha sido citado *como autoridad* tanto por Abelardo como por sus seguidores<sup>10</sup>, pero dentro del círculo más estrecho de Chartres, ha sido personalmente leído por Teodorico de Chartres, llevándole a aproximar el neoplatonismo al cristianismo en sus reflexiones sobre el alma del mundo y el modo de relación entre el uno-todo y lo múltiple<sup>11</sup>. Ermanno de Carinzia lo seguirá a su maestro en sus libros *De essentiis*<sup>12</sup> igual que Bernardo Silvestre. Otro adherente será Juan de Salisbury en múltiples pasajes de sus obras<sup>13</sup>, y con posterioridad a Bernardo Silvestre seguirá usándolo Alano de Lille<sup>14</sup>, pero

asimismo el autor de un manuscrito anónimo al que antes nos hemos referido que desarrolla una extensa glosa de aspectos seleccionados del *Asclepio*. Este escrito redactado a fines del siglo XII o comienzos del XIII que ha sido editado y comentado por P. Lucentini en *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* LXII, en 1995, según consta en la bibliografía, se debe remarcar, deja ver fuertes influencias de Alano de Lille sobre el escritor y ratifica definitivamente el relieve y la difusión que la figura y enseñanza de Hermes había adquirido en este medio de la filosofía cristiana y la posibilidad de su asimilación posterior en la cultura inglesa desde Roger Bacon a Thomas Bradwardine, pasando por Thomas de York<sup>15</sup>. El anónimo *Libro de los veinticuatro filósofos* que agrupa las definiciones de Dios de veinticuatro sabios reunidos en un banquete y seguidas cada una de ellas de una explicación doctrinal, pertenece al mismo ambiente hermético cristianizado, sin que le falten elementos neoplatónicos, y sus dos primeras sentencias con sus concisos comentarios dicen: 1. *Deus est monas monadem gignens, in se unum reflectens ardorem*: «Dios es una mónada que genera una mónada y que refleja en sí un único fuego de amor» y 2. *Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*: «Dios es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna». Ambas definiciones han sido fuente de reflexión doctrinal para Alano de Lille, Alberto Magno, Buenaventura, Tomás de Aquino, M. Eckhart, Th. Bradwardine y Nicolás de Cusa<sup>16</sup>. Pero asimismo han servido de acicate por su discurso paradójico para sugerir ficciones altamente creativas en la literatura. Esto ha sucedido con J.L. Borges y la segunda sentencia, a la que subyaciendo como glosa la Enéada V, 8 de Plotino, “Sobre la belleza inteligible», el vate argentino la ha puesto como soporte del *Alef* y otros trabajos de insuperable tejido narrativo en los que la metáfora de la esfera transparente es el motivo fuerza<sup>17</sup>. Naturalmente cuando Alberto

Magno y particularmente Tomás de Aquino se refieren a Hermes Trimegisto, su enseñanza y sus prácticas, lo hacen en signo de respeto a su doctrina, pero precisamente para engrandecer al pensamiento cristiano como culminación de ideas prefigurativas como se venía sosteniendo por otros autores cristianos, aunque a esta altura a través de la ciencia de un Aristóteles al que se lee abstractamente y privado de todo contexto escolar.

Es muy posible que el manuscrito del *Asclepio* que ha leído y meditado a fondo Bernardo Silvestre haya sido el ejemplar de la biblioteca de Chartres que había usado el mismo Teodorico, a quien dedica su *Cosmografía*. Sin embargo, el empleo que Bernardo Silvestre ha hecho de la tradición hermética y platónica, las ideas que le han inspirado y las consecuencias que ha podido extraer en concreto de la lectura del *Asclepio* lo han llevado por caminos del pensamiento diversos de los de sus contemporáneos y que muestran el sello de una poderosa y compleja originalidad, como es posible mostrar.

#### *D. BERNARDO SILVESTRE Y LA COSMOGRAFÍA: EL UNIVERSO Y EL HOMBRE COMO VIVIENTES BELLOS*

Bernardo conocido como *Bernardus Silvestris* por sus elucubraciones sobre la materia (*silva, de silvestris*), ha sido amigo y un admirador muy próximo a Teodorico de Chartres, puesto que a él le dedica su obra más famosa, miscelánea de prosa y verso (*prosimetrum*), escrita en torno a 1147-1148. La obra dividida en dos partes dedicadas al *megacosmos* o universo viviente y al *microcosmos* o ser viviente humano, se presenta como un gran relato, en el que los personajes dramáticamente se presentan, dialogan y reflexionan. Los manuscritos para beneficio del lector moderno, facilitan el siguiente resumen de conjunto de su contenido:

«En el libro primero de esta obra, que lleva por título *Megacosmos*, o sea, “gran mundo”,

Naturaleza, casi llorando, se lamenta ante Nous, es decir la divina Providencia, por la confusión en que se encuentra la materia primera, o sea, Yle, y le ruega que otorgue al universo una belleza de mayor elegancia. Nous, entonces, conmovida por sus plegarias, accede con gusto al ruego y separa entre sí a los cuatro elementos. Emplaza en los cielos a las nueve jerarquías de ángeles, fija las estrellas en el firmamento, dispone las doce constelaciones, permite que circulen las órbitas de los siete planetas por el Zodíaco y coloca en los puntos cardinales cuatro vientos que respiran uno contra el otro.

Sigue la creación de los vivientes y el emplazamiento de la Tierra en el centro del universo. Después se describen las montañas notables; se fija después la naturaleza propia de cada uno de los animales; se describen a continuación los ríos famosos y la naturaleza peculiar de los árboles; después las especies aromáticas, la diversidad de legumbres, la naturaleza propia de los cereales y las propiedades de las hierbas; más tarde la variedad de los animales acuáticos y volátiles. Después de lo cual se trata de dónde venga el origen de la vida de los seres animados. De este modo, en el libro primero, se describe la ordenación de los elementos.

En el libro segundo, que lleva el título de *Microcosmos*, o sea, “pequeño universo”, Nous se dirige a Naturaleza, se honra por el embellecimiento del universo y declara que para dar conclusión a su obra, plasmará al hombre. Por lo tanto le manda que busque con solicitud a Urania, reina de las estrellas, y a Physis, experta conocedora de todas las cosas. Naturaleza obedece enseguida al mandato y buscando a Urania a través de los círculos celestes, la encuentra contemplando admirada a los astros. Urania que sabía el motivo de su viaje, le promete que será su compañera tanto en la actividad como en el viaje. Las dos, pues, se ponen en camino y después de haber recorrido las órbitas de los planetas y conocido sus poderes de influencia,

descubren finalmente a Physis, sentada entre sus dos hijas, Teórica y Práctica, en el seno de la Tierra, lujurante e impregnado de perfumados aromas, explicándoles la causa de su venida. Sin esperarla se hace presente Nous y después de manifestarles su voluntad, les asigna tres modalidades de contemplación que atribuye a cada una, impulsándolas a plasmar al hombre. Physis, por lo tanto, forma al hombre con lo que queda de los cuatro elementos. Comienza por la cabeza, procede miembro por miembro y termina felizmente su obra, llegando hasta los pies».

Los personajes de la narración que interesa destacar y el significado que subyace a sus personificaciones y funciones son las siguientes:

*Nous* es la realidad divina a la que se dirige Naturaleza para que Dios Padre no se aleje en su soledad. Es la figura central del drama, como entidad intermediaria entre la divinidad aislada y el universo viviente y habitado por el hombre. Las caracterizaciones que le corresponden a *Nous* marcan, por consiguiente, tres aspectos: 1º entidad divina o consustancial al Dios primero y que de él emerge (“divinidad, primogénita de Dios” -*deus, prima orta Deus*-; “sustancia de lo Verdadero” -*sustancia veri*-; “continuidad del consejo eterno” -*consilii tenor eterni*- y “Minerva verdadera”). 2º Divinidad inseparable de Dios al que expresa como pensamiento y voluntad (“*Intelecto divino*” -*intellectus dei*-; “Pensamiento del Altísimo” -*mens altissimi*-; “Pleroma de la ciencia divina” -*divina plenitudo scientia*- y “Bien de la Bondad” -*bonum bonitatis*-). 3º En consecuencia, ser divino que encierra la potencia circunscripta de la fecundidad ilimitada del Padre (“Imagen de la Vida que vive” -*vite viventis imago*-; “Sin cesar encinta de la Voluntad divina” y “Semillero de vida” -*Seminarium vite*-).

Si Dios Padre (*Deus, Usía prima, Tugaton [= to agathón]*) es unidad, sobre todo intelecto e incircunscripto, donador espontáneo y por encima de la división de los sexos, necesita de Nous

para manifestarse providencialmente en ella. En este sentido correlativo puede afirmarse que su actividad progenitora es activa y masculina, en tanto que Nous como receptáculo eterno y dócil del querer y conocer paternos indiscernibles es correlativamente femenina, pero en sí misma unión de contrarios y respecto de los sexos, andrógina, y de acuerdo con esto funciona generativamente, puesto que su sabia feminidad al mismo tiempo que recibe completamente al Padre (“Sí mismo como otro sí mismo”), lo irradia y desborda desde sí, activa y varonilmente (*fons lumini y seminarium vite*).

Por su género en relación con Dios Padre permitiéndole revelarse es una entidad femenina, pero por su actividad fecunda asimismo en nexa inseparable de Dios, es una figura andrógina como una esposa que al mismo tiempo es hijo-hija, que todo lo posee, porque es cuanto alcanza del Bien.

*Silva/Yle*. En el extremo opuesto a Nous se encuentra *Silva*, la materia. Efectivamente si Nous es plenitud de la voluntad divina, este estado de estabilidad total alcanzado implica que debe haber un deseo en sí incompleto y otro (*diversum*) que Dios, que permanecerá fuera de Nous y siempre necesitada de satisfacerse. No se trata de que quiera arrebatar la luz del bien, sino de que su debilidad lo necesita y nunca lo puede obtener completamente, éste es su mal primordial. De este modo la materia se muestra como potencia que siempre estuvo inteligiblemente en el Nous y que se concreta como creación primera en el tiempo. Por eso es la más anciana entre los seres creados y siempre necesitada de engendrar un hijo, el mundo. En su naturaleza entregada a sí misma es caos informe, por consiguiente, con una disposición connatural a engendrar como el más débil efecto de la creación y el más persistente y universal de los deseos, necesita de las formas ordenadas en el tiempo y en el espacio para mostrar orden y

belleza.

*Yle* es lo femenino en sí mismo, receptáculo fecundo y apetitivo, insaciable como lejanía indefinida del Padre y que se eleva y satisface no en ella misma, sino cuando desde su seno (*gremium*) materno, da a luz (*silva parens*) vástagos con forma.

Por esa razón *Natura* clama a *Nous*, porque es testimonio de su necesidad de útero universal. Ya que Naturaleza es el lazo que une a *Nous* con materia. Representa *Natura* a la organizadora universal. A la gran potencia demiúrgica, hija primera de *Nous*, que desde el caos del deseo materno instrumenta la gran partenogénesis originada en la unión del apetito desordenado de materia con la voluntad/conocimiento de Dios Padre revelado en *Nous/Providencia*: Madre que todo lo engendra en el silencio y reposo. El orden orgánico y su simpatía, sideral y sublunar, en el tiempo y en el espacio (*Eimarmene*), desde la aparición de los elementos masivos a los astros brillantes y matemáticamente reglados de ella depende y ella lo inicia, pero el superior ornato particularizado y la coordinación orgánica del gran viviente universal, necesita la colaboración de sus hermanas menores: *Urania* que habita el cielo y lo asiste y ve en su orden como reflejadas en un espejo las ideas de *Nous* y los decretos divinos, y *Endelichia*, Alma del mundo, que ve en sí misma el orden universal y ocupada en él, lo trasmite como principio de vida y movimiento moviente de los planos inferiores del universo, fortificando de este modo la acción de Naturaleza. *Physis*, por otra parte, se ocupa en la obra de generación de los cuerpos orgánicos innumerables aptos para recibir la vida y ser oportunamente animados, así como de los recursos que los pueden sostener y conservar. Convive con sus dos hijas, Teórica y Práctica, en el lugar propio del seno generativo de la Tierra, el *Gramision*, que ya no es la gran matriz caótica impulsada por los movimientos de la potencia informe, sino el útero predispuerto

por la cosmificación de Naturaleza y sus colaboradoras, como auxiliadores de Nous, para recibir las semillas ideales que le dan vida particular y ornato al universo. Por eso en este lugar Naturaleza conjuntamente con Urania visitan a *Physis*, Teórica y Práctica, para la formación del hombre.

#### *E. EL MEGACOSMOS-MICROCOSMOS Y LA INFLUENCIA DEL ASCLEPIO. ICONOGRAFÍA Y BELLEZA*

Los años de la década del 70 han conocido dos traducciones a lenguas modernas de la *Cosmografía* y una edición crítica; la década del 80 una tercera y los años del 90 hasta nuestros días, otra diferente, la más reciente y que se apoya en un texto crítico inédito de J. Vernet.

Sin embargo persisten serias dudas sobre la interpretación de este magnífico texto. Las incertidumbres son alimentadas por el predominio casi exclusivo de figuras femeninas en la narración, todas ellas lo son, salvo el Dios Altísimo-Tugatón, y el enigmático carácter femenino de Nous o Intelecto.

Los estudios que se han sucedido desde 1928 queriendo explicar la naturaleza cristiana ortodoxa de la obra, su visión de conjunto, o bien, sus ricas sugerencias literarias y doctrinales, no han alcanzado el objetivo que propone nuestra investigación.

Es necesario ahondar la lectura realizada por Bernardo Silvestre del texto del *Asclepio*, la que ha sido decisiva tanto para la composición de su obra maestra como para plasmar su ilustrada concepción de la belleza.

Pero debe tenerse en cuenta con este fin que no sólo es importante señalar el vocabulario común de los dos escritos , sino asimismo algunas ideas que son centrales y peculiares en la

redacción de la *Cosmografía*.

1º La naturaleza femenina de Nous, nota sin la que la concepción cosmológica, antropológica y estética de Bernardo Silvestre carecería de base, le ha sido inspirada por el *Asclepio*.

La oración que cierra el *Asclepio* latino dice en las líneas que nos interesan:

«Oh, verdadera vida de la Vida, oh, embarazo fecundo (*fecunda praegnatio*) de todo lo que ha de nacer, te hemos conocido, por tu concepción de toda naturaleza plenamente, residencia eterna <del Padre que genera>, te hemos conocido. En toda esta plegaria, pues, los que adoramos el bien de tu Bondad, esto te pedimos...».

La versión latina podría desorientar a los intérpretes, pero hoy conocemos con mayor precisión el sentido más profundo que estas líneas encierran, que tampoco son diferentes de las que se conservan en griego al final del *Papiro Mimaut* y que Bernardo Silvestre sabía leer correctamente en un latín que era afín a sus sentimientos, ya que la *Oración de acción de gracias* del NHC VI- como se explicará más adelante en el capítulo VIII, lo ha transmitido en copto del siguiente modo:

«Te hemos conocido, oh luz inteligible, oh vida de la vida, te hemos conocido. Oh matriz (*métra*) de toda generación, te hemos conocido, oh matriz que concibe en la naturaleza del Padre, te hemos conocido, oh permanencia eterna del Padre que genera, de este modo hemos rendido adoración al Bien (*agathón*). Te pedimos un solo deseo».

Ningún contenido presuntivamente incógnito o inexplicable hay aquí. Sólo que las líneas del *Asclepio* que al intérprete gnóstico daban pie para entender un seno de Dios que atesoraba un Intelecto primogénito de acuerdo con un conocido tecnicismo propio, a Bernardo le permitían

comprender una mente divina, expresión del pensar y querer del Padre, encinta, pues, por él de la previsión de lo que había de crearse.

2° La actividad autogenerativa, autoexpansiva o silenciosamente andrógina de los principios generadores

3° La menesterosidad o fecundidad difusa de la materia como imagen sensible postrera y debilísima, siempre necesitada de concebir formas que la delimiten.

4° La necesidad o insatisfecha inquietud propia de la materia por ser formada, pero bellamente, o sea, ajustándose cuanto más le sea posible a la forma, generando vástagos o imágenes bellas, una necesidad que llega a ser clamor de Naturaleza al dirigirse al semillero de vida, luz y belleza, a Nous.

Pero en este caso el concepto que se maneja de la belleza y su producción es doble y abarca tanto la concepción platónico pitagorizante del ente bello como imagen cósmica de acuerdo con las proporciones aritmética, geométrica y armónica con sus subdivisiones musicales que enlazan cantidades aritméticas, dimensiones, figuras e intervalos de un viviente tridimensional en el tiempo y el espacio, como otra perspectiva, la de la imagen como estatua que adquiere vida por semejanza divina, una creencia propia de la teúrgia y del hermetismo del *Asclepio* condenada por San Agustín y que permite la producción y transformación del mundo, en cada uno de sus planos, partes y rincones, como un “ícono del cielo” (*imago caeli*).

En este aspecto Bernardo es profundamente atípico y original y vence y gana a favor de la causa cristiana ortodoxa lo que puede realmente llamarse la batalla por la estética, una concepción ajena tanto a la filosofía del arte griego como al trascendentalismo gnóstico y al encratismo monástico.

Las Enéadas de Plotino son ejemplares para el primer caso. En ellas se enseña una sublime filosofía de la belleza y hasta el punto de que los peldaños que manifiestan su resplandor en los seres hacen ascender al contemplador ontológica y autorrealizativamente, hasta identificarse en el Uno/Bien, una vez superada la sobria embriaguez de la luz inteligible. Pero cuando se trata de la obra de arte, por más que el artista se eleve rápido con su contemplación para captar los principios conformadores de la naturaleza y éste sea para él el secreto de la imitación, pudiendo corregir fallas de contemplación y completar al mismo cosmos, sus obras comparadas con las del demiurgo no son más que “juguetes de niños” (*paígnia*). Pero lo mismo sucede con las almas humanas, son capaces del contacto súbito con el Bien cuando por la virtud han “plasmado la propia estatua”, pero siempre condenadas al descenso en la rueda del universo sin comienzo ni fin. Es que la belleza verdadera se identifica con el brillo de lo que realmente es<sup>18</sup>.

Cuando se lee la *Cosmografía* de Bernardo Silvestre y se percibe su esfuerzo por liberar a lo femenino y a la materia de su condición de sempiterna menesterosa, no se puede dejar de recordar como antítesis, aquel escrito también enigmático que Hipólito de Roma consiguió no sabemos cómo y estampó en su *Elenchos*, el Libro de *Baruc* del gnóstico Justino. También en él Edén, el principio femenino, ha creado con el Padre Elohim el mundo, pero éste la ha abandonado una vez que ha visto al Padre Bueno y él lo ha sentado a su derecha. Los males del mundo provienen del abandono por el consorte de la esposa, criatura que es doble, mezcla de doncella y de serpiente. Todo el esfuerzo de los gnósticos ha consistido en la liberación de lo pneumático, encerrado en un cosmos viviente, originado en el error de Sabiduría y que el deseo preocreador conserva. El ideal de la belleza en este caso es irreductiblemente espiritual y la

actitud antinaturalista y anticósmica presidida por la “economía salvífica” del Demiurgo o dios justo, es el camino que hay que recorrer para gozar perennemente de ella<sup>19</sup>.

Para Bernardo, sin embargo, la belleza sin soporte corporal carece de sentido, y el soporte sin suficiente animación no es bello. Su insistencia sobre lo femenino que aspira a formarse y a generar un hijo, como el logro de la identidad propia de la matriz, se supera con la idea de que la necesaria combinación de la materia y la forma para que sea bella o un mundo con ornato, debe ser una demostración estable de la incorporación de la estructura formal en el soporte dispuesto que la reclama. De este modo la transformación de la materia que todo lo anhela ilimitadamente y la fusión de ambos que logra permanencia gradual es el eje principal y salvífico.

La antigua preocupación filosófica cristiana sobre el modo posible de la Encarnación del Verbo, basada en las reflexiones sobre la unión del alma y el cuerpo, como nueva entidad intermediaria, estriba en la misma intuición. Los ecos transmitidos por los neoplatónicos alejandrinos de los análisis de Juan Filopono, comentador de la *Introducción a la Aritmética* de Nicómaco de Gerasa, como Jámblico y Asclepio de Tralles, entre las posibles combinaciones íntimas, por yuxtaposición (*parathésis*), mezcla (*míxis*) y fusión (*krâsis*), que tanta utilidad prestaron a la cristología del Concilio de Calcedonia y que adoctrinaron incluso, posteriormente, a los filósofos árabes, son retomados ahora en el ámbito de la cosmología, la antropología y la estética. Pero en esta epopeya sotérica la gran protagonista para Bernardo es la dimensión femenina y con ello la exaltación de lo sensible. La capacidad de lo femenino que aspira a la forma, receptora universal e inseparable de su contraparte informadora, puesto que la vida practicable confirma que no hay fuga, soledad ni aislamiento del mundo que aporte felicidad, sino el encuentro amoroso, la pareja de opuestos abrazada y su brillante combinación o acorde

armónico. Bernardo es *Silvestre*, porque es el gran defensor de la imprescindible contracara femenina necesaria para que haya un mundo completo y bello. Un mundo que redime a la materia, vivo, poliforme, policromo y variado, pero estable, por la presencia de la sustancia y las proporciones matemáticas que lo invaden y enlazan. En última instancia colaborando en la obra redentora del Dios hecho hombre, Bernardo es el posibilitador de una filosofía cristiana del arte, representada paradigmáticamente por la aventura del universo y el hombre como imágenes vivientes, y el restaurador intelectual y liberador de *Silva*, sin cuya presencia lujurante en el mundo y el cumplimiento de sus impulsos más profundos por medio de Naturaleza, no habría designio providencial, ni creación ni ente ni belleza, es decir, sólo habría Nada, pero sin amor, un Dios abstracto.

La influencia de la *Cosmografía* llega a Juan de Meung, a Boccaccio y a Dante Alighieri, pero cuando se la roza en nuestros días, su potente originalidad cae en el agujero de las generalidades que tornan más espeso el manto de su olvido, como sucede en el Cap. IV de “La Estética Medieval” de Humberto Eco<sup>20</sup>.

#### *F. ALBERTO MAGNO, EL HERMETISMO Y SUS INFLUENCIAS*

Pero si dirigimos la atención más hacia el Este, hacia el *Studium Generale* de Colonia en el que el eximio *Teutonicus*, Alberto Magno, ejerció su influyente magisterio echando las simientes seguras de la filosofía alemana, comprobamos asimismo, que en su descomunal esfuerzo de lectura, comentario y reflexión sobre el saber filosófico *ajeno a la teología* sobre el que funda su respeto por la ciencia, la figura de Hermes, constituye para él en este nivel, insistimos no teológico, el modelo del sabio, al punto de que expresamente lo escribe respecto de la simetría

entre los diversos planos de la realidad en una obra de madurez, y subraya la misma opinión en otras oportunidades. Lo sostenido se basa en informaciones sobre el hermetismo que sobrepasan el mero conocimiento del *Asclepio* por parte de san Alberto Magno y le ha permitido leer otros materiales del *Corpus Hermeticum* al punto de poder afirmar críticamente refiriéndose a una de las sentencias del *Libro de los veinticuatro filósofos*: «El dicho atribuido a Trimegisto debe dejarse en suspenso, pues no se encuentra en su libro»<sup>21</sup> y puede confirmarse en tres testimonios de la producción tardía del santo doctor en los que se considera a Hermes Trimegisto el autor de una sabiduría capaz de vincular el saber físico y racional con el revelado:

-«Como afirma Platón, la totalidad de lo real consta de cuatro mundos, de manera que en cada uno está todo: es decir, en el mundo ideal, que es el intelecto paterno del Dios de los dioses... el segundo que es la materia prima...el tercero que es el universo del cielo y de la tierra...Y el cuarto mundo, en el que está la totalidad de la realidad, es el alma del hombre, que es imagen del mundo, como afirma Trimegisto, en la que todas las cosas dan por resultado una imagen que lo comprende todo»<sup>22</sup>.

-«Que el alma sea imagen del mundo se demuestra también por el hecho de que el alma humana principalmente imita en mucho a la Causa primera y al intelecto celeste, y, por esto, también todo el orden celeste se imprime en ella en los sueños, y por medio de los sueños pronostica sobre todo lo que se produce por los movimientos celestes»<sup>23</sup>.

«Las reflexiones sobre las cosas divinas (o leyes de la naturaleza) las ejercita nuestro intelecto no en tanto que es humano, sino en cuanto hay en nosotros algo de divino. Como dice en efecto agudamente Hermes Trimegisto en el libro que escribió sobre el Dios de los dioses para el amigo Asclepio, el hombre es la ligadura entre Dios y el mundo, situado por encima del

mundo por una doble actividad de investigación, la física y la teórica... y de este modo se lo llama con coherencia gobernador del mundo. Pero, por otra parte, vinculado con Dios en tanto que recibe sus bellos resplandores que no están inmersos en el mundo, o sea, en la extensión espacial y en el tiempo, por medio de la semejanza divina, que reside en él a través de la luz del simple intelecto, que participa del Dios de los dioses»<sup>24</sup>.

No es éste el lugar para proseguir mostrando las fuentes, que confirman que en cotejo con la filosofía griega y árabe y bajo la influencia de la doctrina hermética, el Teutónico elabora una antropología original, por la que el hombre como intermediario en la creación entre la naturaleza y Dios, logra la plenitud humana por el ejercicio intelectual filosófico y científico, por una parte, y por la actividad pronosticadora (profética) y transformadora (mágica) de la realidad natural, por la otra; pero puede ratificarse su contenido, al menos, con apoyo en el juicio explícito de uno de los mejores conocedores del autor alemán de nuestros días al que seguimos en este aspecto, ya que su autorizada opinión se basa en la lectura de los manuscritos de Alberto Magno, lo que permite reconocer no sólo la significación que la tradición hermética revestía para el maestro dominico, sino asimismo la razón de la influencia posterior que ha ejercido:

«Alberto mismo nos dice que Hermes Trimegisto y los antiguos sabios llegaron a la profecía no sólo por medio de largos estudios, sino igualmente a través del ejercicio de costumbres virtuosas y de una vida eremítica...«Los temas que confluyen en su compleja antropología están todos presentes en la cultura alemana. El gusto por lo antiguo y la tendencia a rastrear en el pensamiento pagano aspectos de una “revelación filosófica” (como sucede en el caso de Hermes Trimegisto, “primero entre los filósofos” y autor del teorema del *homo nexus*

*Dei et mundi*) tuvieron las primeras resonancias en Eckhart y sucesivamente ecos de relieve en Bertoldo de Morburgo y Juan Taulero»<sup>25</sup>.

Aparte de lo dicho, la cuestión de los escritos atribuidos a Alberto Magno como el *Speculum astronomiae* o los *Secreta Alberti* cuyo prólogo afirma que la obra se compiló con apoyo del *Kiranida* y del hermético *Liber Alcorath* y que ha utilizado profusamente el libro *Sobre los vegetales* del mismo Alberto, merecería un capítulo separado. Debe, sin embargo, concluirse aclarando como últimamente lo ha mostrado P. Lucentini (2000) que estas ideas combinadas con otras afines del neoplatonismo teúrgico transmitidas asimismo por algunas publicaciones anónimas atribuidas a Hermes, han llegado hasta el mismo Nicolás de Cusa<sup>26</sup>, pero asimismo que la corriente de la Orden de los Predicadores que seguía los pasos de Santo Tomás de Aquino, procuraba, sin embargo, marginar el interés y la influencia de Hermes sobre el pensamiento cristiano.

## NOTAS

<sup>1</sup> Inst div I, 6, 4.

<sup>2</sup> Cfr. F. García Bazán, «Les origines de la philosophie chrétienne et les gnostiques. La contribution des écrits de Nag Hammadi», en L. Painchaud et H.H. Poirier (eds.), *Actes du colloque. L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi. Traditions et convergences*, Presse de l'Université de Laval, Québec, 2007, 123-148.

<sup>3</sup> Ver cap. I, n.8: *Exhortación a los griegos* 38, 2-35, ed. de M. Marcovich, *Pseudo-Iustinus, Cohortatio ad graecos*, Berlín, 1990, 78. Con posterioridad a la edición crítica de M. Marcovich Chr. Riedweg ha propuesto con buenas razones, aunque no definitivas, que la *Cohortatio ad graecos* debe haberse redactado entre la segunda mitad del siglo IV y el primer tercio del V, siendo su posible autor el escritor antiarriano Marcelo de Ancira. Un resumen actualizado del asunto puede cotejarse en J. Pépin, «Les ouvrages mis sous le nom de Justin» en R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, III, CNRS Éditions, París, 986-988.

<sup>4</sup> Ver asimismo, *Timeo* 21ess.

<sup>5</sup> Ver *Asclepio* 23, 24 y 26 y las sugestivas reflexiones de R. Van den Broek que trata de ubicar el cuadro apocalíptico del *Asclepio* en su contexto histórico-cultural frente a la contra crítica agustiniana «The Hermetic Apocalypse and other Greek Predictions of the End of Religions», en R. van den Broek & Cis van Heertum (eds.), *From Poimandres to Jacob Bohme* (2000), 97-113, asimismo cfr. C. Moreschini, *Storia dell'Ermetismo cristiano*, 82-88.

<sup>6</sup> Dice ilustrativamente *Quodvultdeos*: «Hermes, que en latín es llamado Mercurio, escribió un libro con el título de *Logos teleios* “Palabra perfecta”. Grande es el título de este libro, puesto que es grande aquél sobre el que se ha escrito», 60, 265. Cfr. P. Siniscalco, «Ermete Trismegisto

profeta pagano della rivelazione cristiana: la fortuna di un passo hermético (Ascl. 8) nell'interpretazione di scrittori cristiani», en *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino* 101 (1966-1967), 83-117.

<sup>7</sup> Cfr. F. García Bazán, art. cit más arriba en n. 2.

<sup>8</sup> Nos basamos para lo expresado en la segunda y tercera partes de nuestro artículo en *Revista Española de Filosofía Medieval* 6 (1999), 31-35.

<sup>9</sup> Adelardo de Bath es pionero en la transmisión al mundo latino de las obras árabes de geometría, astronomía, astrología y magia en las primeras décadas del siglo XII. Tradujo *El libro de los talismanes de Thâbit siguiendo a Ptolomeo y Hermes*, *La pequeña introducción a la astrología de Ja'far el Astrólogo* y el *Centiloquium* del Pseudo Ptolomeo, además, el *Liber Lunae* y el *Liber Solis*, pertenecientes a una colección mayor de escritos de magia hermética que sobrevive en un manuscrito del siglo XVI. Cfr. Ch. Burnett, «The Arabic Hermes in the Works of Adelard of Bath», en Lucentini, Parri, Perrone (eds.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, 2003, 369-384 y V. Perrone Compagni, «*Studiosus incantationibus*. Adelardo di Bath, Ermete e Thabit», en *Giornale critico della filosofia italiana*, 80, (2001), 36-61.

<sup>10</sup> «Pero el primero que ahora viene al pensamiento es el más antiguo de los filósofos y de gran nombre, Mercurio, al que por su excelencia también llamaron dios» (*Theol. summi boni* I,35). Ver asimismo III, 54-55; *Sic et non* 15; *Theol. Christiana* I,61; *Theol. Scholarium* I, 115, etcétera, con los comentarios de P. Lucentini (1992), 403-405 y C. Moreschini, o. c., 161-162.

<sup>11</sup> Cfr. *Tractatus de sex dierum operibus* 22-26 y *Glosa, Commentum y Lectiones super Boethii librum De Trinitate*: II,21 y 2,9-10; 4,7-8; 4,71, respectivamente, con los comentarios de P. Lucentini, 406-410 y Moreschini, 164-166.

<sup>12</sup> En donde usa a menudo el *Asclepio* uniéndolo con las noticias herméticas extraídas de su versión del *Introductionum maius* de Albumasar. Ver P. Lucentini, 401 y 310-411 y C. Moreschini, 166-167.

<sup>13</sup> Cfr. *Policraticus* II, 28, Lucentini, 410-211 y Moreschini, 162-163.

<sup>14</sup> Ver *Summa quoniam homines* 4, 8, 9, etcétera y *Contra haereticos*, cfr. Lucentini, 413-415 y C. Moreschini, 168-170.

<sup>15</sup> Cfr. C. Moreschini, o. c., 182-190.

<sup>16</sup> Para una presentación de conjunto ver C. Moreschini, o.c., 172-179 y para una exposición detallada incluidas las conjeturas sobre el origen de la recopilación F. Hudry (1997) y P. Lucentini, *El libro de los veinticuatro filósofos*, Madrid, 2000.

<sup>17</sup> Cf. F. García Bazán, «Borges: estereotipos y arquetipos», en *Idea Viva* 18 (junio de 2004), 30-32.

<sup>18</sup> Puede verse ahora F. García Bazán, «Plotino y la fenomenología de la belleza» en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 22 (2005), 7-28.

<sup>19</sup> Cfr. F. García Bazán, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I*, Madrid, 2003, 119-125.

<sup>20</sup> Lo que se ha escrito sobre Bernardo Silvestre puede leerse en su totalidad en “El *Asclepio* hermético y la filosofía cristiana. Influencia en el pensamiento y la teoría de la belleza medievales”, en *Revista Española de Filosofía Medieval* 6 (1999), 25-42, esp. 35-42.

<sup>21</sup> Cfr. *Summa Theologiae* I, 3, 13, 3.

<sup>22</sup> *Comentario al Ev. de Lucas* 8, 22, texto latino en L. Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo*, Florencia, 112.

<sup>23</sup> *De animalibus* XX,2,3; L. Sturlese, ibídem, 113.

<sup>24</sup> *Metaphysica* I,1,1, en L. Sturlese, ibídem, 118.

<sup>25</sup> Cfr. L. Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo*, II, 117 y 120. Ver asimismo del mismo autor «Proclo ed Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg», en Kurt Flasch (ed), Hamburgo, 1984, *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, 22-33 y brevemente C. Moreschini, o.c., 180-181.

<sup>26</sup> Sobre Nicolás de Cusa y el interés que en su obras refleja la presencia de Hermes debe observarse que estaba en su poder el manuscrito más antiguo de las obras filosóficas de Apuleyo en los que se conservaba el *Asclepio* de manera que el código 10054-10056 de la Biblioteca Nacional de Bruselas está anotado al margen por él con observaciones, por ejemplo, «*nota quomodo deus de deo*», «*Nota rationem cur deus sit ineffabilis*», etcétera, que se encuentran ampliadas en *De beryllo*, *Sermones* I y XXIII, *Idiota de mente*, *De docta ignorantia* y *De pace fidei*, puede verse C. Moreschini, o. c. 193-195.

### CAPÍTULO III

#### LA PERCEPCIÓN TEÚRGICA DE HERMES

##### *A. EL NEOPLATONISMO TEÚRGICO Y EL HERMETISMO*

Es oportuno comenzar este apartado recordando el testimonio de San Agustín en su polémica con el libro de Porfirio sobre el *Regreso del alma*, inspirado según el Obispo de Hipona por los Oráculos Caldeos:

«Dice Porfirio al final del primer libro sobre el *Regreso del alma* que todavía no se ha encontrado escuela alguna que enseñe un camino universal para la liberación del alma: ni por ninguna filosofía muy verdadera, ni por las costumbres e instrucción de los indios, ni por la inducción de los caldeos, ni por cualquier otra vía, ha sido llevado a conocer por medio del conocimiento histórico el mencionado camino»<sup>1</sup>.

El neoplatónico Jámblico de Calcis (240-325), hierólogo más que filósofo, o sea, pensador contemplativo y teurgo, sabía que ese "camino universal" se ocultaba en el "camino de Hermes" y por ese motivo la reflexión de Jámblico no duda en presentar la filosofía de Hermes como anterior e inspiradora de Pitágoras y de Platón:

«Hermes, el Dios que preside la elocuencia, hace tiempo que acertadamente es considerado común a todos los sacerdotes y este único protector de la verdadera ciencia de los dioses, el mismo en todo el mundo, es a quien precisamente incluso nuestros antepasados dedicaban los descubrimientos de su sabiduría, poniendo todas sus obras bajo la autoría de Hermes...En absoluto sería decoroso que Pitágoras, Platón, Demócrito, Eudoxo y muchos otros entre los antiguos griegos, hayan obtenido la enseñanza conveniente merced a las inscripciones

sagradas de su época y tú, contemporáneo nuestro y con la misma intención que aquellos grandes hombres, no aciertes en la dirección otorgada por los maestros actualmente vivos y llamados maestros públicos. Yo, por tanto, me voy a ocupar de la presente cuestión y tú, si quieres, piensa que te contesta por escrito el mismo a quien precisamente le dirigiste la carta; y si te parece oportuno, considera que soy yo el que dialoga contigo en este escrito o algún otro profeta egipcio. 2 Nosotros, por consiguiente, de acuerdo con las doctrinas ancestrales de los asirios te transmitiremos la doctrina según la verdad y te revelaremos la nuestra claramente, unas deduciéndolas por el coocimiento desde los incalculables escritos antiguos, otras a partir de los escritos en los que posteriormente, en un número limitado de libros, los antiguos reunieron el conjunto del saber sobre los dioses. Pero si propones alguna cuestión filosófica, también ésta la distinguiremos para ti de acuerdo con las antiguas estelas de Hermes, que Platón, ya antes, y Pitágoras, tras conocerlas a todo lo largo, utilizaron para constituir su filosofía...A todo ofreceremos de manera conveniente la respuesta apropiada: a lo teológico responderemos teológicamente, mientras que lo filosófico lo examinaremos contigo de forma filosófica»<sup>2</sup>.

Efectivamente, en la *Respuesta del maestro Abamón a la Carta de Porfirio a Anebo, y soluciones a las dificultades que plantea*, mal titulada *Sobre los misterios de los egipcios*, un malentendido atribuible más al agustino Nicolás Scutelli cuando hizo la primera traducción al latín de la obra en 1556, que a la paráfrasis previa enviada por Marsilio Ficino a Juan de Médicis, Jámblico responde una por una a las malinterpretaciones de Porfirio acerca de la teúrgia y su sobrevaloración de la filosofía entendida como sola actividad contemplativa; pero al mismo tiempo reconoce que ella se conserva en el sacerdocio egipcio, en la medida en que entre sus

miembros se conserva la filosofía de Hermes. Más todavía, si los antiguos griegos alcanzaron la verdad, ha sido gracias a esta tradición hermética.

En el libro VI de este mismo volumen Jámblico comienza a responder las dudas relacionadas con la religión de los egipcios y precisa que de acuerdo con los símbolos secretos que los teúrgos utilizan, ni ellos, ni tampoco los egipcios, dan mandatos a las potencias cósmicas, porque esta actividad corresponde sólo a la esfera sometida al destino, en donde residen los démones.

El libro VII aborda en la primera parte el simbolismo religioso de los egipcios, mientras que al avanzar en VII, 4-5, el autor se circunscribe a facilitar la doctrina sobre los nombres no significativos, o sea que carecen de significación, y sobre los pueblos sagrados, la lengua primitiva, la transmisión de los nombres a partir de los dioses y la ventaja que ofrecen los nombres bárbaros sobre los onomásticos de los helenos, ansiosos siempre ellos de novedades frente a su convicción opuesta y estable, o sea, la conservación de la tradición. De acuerdo con estas nociones se comprende que se pueda sostener que cuando los nombres se traducen debilitan su potencia y que, puesto que los egipcios han sido los primeros en compartir la participación de los dioses, a éstos les agrada ser invocados por las fórmulas rituales egipcias. El paralelo con los *Oráculos Caldeos* se mantiene firme<sup>3</sup>.

Pues bien, si hasta este momento Jámblico ha ceñido sus respuestas a un ámbito de instrucción que no entra en contradicción con las enseñanzas religiosas egipcias, al ingresar en el libro VIII y anunciar que se va a referir a la concepción de la causa primera entre los egipcios, reconoce la complejidad de la cuestión, pero también admite que todo está explicado por Hermes en los libros herméticos. Se explica, además:

1º que estos libros son muy numerosos (hasta veinte mil), según lo registraron Seleuco y Manetón. Al segundo de los historiadores egipcios ya se hizo referencia, pero el primero, más próximo en el tiempo a Jámblico, se debe especificar que proviene de Babilonia, vivió en Alejandría hacia el 200 y es reconocido por su ciencia astronómica. Jámblico en sus libros se mantiene muy atento al respaldo de los testimonios, que más allá del plano histórico en apariencia públicamente controlable, remontan a las pruebas archivadas en las bibliotecas de Alejandría (el Museo y el Serapeo), que conservan las versiones de Bytis -ver asimismo X,7 y más abajo lo que se dice sobre Zósimo de Panópolis- de las enseñanzas del "camino de Hermes", que el profeta descubrió grabadas en caracteres jeroglíficos en un santuario de Sais y sobre las cuales instruyó al rey Amón.

2º En la exposición hermética sobre la primera causa, Jámblico, muestra una singularidad metafísica peculiar. Ofrece dos explicaciones. En la primera de ellas enseña que hay tres niveles de realidad trascendentes al cosmos: Una causa primera inefable, otra en silencio y otra sustancial. La segunda exposición ratifica a la primera usando los nombres de dioses egipcios. Y los dos pasajes que siguen no sólo muestran la influencia de la doctrina gnóstica sobre la trascendencia en Jámblico, sino asimismo que lo que sostiene Damascio al respecto en *De principiis* - II, 1ss. y 5,2- es diferente y modifica el pensamiento genuino de su antecesor:

«Antes de los seres que son realmente y de los principios universales hay el Dios Uno, anterior incluso al Dios primero y Rey, el que permanece inmóvil en la soledad de su misma unidad. Porque nada inteligible se relaciona con él, ni nada otro; pero está firme como modelo del Dios padre de sí mismo autoengendrado y solo padre de lo verdaderamente bueno. Porque es algo superior y primero y fuente y base de los primeros inteligibles que son las ideas. A partir de

este Uno irradió el Dios que es autosuficiente para sí mismo, por esto es padre de sí mismo y principio de sí mismo, porque es principio mismo y Dios de los dioses, Mónada salida del Uno, anterior a la esencia y principio de la esencia. De él, en efecto, deriva la esencialidad y la esencia, también por esto se llama padre de la esencia; ya que él es preexistente respecto de lo que es, el principio de los inteligibles, y por esto igualmente se denomina principio inteligible. Éstos, por consiguiente, son los principios más antiguos de todo por su dignidad, los que Hermes ordena delante de los dioses etéreos y empíreos y de los supracelestes, habiendo transmitido cien libros sobre la historia de los empíreos, el mismo número de ellos sobre los etéreos y mil sobre los supracelestes»<sup>4</sup>.

Y enseguida prosigue escribiendo el de Calcis, de acuerdo con la jerarquía descendente y autóctona de Uno indecible, Eiktón y Emef:

«Según otro orden, Hermes pone delante como Dios a Emef, señor de los dioses celestes, del que afirma que es Intelecto que se entiende a sí mismo y cuyas intelecciones hacen conversión hacia él. Pone, en cambio, delante de él al Uno indiviso, del cual afirma asimismo que es el primer infante, al que llama Eiktón. Es en él en el que está lo primero que intelige y lo primero inteligible, que igualmente es venerado sólo en silencio»<sup>5</sup>.

Con el desarrollo de esta doctrina metafísica sobre las primeras emisiones trascendentes, se comprueba que el hermetismo en el que se ha instruido Jámblico es bastante exótico o inusual en comparación con pasajes paralelos del *Corpus Hermeticum*, ya que es el mismo de naturaleza especulativo-práctica que encierran las enseñanzas hermético-gnósticas de los textos herméticos del Códice VI de la biblioteca de Nag Hammadi. Pero como se observará más abajo, ofrece

rasgos coincidentes con informaciones que proporciona Zósimo de Panópolis, puesto que ambos pensadores han abrevado en el mismo medio espiritual egipcio contemporáneo.

No obstante y antes de proseguir con el autor en último lugar mencionado, por los datos que se vienen manejando, es posible establecer algunos puntos precisos en relación con los cambios observables en la carrera filosófica de Jámblico. En efecto, si tanto la *Respuesta a Anebo* como el libro *Sobre el alma* de redacción vecina en el tiempo al anterior, pero en el que se ofrece una clara y precisa referencia a la forma como los pensadores gnósticos interpretan la causa del descenso del alma por: «Un desvarío (*paránoia*) o desviación (*parékbasis*) del Alma» (*De anima* 374.14ss), son ambas obras tempranas en la producción del filósofo de Calcis, el platonismo hierático o teúrgico que profesa ha debido asimilar el hermetismo gnóstico en su filosofía platónica-pitagorizante. De esta manera la obra filosófica de madurez que ha producido después de los diversos comentarios a los libros de Aristóteles y de Platón, culmina con la redacción de los diez libros *Sobre la escuela pitagórica*, obra que remata la exposición de la actividad teórico-práctica que define la forma de vida filosófica. Por eso en estos escritos la filosofía, como entre algunos pensadores platónico-pitagorizantes anteriores a él (Moderato de Cádiz y Nicómaco de Gerasa), creyentes hermético-gnósticos y los representantes islámicos de la misma orientación que se verán, recupera su tradicional identidad pitagórica y es tanto contemplación como recepción de lo inefable, o sea, "amor a la sabiduría", que pasa de la ignorancia al saber (*ágnōia-gnōsis*) o de la percepción sensible a su justificación científica (*aísthesis-epistēme*) y se completa con el estudio y las prácticas secretas sobre lo que "realmente es", en una actitud unificadora y receptiva, que permite ascender del saber deseado y buscado, al liberalmente encontrado, un saber que conoce desconociendo, indescriptible y gracioso.

## B. HERMES, LA ALQUIMIA Y LA GNOSIS

Y en un personaje perteneciente a una generación posterior a Jámblico, alquimista y hermético-gnóstico, Zósimo de Panópolis (la actual Akhmin), cuya madurez o *floruit* puede colocarse a fines del siglo III o comienzos del IV, se ve ratificarse la misma posición.

Zósimo que es de la antigua "Ciudad de MIN", rebautizada por los griegos como "Ciudad de Pan", y que ha vivido gran parte de su existencia en Alejandría, es reconocido como uno de los más tempranos alquimistas de Occidente. Anteriores a él, según los nombra en sus escritos como "los antiguos", son sus maestros, Demócrito, el autor de *Physiká kai mystiká*, María la Judía, Comario, Ostanes, Agatodemon (instructor de Hermes como Poimandres), Hermes, etcétera. Su carácter de alquimista es sobresaliente en sus obras. Pero alquimista completo, tanto especulativo como práctico, por eso puede contarse en "la raza de los filósofos", según lo enseñan Hermes y Zoroastro. No sólo confiesa Zósimo que fue a Menfis para inspeccionar un horno antiguo que se conservaba en el lugar, sino que su "hermana" de comunidad y discípula, Teosebia, es también alquimista, y de los veintiocho libros que escribió según la descripción biográfica del *Léxico* de Suidas, los cinco incompletos que se han conservado (109 páginas de manuscrito), desbordan de recetas e instrucciones operativas. Sin embargo, el sentido último al que conduce esa práctica transformadora de las sustancias y del agente involucrado en las operaciones alquímicas, concluye en una realidad cuya descripción doctrinal conjuga inseparablemente el camino de Hermes con el gnosticismo. Las visiones oníricas son asimismo para el alquimista Zósimo imprescindibles como vehículos de mensajes y de realización integral. Efectivamente, la realidad humana de la vigilia y del sueño constituyen un todo inescindible, dos

esferas autónomas y comunicables. En esto Zósimo participa asimismo de una tradición cultural egipcia cuya conservación se comprueba entre los monjes del Alto Egipto -recuérdense al respecto las *Vidas de Antonio y de Pacomio* dentro de la tradición monástica-. Lo dicho señala a los escritos de Zósimo como pertenecientes a una personalidad muy rica para la investigación del hermetismo, porque hablar de la alquimia es estar simultáneamente refiriéndose al Egipto y al hermetismo.

En efecto la alquimia: *al-kemia*, significa "la negra", "la tierra negra", la del Delta del Nilo que invade la superficie árida y la fecunda. Dice al respecto Plutarco: «Además, a Egipto, que es una de las tierras más negras, lo llaman *Kemia*, como a lo negro del ojo, y lo comparan con un corazón»<sup>6</sup>

La *Kóre kosmou* que como se dijo parece haber conocido Lactancio, que es el extenso Fr. XXIII extractado por Juan Estobeo y uno de los más antiguos del *Corpus Hematicum.*, recibe este nombre de "Pupila del mundo", porque se refiere a Isis, como la pupila de Osiris, que es el ojo del mundo, y el mundo es Horus. Pues bien Isis enseña en ese escrito, en concordancia con lo expresado que: «Kamefis, el antepasado de todos nosotros, me honró con el Negro Perfecto (*téleion mélan*)». El "negro perfecto" es el don de la alquimia, de la que ella misma es la reveladora por instrucción de Kamefis<sup>7</sup>.

Pues bien, entre las obras conservadas del alquimista Zósimo hay dos que en particular definen su perfil hermético, la principal, los *Apuntes auténticos sobre los aparatos y los hornos*, y su confirmación, el largo fragmento del *Resumen final*. La primera de las obras citadas consta de trece lecciones. La lección que abre el libro lleva el epígrafe de *Sobre la letra omega*, es estrictamente teórica, las otras doce combinan la descripción de las prácticas operativas con el

sentido que se desprende de la lección primera, enriqueciendo al todo con las nociones particulares que encierran cada una de las lecciones subsiguientes.

La lección *Sobre la letra omega* se compone de diecinueve apartados, en el segundo se aclara que destinataria del desarrollo de la enseñanza es Teosebia, por eso el primero de los apartados es como un exordio del conjunto, que sintetiza e introduce convenientemente en la problemática que despliega y que el día de hoy teniéndose a disposición una edición crítica completa, puede traducirse con precisión y entenderse mejor su contenido que usando lo poco que ofrece la edición de Nock-Festugière. De esta manera los siguientes fragmentos de *Sobre la letra omega* ratifican la triple personalidad intelectual de Zósimo como alquimista, hermético y gnóstico:

«1. La letra  $\omega$ , redonda, de dos partes, que se vincula a la zona séptima, la de Cronos, de acuerdo con el lenguaje corpóreo, porque según el incorpóreo es algo otro, no interpretable, que sólo Nicoteo, [el] Oculto, sabe. Según el lenguaje corporal, pues, lo que se denomina 'Océano de todos los dioses, dice el poeta, es el nacimiento y la semilla', de acuerdo con los principios que rigen el lenguaje corporal. Pero la que se llama grande y admirable letra  $\omega$  comprende el tratado sobre los aparatos del agua divina y sobre todos los hornos, mecánicos y simples y, en una palabra, sobre todos.

4. Hombres semejantes son iguales a los que Hermes en su libro *Sobre las naturalezas* llama carentes de intelecto, siendo sólo miembros de la procesión de la fatalidad, no imaginándose nada de lo incorpóreo, ni tampoco (pudiendo representarse) esta fatalidad, la que justamente los transporta, sino cubriendo de injurias a sus enseñanzas corporales y no imaginando nada otro, sino los bienestares que procura.

5. Pero Hermes y Zoroastro han dicho que la raza de los filósofos está por encima de la fatalidad, puesto que ni se alegran con los bienestares que da, ni son asaltados por los males que envía, ya que siempre transcurren una vida retirada, y tampoco aceptan los bellos que ofrece, porque miran al término de los males»<sup>8</sup>.

Esas palabras, pues, constituyen una buena introducción de lo que la lección va a abordar, contra los detractores de la alquimia, cuya profundidad muchos de los que pretenden ejercerla no la comprenden y, de este modo, fracasan en su auténtico fin. Se trata, efectivamente, de la doctrina sobre la fatalidad y la liberación de ella. El mundo hebdomádico, de las siete esferas dominado por el destino y el tiempo que esclaviza, ámbito de la generación y corrupción, que es representado por el aspecto somático o lateral izquierdo de la letra omega, mientras que la superación de él lo indica su aspecto no corpóreo, el lateral derecho, ascendente y que contiene los secretos revelados en el *Apocalipsis de Nicoteo* que permiten la ascensión. La práctica alquímica transmitida en el libro *Sobre los aparatos y los hornos*, indisociable del conocimiento y las observancias astrológicas, permiten gradual y empíricamente, el desasimiento de las ataduras del gobierno cósmico al que son dóciles los démones, y en el que se encuentra caído el hombre, visible como hombre carnal, pero en cuyo interior se oculta el hombre de luz. Oponiéndose el mundo corporal dominado por el destino al mundo del intelecto, "la raza de los filósofos", como los llaman Hermes y Zoroastro, indiferentes al primero, pueden elevarse al espacio espiritual. Los griegos mediante las figuras de Prometeo (*noûs*) y Epimeteo (*sôma*) lo han pensado; sin embargo, Zoroastro y sus seguidores entienden que mediante la magia es posible liberarse del destino, mientras que Hermes preconiza la gnosis, según se declara en el libro *Sobre la vida*

*retirada* y pone de relieve el mismo Zósimo que el fin del filósofo hermético es la liberación del destino para profundizar en el espíritu:

7. "Zoroastro afirma con presunción que por el conocimiento de todo lo de arriba y el poder mágico del lenguaje corporal es posible alejar de sí todos los males de la fatalidad, particulares y universales. En cambio Hermes en su libro *Sobre la vida retirada* desiste también de la magia y dice que: 'No es necesario que el hombre espiritual el que se conoce a sí mismo, enderece nada por la magia, aunque ésta se considere noble, ni que violente a la Necesidad, sino que la deja actuar según su naturaleza y su juicio, pero que avance sólo por medio de la búsqueda de sí mismo, ya que habiendo reconocido a Dios tiene con fuerza a la tríada innominable y deja a la fatalidad hacer lo que quiere en su lodo, o sea, 'el cuerpo' y de este modo habiendo entendido y habiéndose comportado, podréis contemplar al Hijo de Dios...Porque puesto que lo puede todo es cuanto quiere y obedece a su Padre... y en tanto que ilumina el intelecto de cada una lo hace ascender hacia la región bienaventurada en donde asimismo residía antes de ser corporal este (=intelecto) que lo sigue y que por él desea y está en camino hacia la luz inteligible'.

8. Observad asimismo la tableta que ha bosquejado Bytos, al tres veces grande Platón y al diez mil veces grande Hermes, ya que en la lengua hierática primera Thoythos se interpreta como el primer hombre, intérprete de todos los que son y productor del nombre de todas las cosas corporales. Pero los caldeos, los partos, los medos y los hebreos le dan el nombre de Adam, para el que hay una interpretación como tierra virgen, tierra color de sangre, tierra de fuego rojo y tierra carnal. Estas noticias se encuentran en las bibliotecas de los Ptolomeos, estando depositadas en cada uno de sus santuarios, especialmente en el Serapeo, cuando (Ptolomeo)

convocó a Asenas, el gran sacerdote de Jerusalén, el que envió a Hermes, el que lo tradujo todo al hebreo, al griego y al egipcio.

9. De este modo entre nosotros el primer hombre es llamado Thoyth y entre ellos, Adam. Se le ha atribuido un nombre, en la lengua de los ángeles, sin embargo, se lo ha designado también de modo simbólico por medio de las cuatro letras sacadas de la totalidad de la esfera, llamándolo corporalmente. Porque su alfa manifiesta el levante, el aire; su letra delta, el poniente, la [tierra, que] se inclina hacia abajo por su peso; [...] la letra mym, el mediodía, el fuego, el fuego situado en medio de estos cuerpos, que hace madurar, el que se refiere a la zona media, el cuarto.

10. De este modo, por consiguiente, el Adam carnal, de acuerdo con su configuración manifiesta, es llamado Thoyth. Pero el hombre que está en su interior, el hombre pneumático, también [posee un nombre propio] y un nombre común. El nombre propio, por lo tanto, es el que ignoro por el momento, porque sólo Nicoteo, el inhallable sabe esto. Pero su nombre común es *Phos*, de donde se deduce que asimismo los hombres sean llamados luces (*phôtes*).

15. Y esto (el relato de la expulsión de *Phos* del Paraíso) sólo lo dicen los hebreos y los santos libros de Hermes en relación con el hombre luminoso y de su guía, el Hijo de Dios, y sobre el Adam terrestre y su guía, el Remedador, que blasfemando dice con fines tramposos que él mismo es el Hijo de Dios.

17. Pero los que logran las tinturas según los tiempos convenientes y se burlan del gran libro *Sobre los hornos*, sabemos que son limitados. Los hombres participan de un modo diverso en una técnica que es única y la practican de modo diferente, pues así lo permiten las disímiles configuraciones humanas y astrales...»<sup>9</sup>.

Pero el relato sobre el hombre primordial y su caída, es universal entre los bárbaros, porque inscripto en la tableta de Bytos y estas noticias conservadas en las bibliotecas de los Ptolomeos, el Museo y el Serapeo, según se dijo, remontan a Hermes y por él han sido vertidas al egipcio, al hebreo y al griego (se trata de Hermes II, el nieto de Hermes Trimegisto, según *Asclepio* 37). Por ellas se sabe que el hombre caído, por haber sido arrojado del Paraíso es doble, el corporal: Thoth para los egipcios y Adam, para los caldeos, medos y judíos, y el de luz. El mismo nombre de Adam por sus cuatro letras, indica la consustancialidad del hombre carnal con el cuerpo cósmico y su nombre común, *phos*, que es tanto, ser humano (*phós*) como luz (*phôs*), pero su nombre propio sólo el revelador Nicoteo, ya liberado, lo sabe. Los hombres de luz o espirituales, aunque caídos, serán liberados por el Hijo de Dios, Jesucristo, aunque el "Remedador" cuyo nombre es de nueve letras (*Manikaios*=Mani) pretenderá ingresar en la cadena del conocimiento, queriendo usurpar su función salvadora. Aclarado cuál es el fin mismo de la actividad alquímica una vez que el significado de la tradición se ha esclarecido, es posible exponer los temas del libro de los aparatos y Teosebia solicita al maestro que le desarrolle las enseñanzas de los libros de los antiguos. De esta forma mediante la descripción de los aparatos, de los materiales, de las actividades y del simbolismo de sus figuras y de la eficacia de sus principios transformadores, las transmutaciones materiales, naturales y anímicas se ponen en acción y gradual y sincrónicamente, el hombre de cobre (*chalkánthropos*) se transmuta en hombre de plata (*argyránthropos*) y, finalmente, en hombre de oro (*Chrysánthropos*), actividades superficial y profunda que incluso las visiones oníricas anuncian, despliegan y confirman (lecciones X a XII),

La combinación de la tradición hermética egipcia, teórica y práctica (alquímica, astrológica e incluso mágica) con la hermenéutica gnóstica, cristiana y judía, es el perfil hermético que confirma Zósimo en tierras de Egipto y en plena primera mitad del siglo IV. De este modo no puede mover a extrañeza la naturaleza doctrinal algo heteróclita que manifiestan el conjunto de los escritos del *Corpus Hermeticum* como se expondrá en el capítulo V, pero antes hemos de referirnos a las fuentes herméticas que ha transmitido otro autor no cristiano de mediados del siglo V, el escritor y pedagogo Juan Estobeo.

## NOTAS

<sup>1</sup> *Civ Dei* X, 32, 1.

<sup>2</sup> *De mysteriis aegyptiorum* I, 1-2; Ed. des Places, 38-41; E.A. Ramos Jurado, 41-44.

<sup>3</sup> Ver Oráculo 150: «Nunca cambies los nombres extranjeros», F. García Bazán (1991), p. 91.

<sup>4</sup> *De mysteriis* VIII,2, E. Des Places, 195-196; Ramos Jurado, 204-205.

<sup>5</sup> *De mysteriis aegyptiorum*, VIII,3, Des Places, 196-197; Ramos Jurado, 205.

<sup>6</sup> *Sobre Isis y Osiris* 364D.

<sup>7</sup> Quizás sea este el momento propicio -prestando atención a los testimonios leídos- para esclarecer la en apariencia insegura etimología del vocablo “alquimia”. *Alchimia* (latín s. XII), del árabe (J.F. Niemeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon-Minus*). *Al-kîmîyâ* (*al* [art.]), *kîmîyâ* = “elixir”, que puede tener otro significado, *Enc. Islam* II, 1010). En este significado encubierto se juega, precisamente, el origen de la etimología, porque el *Fihrist* de al-Nadîm -siglo X- dice remontándose al último cuarto del siglo VII: «Khâlid ibn Yâzid ibn Mu'âwiyah fue llamado “sabio de la familia de Marwân”. Era intrínsecamente virtuoso, con interés y afición profunda por las ciencias. Puesto que la alquimia atrajo su atención, hizo venir hacia él a un grupo de filósofos griegos que vivían en una ciudad de Egipto. Porque estaba comprometido con la literatura arábiga, les mandó traducir los libros sobre la alquimia de las lenguas griega y copta al árabe. Fue ésta la primera traducción en el Islam de una lengua a otra», VII, 1 (Dodge, II, 581). Este pasaje traducido es muy anterior al texto árabe más antiguo vertido al latín medieval, el *Morienus*, en donde se retoma la idea registrada por al-Nadîm a través de la revelación que el monje Mariano (= *Morienus*), antiguo discípulo del neoplatónico alejandrino Esteban, hizo de la enseñanza alquímica a Calid. Estas explicaciones confirman así indirectamente la corrección del

testimonio de Plutarco, que es una simple transcripción en griego del egipcio demótico *qme*, copto *KHME*, *XHMI*, *KHMI* («la [tierra] negra» = Egipto) por *khemía* (Crum, 110<sup>a</sup>; J. Cerny, 38 [que coteja el copto, el demótico, el hierático y el correspondiente jeroglífico], con otros paralelos). Correctamente, pues, la *Koré kosmou*, como se ha indicado en tanto que tratado hermético escrito en griego, traduce la denominación para la alquimia como *ho teleíos mélas*: «el Negro perfecto» -ver la discusión de A. J. Festugière, CH III, Int. CLXVI-CLXVIII-. Cuando posteriormente desconociéndose el origen egipcio del vocablo que subyace al término griego homófono *khemía-eutikós* y éste se alterna con *khymea-eutikós* -actividad que cumple a través del siríaco- significando «arte de aleación de los metales», hay detrás toda una carrera de interpretación que ha olvidado y perdido la primitiva semántica de la palabra de origen egipcio.

Esto es tan cierto que todavía por el año 1752 el *Calepino* en pg. 38 decía: *vetustiores omnes...alkhemian nominant*. De acuerdo con lo señalado y teniendo en cuenta de que nos referimos con esta etimología a la alquimia helenística o greco-egipcia y a su posterior proyección occidental se debe mantener la hipótesis sostenida que respeta el bilingüismo greco-demótico-copto de los intelectuales egipcios de la época -aspecto que dejan de lado casi todos los investigadores- y una línea de transmisión alquímica que proviene de la alquimia faraónica como bien sostienen F. Daumas, J. Lindsay, G. Fowden y otros, y que tampoco rompe con el hermetismo. La hipótesis común a diversos estudiosos que hablan de «etimología de origen oscuro» o «dudosa», en este caso, debe mantenerse en suspenso o directamente desecharse.

<sup>8</sup> Zósimo de Panópolis, *Memorias auténticas*, en *Les alchimistes grecs IV*, ed. y trad. M. Mertens, París, 1995, 1-3.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 3-9.



CAPITULO IV  
LA IMAGEN ARCAICA DE HERMES Y SU REFLEJO  
EN LOS FRAGMENTOS DE JUAN ESTOBEO

El legado hermético conservado por Juan Estobeo incluye cuarenta fragmentos, diez de ellos de los tratados II, IV, y IX, uno del original griego del *Asclepio* y veintinueve de escritos herméticos desconocidos, una información que ha extractado de algún manuscrito más antiguo que el que llegará a Florencia en años del Renacimiento. Estos materiales herméticos atribuidos directamente a Hermes, una figura catalogada entre los filósofos, los incluye Estobeo con otros *Fragmentos, máximas y preceptos* de poetas, retóricos y políticos en una obra en cuatro libros y II volúmenes. La indicada *Antología*, leída cuando todavía estaba completa por el Patriarca Focio (*Biblioteca* 167), en torno al año 850, y que contenía enseñanzas de filosofía natural, lógica, ética, política y sobre la débil memoria que dejan los seres humanos después de muertos, fue compuesta por el autor para su hijo Septimio, con el fin de: «Disciplinar y mejorar su naturaleza demasiado débil todavía para recordar las lecturas que había hecho».

Es evidente que el respeto que Estobeo profesaba al hermetismo era suficientemente elevado como para hacerlo formar parte de su selección pedagógica. Además, los extractos herméticos que proporciona están libres de las contradicciones que encierra el *Corpus Hermeticum* llegado posteriormente a Occidente, al mismo tiempo que estos pasajes parecen reflejar la forma doctrinal más pura de los textos herméticos en relación con su cuna egipcia, mostrándose asimismo libres de rasgos polémicos. En efecto, la oposición incorpóreo-corpóreo gobierna la enseñanza de estos fragmentos, tanto en la doctrina cosmológica como antropológica,

el universo mudable comparado con la Verdad, inmutable, es "apariencias e ilusiones" pero esto no es obstáculo para que el Creador en relación estrecha con el único Dios verdadero, sea un "buen padre" (FS [=Fragmentos de Estobeo], IIA y IIB). Este conocimiento, razonablemente, y su forma más elevada de concreción por "los piadosos", que son connaturalmente "los pocos", es asimismo reiterado en estos extractos dentro de un cuadro filosófico en el que la exposición hermética sobre Dios, el hombre y el mundo, utiliza con amplitud el lenguaje del platonismo y las referencias astrológicas, médico-alquímicas y religiosas; pero la exposición asume estos rasgos, porque estos elementos no entran en colisión con la naturaleza intrínseca del hermetismo. Y es enseñanza genuina la que se expresa con sus recursos particulares en el más antiguo de los fragmentos que Estobeo registra y que es un libro completo, *La pupila del mundo*. Él como expresión de la tradición primordial y sobre el eje de la contraposición entre lo corpóreo y lo incorpóreo, cristalizada en la caída de las almas en las estructuras humanas, constituye un tratado completo de teología, cosmología y antropología y una sabia combinación de mito e historia que enseña lo siguiente: Es evidente la distinción entre lo de arriba y lo de abajo y también que esto que es inferior depende de aquello que es superior. Cuando no es comprendido correctamente así es, porque en lo de abajo domina la ignorancia. Por consiguiente, se conoce no por afirmación del desconocimiento, sino por revelación de lo de lo alto. Y es el Dios artesano el que permite que así sea la realidad dando a los dioses el deseo de conocer, que encierra tres momentos sucesivos: deseo de buscar, deseo de encontrar y deseo del logro.

El primer ser, por lo tanto, al que el Dios hacedor otorgó la revelación que toca al origen del hombre, fue a Hermes. Éste grabó y ocultó el mensaje divino, para trasmitirlo a su hijo Tat. Pero éste era todavía muy joven, por eso lo guardó para conservarlo. El pasaje que trata de la

enseñanza de Isis a Horus acerca del contenido del discurso de Hermes sobre los libros sagrados, es transparente:

«8. Pero, Oh, hijo, no es conveniente que deje el relato incompleto, sino que debo asimismo referir cuanto expresó Hermes al depositar los libros. Habló así: “Oh, libros sagrados sobre los que tengo poder, que fuistéis escritos por manos incorruptibles y que habéis sido ungidos con medicamento de inmortalidad, permaneced sin daño e incorruptibles por la duración de toda la eternidad, sin poder ser vistos ni descubiertos por todos los que deben recorrer las llanuras de esta tierra, hasta que el anciano cielo alumbre estructuras dignas de vosotras, a las que el hacedor ha llamado almas”. Habiendo expresado lo dicho a los libros y creado sus propias obras, es consagrado a las zonas que le pertenecen»<sup>1</sup>.

Es decir, que la enseñanza tradicional divinamente escrita sólo podrá ser transmitida a "almas con estructuras dignas". De paso se refuta la equivocación cometida por Platón en *Fedro* 274c ss. al distinguir la excelencia de la enseñanza oral sobre la escritura y su invención por Theuth (=Thoth): «fármaco para el olvido, más que para la memoria», porque esta reflexión y razonamiento serán válidos acaso para conservar la tradición del conocimiento entre los seres humanos, pero es ajena a la naturaleza de la escritura de origen divino y su tradición, en la que el olvido no hace mella, y que entre inmortales se transmite y los humanos que ellos comprueban que alcanzan la inmortalidad. Se verifica de este modo el origen egipcio-hermético inmediato de la creencia en la ingestión de la escritura sagrada como aval de la autenticidad de la revelación por el profeta, como lo transmite la religión islámica.

La doctrina sagrada prosigue enseñando que las almas fueron plasmadas como entidades perfectas merced a la operación alquímica de su conformación. El cuadro utiliza la autoridad

didáctica del *Timeo* platónico, pero sentido y forma son herméticas. Por ese motivo las almas después de conformadas se llenan de audacia por su plasmación y dejando de obedecer los mandatos divinos se ponen en movimiento, se trasladan y abandonan sus lugares propios. En esta relación entre demiurgia y desobediencia aparece el ejercicio anímico de la libertad, lo que es una novedad peculiar al hermetismo y ajena a la psicogonía del *Timeo*. Razonablemente, la desobediencia de las almas reclama un castigo. El castigo es el descenso al organismo humano, que viene a completar el relato al final de la evolución de los seres vivientes y que por más que los dioses quieren remediar el infortunio de las almas, ayudándolas, nacen los hombres. Las almas presas en el cuerpo permanecerán en él transmigrando, o en caso contrario, serán regeneradas retornando a su situación de origen, siempre que transformada y purificada la estructura corpórea por el principio transformador o "agua divina" alquímica o la sumersión en la "crátera" (*baphiká*) –*Corpus Hermeticum* IV-, sea posible que el alma domine al cuerpo y el intelecto al alma. La explicación de la naturaleza alquímica que encierra la formación de las almas, queda resumida en el siguiente texto:

«17. Con tal fin (el Dios hacedor), erguido en el pedestal extremadamente bello del éter y habiendo convocado a las naturalezas de los seres que ya existían, dijo: “Oh, almas, bellos vástagos de mi aliento y cuidado, a las que con mis manos ayudé a nacer y ahora las consagro a mi propio mundo, obedeced estas palabras mías como leyes y no alcanzéis ningún otro lugar, salvo el que por mi intención os he asignado. Por lo tanto, si os conserváis estables del mismo modo el cielo de nuevo os espera, tanto la constelación que os ha sido asignada, como los tronos plenos de maravilla; pero si cometiéreis algún acto de rebeldía contra mis determinaciones, os lo juro por mi sagrado aliento, que también con esta mezcla de la que habéis sido generadas y con

estas mismas manos productoras de almas no me detendré en fabricar sin demora cadenas y castigos para vosotras”.

18. Una vez dicho esto por Dios, y asimismo señor mío, mezclando los restantes elementos parientes, agua y tierra, diciendo semejantemente ciertas palabras secretas, potentes, pero disímiles a las primeras, y habiendo agitado bien la mezcla e inspirándole lo que produce vida, tomó la espuma que similarmente flotaba en la superficie, que era de buena tintura y bien ajustada, y modeló de ella los signos del Zodíaco de aspecto humano. 19. El remanente de la mezcla lo dio a las almas ya avanzadas, las almas que habían sido convocadas a las partes de los dioses igualmente lugares cercanos a los astros y de los demonios sagrados, diciendo: 'Oh, hijos, vástagos de mi naturaleza, modelad. Recibid los residuos de mi técnica y que cada uno plasme algo parecido a su misma naturaleza. Os proporcionaré incluso asimismo los modelos'. Y habiendo tomado (la mezcla) dispuso bien y bellamente 20. el arreglo del Zodíaco dándole acuerdo con los movimientos psíquicos, ajustando los signos de forma humana del Zodíaco a los siguientes, o sea, a los animales, a los que otorgó potencias activas y un aliento con capacidad para toda técnica y generador de todos los acontecimientos que habrán de suceder siempre universalmente, 21. y se alejó después de prometer que proporcionaría un aliento invisible a las obras visibles de ellas y una sustancia homogeneizada para que cada una, a su vez, pudiera generar otros seres semejantes a sí y no se vieran en la necesidad de tener que producir algo diferente de lo que fabricaron en primer lugar»<sup>2</sup>.

La tradición primordial de Hermes se vincula de este modo con la de Kamefis, sobre "el Negro perfecto", como se había tenido la oportunidad de anticipar, aunque la mayoría de la humanidad orientada por la filosofía y las ciencias griegas, como Momo lo vaticina, con su

conducta racional desordenada por carecer de actividad intelectual, pondrá en riesgo cada vez mayor al orden cósmico que difícilmente mantiene separado al caos desde el que emergió por la decisión y la acción inteligible del Dios artesano. De manera que la fuente de confusión representada por la serpiente Apofis de las viejas tradiciones cosmológicas egipcias constantemente tiende a imponerse a su forma cósmica precisa de Uroboros. Hay, no obstante, que subrayarlo. Debe ponerse de relieve que es la descrita la forma genuina del hermetismo: egipcio, doctrinal y cosmológico, operativo y tradicional, apocalíptico e iniciático, a diferencia del hermético gnóstico de Jámblico y del gran alquimista Zósimo. Esta forma genuina del hermetismo queda representada por la literatura del género hermético que Juan Estobeo ha conocido, ha registrado y ha querido confiar como modelo a imitar por su nobleza de doctrina a su hijo Septimio.

## NOTAS

<sup>1</sup> *La pupila del mundo* 8, Nock-Festugière, IV, 3.

<sup>2</sup> *La pupila del mundo*, 17-21, Nock-Festugière, IV, 5-7. Testimonios tan antiguos como el presente señalan la justificada relación que C.G. Jung ha trazado entre alquimia y hermetismo, si bien fundándose en fuentes tardías de la alquimia. Cfr. especialmente del psiquiatra suizo *Psicología y alquimia. Obra Completa XII*, revisión técnica e Introducción española de F. García Bazán y B. Nante, Madrid, 2005.

## CAPITULO V

### LA NUEVA ETAPA RENACENTISTA Y MODERNA EN LA HISTORIA Y LAS TRANSFORMACIONES DEL HERMETISMO

#### *A. EL HERMETISMO Y LA ACADEMIA PLATÓNICA DE FLORENCIA*

La figura del hermetismo que hasta ahora se ha ido diseñando sufre, sin embargo, un brusco cambio a partir del último tercio del siglo XV.

Efectivamente, Cosme de Médicis encargó a Marsilio Ficino en 1462 la traducción al latín de un manuscrito griego que le había sido enviado por Leonardo de Pistoia, un religioso al que había comisionado para la búsqueda de manuscritos y que había adquirido éste en Macedonia. El original del siglo XIV y que será clasificado como el *Códice Laurenciano 71,33* se conserva en Florencia y es un florilegio constituido por catorce tratados herméticos. Se difundió entre los humanistas con el título de *Pimander* (= *Poimandres*), una transliteración debida a Ficino y el nombre que el célebre humanista adjudicó al conjunto, aunque en realidad correspondía sólo al primero de los tratados. Cosme de Médicis quedó muy entusiasmado con la adquisición de este texto, al punto de que solicitó a Ficino hacer una pausa en la tarea de traducción de los diálogos de Platón en que estaba comprometido, para que se dedicara con urgencia a la nueva actividad. La súbita atracción ante la novedad era explicable, si se tiene en cuenta la aureola de prestigio que circundaba a Hermes en los medios intelectuales albertinos. En menos de un año el manuscrito estaba traducido al latín y seis meses después, Tomás Benci, amigo y discípulo de Ficino, lo había traducido al italiano<sup>1</sup>. Ambos textos circularon rápidamente bajo la forma de copias manuscritas. Y ambas versiones también tuvieron efectos inmediatos no

sólo entre fervorosos adherentes de la Academia de Florencia, como Giovanni Pico della Mirandola<sup>2</sup>, sino que asimismo sus influjos rápidamente excedieron a este círculo. De manera que en 1471 se publica el texto que se difunde por Europa, fortuna que igualmente acompañaba al otro escrito hermético conocido y usado durante la Edad Media, como se ha visto, el *Asclepio*, cuya primera edición se había publicado dos años antes.

La aludida antología en la que predominan los escritos herméticos teóricos, era el producto de una recopilación tardía, aunque anterior al siglo XI, puesto que el erudito y filósofo bizantino Miguel Pselo la había conocido e incluso en alguna de sus glosas a esta literatura hermética señalaba su vinculación con la magia, condenándola por este interés<sup>3</sup>.

De este modo en 1494 Lefèvre D'Étaples concluyó sus comentarios a estos nuevos tratados así como al *Asclepio*, cuya traducción latina se atribuía a Apuleyo, ya que desde el siglo XI el conocido tratado venía incluido en los códices de la obra del autor medioplatónico, como hemos tenido oportunidad de comprobar. A este conjunto de escritos atribuidos a Hermes se agregó en 1507 el tratado hermético XVI traducido por Ludovico Lazzarelli, *Las definiciones de Asclepio al rey Amón*. Pero a esta altura de los tiempos, tanto Lazzarelli, quien ya había escrito un compendio cristianizado de hermetismo bajo el título de *Crater Hermetis*, como su colega Juan de Correggio, eran dos hermetistas convencidos. El primero de ambos no dudaba en escribir en la obra citada, que en alguna edición aparecía publicada como un apéndice de los escritos herméticos: "*christianus ego sum...et Hermeticum simul non pudet*"<sup>4</sup>.

Pero la buena fortuna iba a seguir favoreciendo a una corriente de opinión que de lectora del hermetismo se había transformado en hermetista por una subordinación incondicional a la que se suponía la enseñanza antiquísima del sabio Hermes Trimegisto, al que, dicho sea de paso,

ya en el siglo II a.n.e. el escritor judío Artapano había identificado con Moisés, maestro de Orfeo<sup>5</sup>. De este modo el favorecido *corpus* de escritos herméticos se continúa ampliando. En 1557 A. Tournèbe agrega al conjunto en su edición parisina de 1554 tres fragmentos de Estobeo y F. de Foix reedita en 1574 este mismo texto griego y latino con correcciones de J.C. Escalígero y publica la traducción francesa de todos los textos (Burdeos 1579). A la sazón el fervor hermetista había llegado a tales límites que sus adeptos, impulsados por su inspiración, podían desconocer e incluso romper las vallas que habían levantado entre los creyentes los agudos desencuentros religiosos de la época, creándose un tercer espacio de encuentro espiritual. De modo que si para los escritores protestantes era motivo de respeto la antigüedad y sabiduría de los testimonios de Hermes, como lo atestiguan Margarita de Navarra: "Nada más claro se podría pedir ni al Padre ni al Hijo, ni al Espíritu Santo que a Poimandres", o Agripa d'Aubigné; para los católicos, por su parte, como es el caso del citado F. de Foix, la autoridad del Trimegisto se volcaba a favor de problemas tan controvertidos como la presencia real de Cristo en la Eucaristía o la devoción a las reliquias e imágenes. Este frenesí y exaltación producido por el contacto con las escrituras herméticas que a diferencia de la reacción de los escritores cristianos tempranos o del mismo M. Ficino, tendía a confundir la interpretación cristiana de la sabiduría gentil como figura del cristianismo, su antitipo, con la historia de la humanidad, recibió, sin embargo, un rotundo rechazo filológicamente justificado por parte del calvinista Isaac Casaubón, cuando en 1614 refutó los *Anales Eclesiásticos* del Cardenal César Baronio<sup>6</sup>, mostrando que el Hermes del C.H. no podía ser tan antiguo como ilusoriamente se pretendía, una iniciativa, además, que ya reconocía los antecedentes de I. Goropio, T. Angelucci y otros. No obstante las bases críticas de lo aclarado que llamaban a una seria reflexión, el enigma hermético cultivado por los autores

antedichos y junto con ellos con el refuerzo de F. Patrizzi<sup>7</sup>, continuó extendiéndose, apoyado por un espíritu concordista que quería reconocer a Hermes Trimegisto como el profeta más antiguo de la humanidad e inspirador tanto de paganos (Orfeo, Pitágoras, Filolao y Platón), como contemporáneo y, a veces, maestro del mismo Moisés, representando con esto la garantía de la posible reconciliación entre la sabiduría pagana y la doctrina cristiana. La famosa representación del pavimento de la catedral de Siena, obra de Giovanni di Maestro Stephano (1488), en la que Trimegisto alcanza a Moisés una tableta encabezada por las primeras palabras del *Asclepio*, al hacer acto de entrega al patriarca hebreo del conocimiento primordial acerca del verdadero Dios, ilustra sugestivamente una postura que no sólo era acariciada por muchos cristianos, sino que continuará produciendo innumerables ramificaciones<sup>8</sup>.

#### *B. MARSILIO FICINO, HERMES Y ZOROASTRO*

Sin embargo, no había sido la posición últimamente descrita la interpretación que germinó entre los humanistas desde el primer momento que siguió a la acogida del manuscrito del *Corpus Hermeticum* en la Academia Platónica de Florencia.

Efectivamente, M. Ficino después de traducir el compendio de textos mostraba a Hermes como el progenitor de la "antigua teología" (*prisca gentilium theologia*).

En cambio en la segunda parte del pasaje introductorio referido a la traducción de la obra de Plotino que se ha presentado más arriba (n. 1) así como en su producción anterior entre los años 1469 y 1474 – un período en el que Ficino está preocupado por redactar una obra dentro de la corriente de las ideas platónicas, pero de interpretación personal-, se advierte que ha cambiado la opinión sobre la cadena de los viejos teólogos, ya que sostiene que Zoroastro es anterior a

Hermes. La novedad declarada la ratifica en su obra sistemática *Teología platónica sobre la inmortalidad de las almas* y la disparidad de opiniones se confirma con el cotejo de dos citas correspondientes a sendas obras de 1463 y de 1469-1474, y que prueban el cambio de opinión respecto de la cadena transmisora de la antigua teología:

«Por consiguiente Mercurio es denominado el primer autor de la teología, lo siguió Orfeo el que obtuvo la segunda participación de la antigua teología, Aglaofemo es iniciado en las cosas sagradas por Orfeo, Pitágoras sucedió en la teología a Aglaofemo, al que siguió Filolao, maestro de nuestro divino Platón»<sup>9</sup>.

«En lo que concierne a la teología, seis elevadísimos teólogos estuvieron en todo de acuerdo, entre los cuales el primer transmisor ha sido Zoroastro, guía de los magos, el segundo Hermes, cabeza de los sacerdotes egipcios. Orfeo sucedió a Hermes, Aglaofemo fue iniciado en las cosas sagradas por Orfeo. Pitágoras sucedió en la teología a Aglaofemo y a Pitágoras Platón, el que abarcó la sabiduría total de ellos en sus escritos y la amplió e ilustró»<sup>10</sup>.

Pero lo que se acaba de registrar en segundo lugar es también la postura sostenida a lo largo del tiempo y última de Ficino, puesto que lo ratifica una década después en la respuesta epistolar que en torno a 1484 envió a su corresponsal húngaro Juan de Panonia, contestando una carta que éste le había remitido después de su paso por Italia y en la que le reprochaba su temeridad por querer reavivar la vigencia del platonismo y de los antiguos, lo que le parecía ser obra de la curiosidad y no de la Providencia. Era aquel el momento en que Ficino se encontraba traduciendo las *Enéadas* de Plotino y obviamente, es lo que con acento biográfico hará público en el prólogo de su excelente versión latina, confirmando a la sazón la misma idea que venía sosteniendo:

«Igual que una cierta filosofía piadosa nació entre los persas por obra de Zoroastro como entre los egipcios por acción de Mercurio».

Pero ¿Qué es, en realidad, lo que estaba queriendo dar a entender M. Ficino con estas distintas aseveraciones? Varias cosas. Una de ellas básica, es que según ya se enseñaba entre los primeros intérpretes cristianos y como se continuaba admitiendo, según se dijo en el capítulo anterior, las doctrinas orientales encerraban una antigua sabiduría, la correspondiente a la *prisca theologia*<sup>11</sup>, denominación que significa igual que *pia philosophia*, que era anterior a la griega, pero que ésta era sólo, aunque excepcionalmente, su continuación, porque antes se había cultivado la sabiduría de los iraníes representada por Zoroastro, la de los egipcios por Hermes, la de los tracios por Orfeo y Aglaofemo y después la propiamente griega, comenzada por los pitagóricos con Pitágoras y la platónica con la plenitud manifestada por Platón y los platónicos. Además, que, entre los helenos, fue Plotino el que comprendió y expuso con plena claridad los misterios ocultos de los antiguos, como Porfirio y Proclo lo reconocieron. Esta última afirmación es una tesis de Ficino que se apoya en la *Teología platónica* de Proclo que también ha leído. Pero el platonismo que Ficino profesa, que es amplio, sin embargo, es resultado de una reflexión personal y está lejos de ser pagano o impreciso, porque es decididamente cristiano, ya que su reconocimiento de la "antigua teología" es para mostrar y justificar que desde ella es posible comprender con los profetas del Antiguo Testamento, con los Evangelios y con las cartas de San Pablo, que en el centro de esta sabiduría inmemorial está Jesucristo, el Dios hecho hombre, el Amor mismo, que es "Rey de reyes" y "Dios de dioses", adorado por los reyes y magos persas<sup>12</sup> y "Amor de los amores", reconocido por los egipcios, con lo que las fuerzas de atracción y rechazo de la magia entraban asimismo legítimamente en su visión de Dios y del universo.

Por otra parte, con estas enseñanzas Ficino, mostraba ante las sospechas paganizantes que algunos de sus contemporáneos cristianos le disparaban, que no sólo era fiel al cristianismo pudiendo adherir a la sabiduría humana, como igualmente lo habían enseñado Alberto Magno y Nicolás de Cusa, sino que también lo era a su respetado maestro intelectual, el platónico bizantino Jorge Gemisto Pletón, inspirador de la Academia florentina y su impulsor, porque en la obra de éste y no en la de Proclo, como algunos críticos creen, es en la que se profesa con precisión la primacía de Zoroastro sobre Hermes, dentro de la secuencia de una antigua sabiduría tradicional.

### *C. JORGE GEMISTO PLETÓN, ZOROASTRO Y HERMES*

Efectivamente, la influyente y al mismo tiempo resistida, figura intelectual de Pletón, ingresa en Occidente en los años 1438-1439 cuando se comienza a celebrar el Concilio de Ferrara-Floencia (1437-1439), un concilio que representa un paréntesis en la continuidad del de Basilea. Pletón operaba allí como asesor filosófico y teológico del Emperador de Bizancio. Pero lo que interesa destacar para el propósito presente es el diálogo entablado entre los representantes del pensamiento y las culturas griega y latina en el mismo cónclave y la función que en este intercambio iba desempeñar Gemisto Pletón para el futuro.

Porque éste permaneció por tres años más en Floencia enseñando letras griegas y el platonismo al grupo de sus amigos latinos y fue a sus instancias –como con entusiasmo lo ha relatado M. Ficino- por las que Cosme de Médicis fundó la Academia de Floencia en el año 1450 para contrarrestar los excesos de la interpretación filosófica aristotelizante -o sea, de los seguidores de Averroes y del ala filosófica representada por los seguidores de Tomás de Aquino-

reductores del espíritu de la *ratio studiorum* establecida por la comisión de Valencienne de 1259 integrada por el bretón Bonhomme, Florencio de Hesdin, Pedro de Tarantaise, Tomás de Aquino y Alberto Magno-. Es cierto que serán más de uno los dirigentes eclesiásticos occidentales y orientales que se le opondrán, como Jorge Scolario -posteriormente el Patriarca Gennadios- y Jorge de Trebizonda, pero otros serán sus discípulos y amigos como los cardenales Bessarión y N. de Cusa así como otros más jóvenes. Pero precisamente inquietan las sospechas y animosidades a que se ha aludido y las acusaciones que se concitaron por parte de Scolario contra las ideas de Pletón, que según él amenazaban con hacer renacer la existencia de los caducos dioses paganos. Esta rivalidad activa que lo llevó incluso a incinerar en 1462 siendo Patriarca, su amplia obra *Sobre los Oráculos Caldeos*, que comprendía tres libros: *Resumen de las doctrinas de Zoroastro y Platón*, *Tratado de las leyes* y *los Oráculos comentados*, permite rastrear y descubrir los aspectos biográficos más sugestivos de Pletón en relación con el tema que se expone y la afirmación de la precedencia de Zoroastro sobre Hermes Trimegisto. Porque un par de cartas en las que Scolario acusa a Pletón de apostasía por la enseñanzas recibidas de un maestro judío en el Oriente, delatan un contenido sumamente sugestivo al respecto. Los fragmentos correspondientes de estas dos cartas en las que el Patriarca Scolario acusa a Gemisto Pletón por apostasía y describe el sospechado origen de su veneración por Zoroastro, son de alto interés:

«No conocías antes a Zoroastro, quien te lo ha hecho conocer es Eliseo, un judío en apariencia, pero en realidad un politeísta. Huyendo de la patria para recibir su bella enseñanza, te has sentado a la mesa de este hombre, muy influyente entonces en la corte de los bárbaros»<sup>13</sup>. Y posteriormente con mayores detalles corrobora la misma información:

«La consumación de su apostasía se cumplió en él bajo la influencia de un judío que frecuentó por su competencia en la interpretación de las obras de Aristóteles. Este judío se dedicaba a Averroes y a los otros comentadores persas y árabes de Aristóteles que los judíos han traducido a su propia lengua. En cuanto a Moisés y lo que los judíos creen y practican por su intermediario, en absoluto se preocupó por ello. Este hombre es el que le expuso las doctrinas concernientes a Zoroastro y los demás. Por este hombre, en apariencia judío, pero para hablar con propiedad, pagano, y que no sólo frecuentó largo tiempo como su maestro, sino que lo atendió en sus necesidades y le facilitó subsistencia, porque se contaba entre los personajes más poderosos en la corte de los bárbaros, se llamaba Eliseo; por este hombre, pues, él terminó siendo lo que fue»<sup>14</sup>.

Es decir, que por las incriminaciones de Scolario comprobamos que Gemisto Pletón ha recibido el núcleo de su enseñanza filosófica y de su formación doctrinal no en su Bizancio natal, sino en el Oriente, en Andrinópolis, y que probablemente primero en Mistra y posteriormente entre sus interlocutores latinos, ha dejado entrever que la forma más antigua y tradicional del saber proviene de la enseñanza de los magos persas, la clase sacerdotal de la corte vinculada a la enseñanza zaratústrica, y su influencia decisiva en Pitágoras y Platón. La observación tenía para Pletón una inmediata aplicación política, la del rey único que gobierna y administra desde su palacio sin aislarse, y sin necesidad de la intermediación trinitaria que impone la teología cristiana; pero, además, la anticipación de esta forma de teosofía a toda otra, como le venía inspirada por una sucesión ininterrumpida de intérpretes a la que su maestro Eliseo había sido fiel al enseñar junto con los comentarios árabes de Aristóteles, los comentarios persas, es decir, los que conjugando la enseñanza neoplatónica hierática o teúrgica con la metafísica de la luz,

infiltrada en el caso del chiismo persa de cultura irania, de doctrinas herméticas y de enseñanzas gnósticas, se continuaba cultivando plenamente en la segunda mitad del siglo XIV en la escuela de Sohrevardí, a la que pertenecía un judío parsista, como es Eliseo. Sohrevardí, con el que reaparece la manifestación de la cadena de la tradición primordial entre los árabes como más abajo se verá, y que había expresado con precisión su testimonio dos siglos antes en la obra capital *El libro de la sabiduría oriental*, según un precioso testimonio de la propia redacción de Sorahvardí sobre la sucesión de la transmisión de la filosofía de la Iluminación:

«El conocimiento de las puras luces fue, efectivamente, la experiencia íntima de Platón, el *imâm* y cabeza de columna de la sabiduría (=filosofía), hombre dotado de una gran fuerza de luz interior. Así aconteció en los tiempos más antiguos, desde Hermes, el padre de los sabios teósofos, hasta la época del mismo Platón, en relación con otros teósofos eminentes, pilares de la sabiduría, como Empédocles, Pitágoras e incluso otros. Pero la doctrina de estos sabios antiguos se ofrecía bajo la forma de símbolos [...] Y precisamente sobre el símbolo estaba fundada la doctrina oriental tocante a la luz y las tinieblas, doctrina que constituyó la enseñanza propia de los sabios de la antigua Persia, Jâmâspa, Frasaotra, Bozorgmerh y otros también anteriores a ellos. Esta doctrina de los antiguos sabios persas, sin embargo, no debe confundirse con el dogma fundamental de los magos mazdeos impíos, ni con el extremismo de Mani, ni con ninguna doctrina que concluya con la multiplicación del Principio divino. No se te ocurra imaginar que la filosofía está presente ahora próxima a nosotros y que no existió en otro tiempo ¡No! El mundo ni estuvo ni estará privado de filosofía, ni de alguna persona que mantenga en él sus pruebas y testimonios...La diferencia entre los antiguos sabios y los que les han sucedido en tiempos más recientes es una diferencia tocante al vocabulario e igualmente a los respectivos

usos, bien sea porque exponen directamente su pensamiento o porque lo presentan bajo la forma de alusiones simbólicas. Todos, empero, han afirmado la existencia de tres mundos. Todos han estado contestes en la afirmación del Uno y tampoco existe ninguna contradicción entre ellos en cuanto a las fuentes de los problemas. Y aunque el primer maestro (Aristóteles) haya sido un hombre de gran valor y de una autoridad eminente, de inteligencia profunda y de rigor especulativo completo, no es admisible exagerar sobre él hiperbólicamente, de modo que se lleguen a menospreciar los que fueron sus maestros. Notablemente el grupo de las figuras que fueron los autores de los libros santos y profetas legisladores: Agatodemon, Hermes, Asclepios y otros más»<sup>15</sup>.

Porque a través de Jâmâspa, el yerno de Zarathustra, y de sus primeros seguidores, la más antigua teosofía cristalizada en los *Oráculos Caldeos* continuaba su transmisión e igualmente reflejaban con limpidez esta sabiduría de los magos caldeos las doctrinas de Hermes, como se sabe que reconocía Jámblico; y Marsilio Ficino lo confirmaba, aceptando la autoridad de Gemisto Pletón cuyo *Comentario a los Oráculos Caldeos* propone la cadena más arcaica, y admite su enseñanza en relación con el orden de la transmisión, pero le otorga una interpretación cristiana, como se ha visto más arriba. Y será una tesis semejante, aunque con variaciones en oportunidades espasmódicas, la que continuarán prolongando los hermetistas franciscanos de Venecia, precursores e intermediarios de esoteristas posteriores más exaltados, como se podrá seguir comprobando.

#### D. HERMETISMO Y PHILOSOPHIA PERENNIS

Porque el filósofo y teólogo franciscano Francisco Giorgio de Venecia se ha inspirado sólida e ingeniosamente en la lectura de las enseñanzas de Hermes. En sus dos obras fundamentales: *De harmonia mundi* e *In sacram Scripturam problemata*, no sólo es central la doctrina hermética, sino asimismo el reconocimiento de la noción de la "piadosa filosofía" o "antigua teología" sostenida por Marsilio Ficino y la concordia de ideas de las corrientes antiguas, incluida en particular en la Cábala, de acuerdo con la comprensión universalista y conciliadora preconizada por Pico de la Mirándola. Se trata para el pensador véneto de un pensamiento profundo que se ha transmitido gracias a su naturaleza simbólica por la actividad comprensiva de los pocos que entienden su profundidad. Francisco Giorgio, se debe hacer hincapié en ello, ha realizado una lectura meditada del *Asclepio*, del *Poimandres* y de los demás tratados herméticos y ha extraído de ellos las notas centrales de su filosofía cristiana espiritualista, dándole forma con rasgos del pensamiento de neoplatónicos y cabalistas que ha extraído de sus conocimientos de la obra de M. Ficino y Giovanni Pico. Un texto del tratado hermético IV, denominado "La cratera" o "La Unidad (*he monás*)", en apoyo de las palabras que se dicen en *Asclepio* 19 sobre la "unidad del todo", ha sido fundamental para la extensión de sus reflexiones aritmológicas en torno a la mónada y sus efectos, tanto de irradiación y conformación cósmica y antropológica, como de retorno hacia ella. El texto, aunque separado de una fuente neopitagórica, ocupa en el tratado hermético una posición de subordinación al sentido general del hermetismo como igualmente sucede con los pasajes platónicos y medioplatónicos que los autores herméticos emplean, pero sacado de su contexto permite originales variaciones. Dice al respecto el pasaje hermético:

«Efectivamente la Unidad, siendo principio y raíz de todo, existe en todo como raíz y principio. Pero nada existe sin principio, el principio, sin embargo, no proviene de nada, sino de sí mismo, si es principio de todo lo demás. Siendo la unidad principio comprende todo número, sin ser comprendida por ninguno, y genera todo número, sin ser generada por ningún otro número. Empero todo lo generado es imperfecto y divisible, acrecentable y reductible, pero nada de esto altera a lo perfecto. Y si lo acrecentable aumenta desde la unidad, es dominado, en cambio, por su propia debilidad, una vez que ya no puede contener a la unidad»<sup>16</sup>.

Desde esta clave de interpretación hermenéutica los grandes temas de exposición generales del *Poimandres*, cosmológicos, antropológicos y soteriológicos podían ser comprendidos por F. Giorgio de manera coherente dando una explicación completa a la unidad del cosmos por acorde de contrarios, del hombre en él, del necesario sometimiento al gobierno cósmico (destino, naturaleza y necesidad) y de la posible transformación de éste según el modelo del Verbo Encarnado, proveniente todo de la voluntad de un Dios uno-solo y creador. Tampoco en la Escritura habría motivos para oponerse a esta visión de los sabios más antiguos, bien fuesen egipcios, caldeos, órficos, hebreos, griegos o cristianos. La dificultad, empero, residía en explicar, la distinción irreductible entre la iluminación y la tiniebla, y el estado del hombre de servidumbre en el mundo. Desde luego que el hermetismo de raigambre egipcia ha dado una respuesta doctrinal y práctica a estas cuestiones propias de los misterios religiosos, y que los apartados 14 a 17 del *Asclepio* atrajeron particularmente a los intérpretes medievales y que autores cristianos como San Alberto Magno y Bernardo Silvestre, supieron utilizar cristianamente las aparentes vacilaciones y los aportes de la filosofía de Hermes al respecto; pero como se hecha de ver en el autor que se trata, y con mayor contundencia en su discípulo friulano

Julio Camilo Delminio, sus soluciones no estaban dotadas de la precisión que hicieran posible la convivencia de la filosofía con la teología y corrieron el riesgo de ser condenados por una Iglesia cuyos responsables doctrinales estaban entregados a la tarea de lograr una reforma católica frente a la protestante que sacudía a la sociedad cristiana. Sin embargo, y en atención a las interpretaciones que corrían en relación con las mismas escrituras de Hermes y con el fin de extraerles el máximo de provecho, fue ésta la tarea urgente que vio que se debía realizar otro religioso católico, asimismo en relación con los escritos herméticos e inclinado hacia el respeto por la "antigua teología", el agustino Agustín Steuco, fundador y difusor de la doctrina y expresión *philosophia perennis*.

Se sabe que la expresión *philosophia perennis* fue utilizada por G.W. Leibniz en su Carta a Remond del 26 de Agosto de 1714. Se trata de un dato familiar, pero ya no es tan común saber que el autor de la expresión y sobre todo de su desarrollo en la obra *De perenni philosophia* en 10 libros, publicada en Lión en 1540 y dedicada al Papa Pablo III, fue Agustín Steuco, obispo de Gubbio. Éste apologista y sustentador de la fe católica, fue canónigo regular de San Salvador de Venecia y muy joven estudió en el presbiterio de San Antonio in Castello en cuya biblioteca se conservaban libros que el cardenal D. Grimani había adquirido de los fondos de manuscritos pertenecientes a Pico de la Mirándola. Lo recordado es un primer dato, pero a él se debe agregar otro, la influencia que ejercía sobre Steuco el medio religioso veneciano en el que se desenvolvía intelectualmente, inclinado, como se ha visto, a la comprensión del mundo como un todo armónico proveniente de la Mónada, pero, además, todos sus adherentes afines en la admisión de pertenencia a una común y única sabiduría originada en la revelación primordial. Su obra, así provista doctrinalmente en su fondo, avanzó, sin embargo, en su elaboración fuertemente munida

de instrumentos históricos y filológicos a la sombra y en apoyo de intelectuales y cardenales congregados en torno al Papa Pablo III y vinculados con los primeros tiempos preparatorios del Concilio de Trento, como Sodoletto, Pole, Giberti y Seripando, quienes simpatizaban y extraían recursos del humanismo renacentista, tratando de mostrar la universalidad del cristianismo, ya prefigurado por la sabiduría más antigua de la humanidad.

Agustín Steuco, originariamente filólogo en letras griegas, hebreo y arameo, y dueño de una amplia erudición escrituraria y clásica, que había concretado en obras de exégesis bíblica, particularmente una interpretación del libro del Génesis, la *Cosmopoiea -1536-*, pero que también había polemizado con Lutero y Erasmo, y que señalaba como una de las causas principales del avance del luteranismo el desconocimiento germano de las letras clásicas y de las fuentes antiguas, había entrado como "prelado doméstico" del Papa en octubre de 1536 y se propuso con su extensa obra aparecida poco antes de las sanciones de la Contrarreforma disciplinaria del Concilio de Trento, impedir la fragmentación del mundo cristiano mediante la concepción de una filosofía perenne, una tradición remotísima de naturaleza filosófica y religiosa que se había desarrollado en tres etapas: una joven y robusta, caracterizada por un conocimiento perfecto comunicado directamente por Dios a los primeros hombres; una segunda, envejecida, habiendo adquirido los hombres el conocimiento de modo indirecto a través de obras humanas, y una tercera de plenitud, iniciada con el advenimiento del cristianismo que retorna a sus orígenes. Ahora bien, si una sola fe demostró capacidad para unir a pueblos de razas y costumbres tan diversas, sólo la ignorancia de estos comienzos podía explicar el desmembramiento de la religión cristiana que amenazadoramente avanzaba y parecía no querer tener retorno. En el libro I de la obra A. Steuco desarrollaba su "filosofía de la historia" y es aquí en donde se explica que el

conocimiento perfecto y total que tuvo primeramente el hombre por su relación y coloquio directo con Dios, y no obstante la falta de Adán, permaneció entre los Patriarcas por largo tiempo intacto por tradición oral, pero que después por barbarie, aislamiento de los hombres y, más tarde, por la dispersión postdiluviana, el conocimiento permaneció en unos pocos e incluso velado y en proporciones diversas, pero sembrado por todas partes. De aquí la importancia que reviste la teología de los pueblos antiguos: caldeos, babilonios, asirios, hebreos, egipcios, fenicios, griegos y romanos. Los caldeos fueron el pueblo más antiguo y sus Magos: sabios, sacerdotes y expertos en las técnicas mágicas, sus educadores, quienes han dejado sus enseñanzas en los *Oráculos Caldeos* y asimismo en los enunciados *Sibilinos*. Si bien, el conocimiento de Dios y de la naturaleza no son separables, la oposición de principios y la astrología son supersticiones igual que la creencia en la eternidad del mundo y, en general, las enseñanzas de las que se podrían derivar consecuencias antitrinitarias o politeístas. Ellas se basan en concepciones contaminadas de una teología antigua, pero vulgar, que no es la legítima de los *prisci theologi*.

Junto con el caldeo Zoroastro, las Sibilas y el hebreo Moisés, el egipcio Hermes, ocupa un lugar preponderante en su explicación, y en muchos casos, por ejemplo, los que tienen que ver con la cosmogonía y la inmortalidad del alma, como los expone con rigor el *Poimandres*, sus enseñanzas son superiores a las de la Biblia. De esta fuente trasmisora egipcia, han tomado de modo inmediato los griegos su sabiduría. Por lo tanto, todos los sabios citados son anteriores y superiores a Platón, puesto que, al final, como decía Numenio, "Platón no es más que un Moisés que habla griego". Como en sus reflexiones sobre los otros pueblos antiguos, el hincapié de A. Steuco está puesto sobre la presencia del Logos en los textos herméticos. La prefiguración y

anunciación del Verbo es el tema dominante que le interesa a Steuco exponer y el *Pimander* vendría a ser la mejor prueba de lo dicho. De este modo la mediación del Verbo expresada de modo explícito por el Evangelista Juan ya era anticipada por un oráculo caldeo y el Mercurio egipcio la anunciaba con mayor acento, e incluso la proveniencia del Hijo de Dios a través de una "ruda androginia". Y asimismo la metafísica hermética de la luz encuentra sus paralelos en Filón de Alejandría. De esta manera si Steuco ha tomado las nociones básicas de *prisca theologia* y de la historia de la filosofía como *perennis philosophia* que venía siendo transmitida desde M. Ficino, Juan Pico, y el círculo de teólogos venecianos antiaristotélicos de diferentes modos -ideas que están presentes asimismo en S. Champier y su discípulo Miguel Servet, con quienes estuvo relacionado A. Steuco- sus argumentos en todo de acuerdo con la enseñanza eclesiástica, se oponen a la influencia neoplatónica que podría llevar a cualquier forma de antitrinitarismo declarado o de arrianismo camuflado y es consciente igualmente de que toda esta enseñanza prefigurativa del mensaje católico ha sido advertida por escritores cristianos primitivos y trae a la memoria con precisión científica a Cirilo de Alejandría, cuyo *Contra Juliano* circulaba en la época con traducción de J. de Trebizonda y E. Ecolampadio (Basilea, 1528). No obstante los fines ortodoxos explícitos de A. Steuco en el *De philosophia perennis*, el libro tendrá una influencia gravitante en Francisco Patrizzi de Cherso, y acaso por su intermedio, registrará un éxito inesperado entre autores contemporáneos de éste, tanto en el pensamiento revolucionario de Giordano Bruno, como en la filosofía mágica y ocultista de J. Dee y R. Fludd y servirá a H. Khunrath para fortalecer su teoría sobre los poderes ocultos del mago cristiano.

No es posible alargarse indefinidamente en este capítulo, pero un adherente firme a la *philosophia perennis* como F. Patrizzi e integrado asimismo a través de la Academia Veneciana

de la Fama, a cuya consolidación doctrinal había contribuido Julio Camilo Delminio, en el dominio y "el poder cognoscitivo" de los "antiguos teólogos", persas, egipcios y tracios, anteriores a la decadencia de la palabra, a la "gran ruina del lenguaje humano", llega en su *Nova de universis philosophia* (Ferrara, 1591) a exhortar al Pontífice para que la "filosofía piadosa" sea enseñada en todo el mundo cristiano, ya que un pequeño escrito de Hermes Trimegisto, como el *Poimandres*, anterior a la Biblia y poseedor de un núcleo de verdad absoluta, aunque accesible sólo a los elegidos, instruye mejor sobre la creación y la Trinidad, que toda la obra de Aristóteles, llena de falsedades e impiedad. Cuando esto se comprenda todos los sabios cristianos se pondrán a reforzar la tarea, los sutiles españoles, los fervorosos galos e incluso las escuelas alemanas en lucha contra Roma. La empresa de Patrizzi destinada a valorar el saber esotérico y a constituir con ese fin el "tesoro" común de los sacerdotes y de los sabios será, no obstante, condenada por la Congregación del Índice y, como sigue comentando C. Vasoli (en A. Faivre, *Présence d'Hermès Trismégiste*, 120-152), si un siglo atrás Hermes Trimegisto encontró un lugar entre los mármoles de la Catedral de Siena, ahora ante las nuevas condiciones eclesiásticas, será desalojado de la Iglesia, lo que se debe considerar un pórtico todavía moderado ante las experiencias dramáticas que vivirá Giordano Bruno. Pero la *Nueva filosofía acerca de todo*, y sus preferencias doctrinales circulaba paralelamente por otros rieles y continuará desplazándose subrepticamente y por ellos la concepción hermetista se continuará conservando durante el siglo XVII, tanto entre católicos como protestantes, y con conocimientos más o menos amplios e interpretaciones asimismo brillantes a las que se se siguen aliando las ciencias ocultas - especialmente la alquimia y la magia- y las informaciones extraídas de las traducciones del árabe al latín<sup>17</sup>.

Ha habido de este modo otras y diversas presentaciones. Un caso notable que se debe mencionar rápidamente es el de Enrique Cornelio Agrippa de Nettesheim (1486-1535). Humanista, teólogo antiescolástico, médico, alquimista, astrólogo, mago y adepto de la *prisca theologia*. Su obra *De occulta philosophia Libri tres* publicada completa en 1533, delata en las sucesivas versiones la influencia del albertismo conservado en el monasterio de Saint Jakob en Würzburg y una de cuyas cabezas visibles es el monje Juan Tritemio, del *De Verbo Mirifico* del cabalista cristiano J. Reuchlin, de Marsilio Ficino y Juan Pico -así da su lección inaugural en la Universidad de Pavía sobre el *Banquete* de Platón y el *Pimander*-, de L. Lazzarelli y de Francesco Giorgio Véneto, todo lo cual no le evitó caer presa de las difamaciones de sus adversarios, católicos y protestantes<sup>18</sup>.

Al mismo abanico de matices hermetistas pertenecen posteriormente Athanasius Kircher, y asimismo los rosacruceanos y francmasones, internándose la figura de Hermes invicta e inspiradora de grandes síntesis intelectuales en el siglo XIX, mostrando nuevas facetas. Pero progresivamente reducido por los embates del racionalismo filosófico y el pragmatismo científicista, y finalmente, marginado, cae en manos de ocultistas, esoteristas acrílicos y pseudo estudiosos, hasta que un nuevo empuje de la investigación de nivel universitario, aprovechando ciertos signos sorprendidos que le han sido favorables, va sacando al hermetismo de la sombra hacia los años finales del siglo XX liberándolo de un obligado ostracismo cultural y poniéndolo en un primer plano de los intereses de la investigación en las ciencias religiosas. Pero antes de abordar este capítulo que es bastante cercano para el lector, se debe transitar brevemente por el otro camino al que ya se aludió con las referencias a Sohrevardí.

En efecto, el hermetismo también se conservó y transmitió con caracteres propios a través de la cultura islámico arábica y armenia.

## NOTAS

<sup>1</sup> El mismo Ficino ha dejado la prueba de estos hechos cuando en 1489 publica su traducción y comentario de la obra de Plotino: «El gran Cosme, que fue padre de la patria por decreto del Senado, en el tiempo en que se discutía en Florencia entre los griegos y los latinos el Concilio bajo el pontífice Eugenio, oyó a menudo al filósofo griego de nombre Gemisto, Pletón de sobrenombre, el que como si se tratara de un segundo Platón, discutía de los misterios platónicos. Cosme de improviso se sintió inspirado por el cálido verbo de Gemisto y así encendido, llegó a concebir en el fondo de su corazón, una Academia, la que estaba listo a dar a luz tan pronto como se presentara el momento oportuno. Después, puesto que aquel gran Médici estaba a punto de dar a luz –en cierto sentido- tan importante parto, me designó a mí, hijo de Ficino, su médico personal, que todavía era un muchacho, a llevar a cabo tan pesada tarea, y al transcurrir los días, me daba ánimos para cumplirla. Además, hizo de manera que llegaran a mi poder todos los textos griegos no solamente de Platón, sino también de Plotino. Pero después de todo esto, en 1463, cuando tenía treinta años, me encargó que tradujera primeramente a Mercurio Trimegisto y más tarde a Platón. En pocos meses completé la versión de Mercurio, viviendo todavía Cosme, y después me concentré en Platón (...) Y así sin oposición al querer de la divina Providencia aconteció que cierta *pia philosophia* en un tiempo surgió entre los persas por obra de Zoroastro y entre los egipcios por obra de Mercurio, una filosofía en sí concluida en uno y el otro lado; sucedió, por consiguiente, que ella se cultivó entre los tracios gracias a Orfeo y a Aglaofemo, que enseguida creció entre los griegos y los itálicos gracias a Pitágoras, y que finalmente alcanzó su perfección en Atenas merced al divino Platón», ver C. Moreschini, o. c., 199-200.

<sup>2</sup> Sobre Giovanni Pico della Mirándola y su relación con el hermetismo la tesis de F. Yates en la formación de la que llama “filosofía oculta”, dice de este modo en su última formulación: «Esta filosofía, o perspectiva, fue una combinación de hermeticismo, según la nueva vida que le dio Marsilio Ficino, a la que Pico della Mirándola agregó una versión cristianizada de la Cábala judía. Estas dos corrientes asociadas en conjunto forman lo que llamo “la oculta filosofía, que fue el título que Enrique Cornelio Agrippa dio a su muy influyente manual sobre el tema». Pueden verse M. Idel, «Hermeticism and Kabbalah», en Lucentini, Parri, Perrone (2003), 384-428, esp. 399-400 y F. Lelli, «Ermetismo e pensiero hebraico: il contributo della tradizione testuale», *ibidem*, 429-445, esp. 439-440.

<sup>3</sup> Puede verse al respecto la glosa a *Poimandres* 18 en el manuscrito de París, Biblioteca Nacional 1182: «A cuanto parece este mago (=Hermes) se ha ocupado de la Escritura con cierta exigencia... Sin embargo Hermes no se conserva totalmente fiel a la simplicidad, claridad, pureza y, en una palabra, a la forma divina de la Escritura de Dios, sino que le sucedió lo que habitualmente sucede a los sabios griegos, desviándose hacia la alegoría, errores y fantasías abandonando el camino recto y dejándose atrapar por *Poimandres*... Por lo tanto, no sé ni puedo afirmar si alguna vez alguna otra raza bárbara con ideas y leyes de la propia patria ha adorado al creador y señor del universo, pero sí que la devoción de los hebreos fue famosa en toda la tierra, que sus Leyes fueron más antiguas tanto a este Hermes como a cualquier otro sabio de los griegos, lo que se ha mostrado de muchas maneras». Hay asimismo comentarios en los márgenes de este manuscrito a *Corpus Hermeticum* IV y XI y rápidas menciones al “Zoroastro egipcio” (=Hermes Trimegisto) y al mismo Mercurio en listas de sabios, ilustrativa es la lectura de Moreschini, o.c., 102-104.

<sup>4</sup>C. Moreschini ofrece ahora la edición y traducción de tres escritos de L. Lazzarelli: El *Asclepio*, la *Crátera de Hermes* y el *Prometeo*, además de una breve síntesis del autor y la obra, cfr. *Storia dell' ermetismo cristiano*, 216-239 y el Apéndice con los textos, 257-396.

<sup>5</sup> En el libro IX de la *Preparación Evangélica* Eusebio refiriéndose a la historia de los judíos en Egipto dice lo siguiente en los capítulos 18, 23, 27: «18. 1. Según Artapano en sus *Judaica*, los judíos se llaman “hermioúth”, lo que se traduce en lengua griega como “judíos”; pero se los llama hebreos en memoria de Abrahán. Éste, se dice, había venido con todo su clan a Egipto a la corte del rey de Egipto Pharethoth y le había enseñado la astrología, quedó veinte años allí y después retornó a Siria... 23.1 En el mismo libro sostiene Artapano que Abrahán tuvo por descendiente a José, hijo de Jacob y como descollaba por su inteligencia y juicio, sus hermanos hicieron un complot contra él y ...fue llevado a Egipto. 2. Llegado a Egipto y presentado al rey fue nombrado gobernador de todo el país (fue excelente administrador e ingenioso inventor). 3. Casado con Asenet, la hija del sacerdote de Heliópolis de la que tuvo varios hijos, emigraron a Egipto su padre y sus hermanos, portadores de muchos bienes, y los estableció en Heliópolis y Sais, y los sirios se multiplicaron en Egipto. 4 Son ellos, dice el historiador, los que bajo el nombre de hermioúth construyeron el templo de Athos y el de Heliópolis... 27. 3...(La princesa) casada con Khenefrés, que reinaba sobre la región más alta que Menfis, era estéril y adoptó al hijo de un judío al que llamó Moisés, que llegando a ser adulto fue llamado Museo por los griegos [como el poeta]. 4. Este Moisés fue el maestro de Orfeo y siendo adulto transmitió al pueblo muchos saberes útiles. Inventó barcos, máquinas para colocar las piedras, las armas egipcias, los instrumentos hidráulicos y guerreros y la filosofía...Confió a los sacerdotes las letras sagradas (*grámmata toís hieréúsin*) y había también gatos, perros e ibis (en los templos de los 36

nomos a cada uno de los cuales asignó un dios)... 6. Ésta es la causa por la que Moisés fue amado por la gente y por los sacerdotes, que lo consideraban digno de las honras divinas, y llamado Hermes, puesto que interpretaba las jeroglíficos (*tôn hierôn grammáton hermeneían*)» (Des Places, *La Préparation Évangélique. Livres VIII-IX-X*, 239, 263-265 y 271-273). Es decir que según Artapano no sólo Moisés por su grandes dotes es identificado con Hermes, sino que por él sus descendientes son llamados “herméticos” (*hermióuth*, o sea, incluidos Hermes/Thoth). Pueden verse las reflexiones de A. J. Droge (1989), 25-35, esp. 25-27.

<sup>6</sup> *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI. Ad Cardinalis Baronii prolegomena in Annales*, Londres, 70-87.

<sup>7</sup> Ed. de Ferrara 1591.

<sup>8</sup> Es posible que el título de la marquetaría: «Hermes Mercurio Trimegisto, contemporáneo de Moisés», si bien suaviza la idea tradicional de la dependencia de Hermes de Moisés, responda a la audacia de L. Lazzarelli que llegaba a sostener: «Trimegisto no vivió después de la época de Moisés, sino mucho tiempo antes». Ver J.-P. Mahé, «La Renaissance et le mirage égyptien», en R. van den Broek & Cis van Heertum (2000), 370-384, esp. 372-373.

<sup>9</sup> Ficini *Opera*, Basilea, 1576, p. 1836, en I. Klutstein, *Marsilio Ficino et la théologie ancienne*, 5.

<sup>10</sup> Ficino *Opera*, p. 386, en I. Klutstein, *ibídem*, 2.

<sup>11</sup> Una expresión peculiar utilizada por Ficino en *Sobre la religión cristiana*, 22.

<sup>12</sup> Mt 2, 1-12.

<sup>13</sup> *Carta al exarca José*, en B. Tambrun-Krasker, *Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*, 41.

<sup>14</sup> *Carta a la princesa del Peloponeso*, B. Tambrun-Krasker, ibídem, 41.

<sup>15</sup> Sohrevardi, *Le livre de la sagesse orientale*, Prólogo 4, 28-47, en F. García Bazán [2000] 113-114.

<sup>16</sup> *Corpus Hermeticum IV*, 10.

<sup>17</sup> A la amplia investigación de M. Mucillo (1996) deben agregarse los posteriores resúmenes y reflexiones de C. Moreschini, o.c., 239-251.

<sup>18</sup> Ver V. Perrone Compagni (ed.) (1992) y M. Van der Poel (1997).

## CAPÍTULO VI

### EL HERMETISMO ENTRE LOS ÁRABES

#### *A. 1. EL HERMETISMO Y LOS ÁRABES*

En la enciclopedia de la cultura medieval islámica, la obra *Al-Fihrist* de fines del siglo X, cuyo autor es el librero y recopilador de noticias sobre libros y autores, Ibn al-Nadîm, se menciona a Hermes en diversas oportunidades dentro del marco de desarrollo del pensamiento islámico.

En el capítulo décimo de la obra se presenta Hermes como la figura del gran alquimista. El primer humano identificado que se refirió a la enseñanza de esta técnica, como varón sabio y de origen babilonio. Desde Babilonia se trasladó Hermes a Egipto, cuando la humanidad se dispersó desde el anterior espacio geográfico. En Egipto fue reconocido como rey, sabio, alquimista consumado y filósofo. Por su pericia completa en la técnica por excelencia, escribió libros sobre la alquimia y siendo alquimista u operador activo del conocimiento a través de la práctica empírica, un saber técnico que le precedió por milenios, pudo ser filósofo, ya que así lo declara el autor en un insustituible testimonio que pone de relieve la inseparabilidad existente entre alquimia y filosofía y de los contenidos materiales e inmateriales que en ambos dominios se contienen:

«Abû Bakr al Râzi, el que fue llamado Muhammad ibn Zakarîyâ, sostuvo que el estudio de la filosofía carecía de validez, y que tampoco un hombre instruido podría llamarse filósofo, hasta que el arte de la alquimia hubiera sido hecho válido para él. Después podría ser independiente de todos los demás, de aquellos que podría depender por su conocimiento o situación»<sup>1</sup>.

Sobre Hermes el Babilonio dice también el *Fihrist* que como uno de los siete encargados de los siete santuarios, le correspondió el de 'Utârud (=Mercurio). Se informa igualmente que emigrado a Egipto tuvo varios hijos, entre ellos a Tât (=Thoth). Cuando falleció fue cremado y enterrado en el Abû Hermes o al-Haramain (las Dos Pirámides). Una es su tumba, la otra, la de su esposa o su hijo, que le sucedió.

La información que ha sido referida es ratificada y parcialmente ampliada en diversos lugares del mismo libro:

Hermes como alquimista logrado y, por lo tanto, sabio preparado y completo, es filósofo y autor, entre otras obras, del libro *Doctrinas de Hermes sobre la Unidad*, conservado por los sabianos de Harrán según al-Kindî (IX, 1), personaje al que cuentan entre sus personalidades eminentes y célebres junto con Arani y Agatodemon; astrólogo (VII,2), médico (VII,3), mago y creador de talismanes, amuletos y fórmulas de encantamiento (VIII,2); sabio encargado del templo de Mercurio (VII,1), según se dijo, y polígrafo fecundo, siendo autor en particular de numerosos libros de alquimia. Entre ellos sobresalen títulos como el *Oro fluyente* (= mercurio), *Secretos*, *Al-Hâritûs* (=del agua). Entre los cultores completos de la alquimia y asimismo filósofos, al-Nadîm cuenta a Agatodemon, Hermes, Zósimo, Malînûs (=Balînûs de Tuaya/Apolonio de Tiana), Demócrito, Pitágoras, Esteban, Mârîyah (=María la Judía), Jâbir ibn Hayyân y sus predecesores, etcétera.

Estas informaciones históricamente accesibles, por consiguiente, no sólo llevan al lector a entrar en contacto con Jâbir ibn Hayyân ibn 'Abd Allâh, Abû Mûsâ al-Kûfî, el famoso alquimista de la segunda mitad del siglo VIII, conocido en Occidente como Geber, al que varias veces

registra al-Nadîm refiriéndose a sus obras, sino asimismo a saber algo más sobre él, ya que le dedica una breve biografía:

«Conocido como al-Sûfi... La Shî'ah ha dicho que fue uno de sus grandes hombres y uno de sus líderes místicos (*abwâb*)»<sup>2</sup>.

Fue Geber autor de una colosal obra sobre lógica, filosofía, alquimia, astrología, etcétera, cuyo extensísimo catálogo transcribe el *Fihrist*. Se mencionan asimismo sus discípulos, pero entre sus libros conviene señalar que hay sugestivos títulos: uno *Sobre el Uno (Al-Wâhid)*, y otros como *La perla oculta*, *La espiritualidad de Mercurio*, *La década*, *La héptada*, *La esmeralda*, *El libro de los secretos* -se entiende *al-sifr* (el libro), en lugar de *al-safr* (la manifestación)-.

Se puede comprender, entonces, que cuando a partir del siglo XII se comienzan a traducir al latín obras como el *Libro del secreto de la creación*, en el que asimismo el aludido Bâlinus es aconsejado por Hermes Trimegisto descender a una cámara subterránea para que pueda descubrir la "tabla de esmeralda" en la que se encuentran inscritos los secretos de la creación y de sus causas, el significado de la conformación del todo, de la posibilidad de la transformación y de las prácticas alquímicas vinculadas a los restantes conocimientos sobre los cuerpos y las formas de los reinos animal, vegetal y mineral y de sus relaciones e influencias ocultas, lo que se está ratificando, aunque fuera de su contexto primitivo, es el sentido unitario y completo del hermetismo en sus grados tanto teóricos como prácticos, como se trasmitió en la cultura islámica a través de las traducciones de los mismos escritos que utilizaban los neoplatónicos de la Escuela de Alejandría -Olimpiodoro y Esteban, entre otros testigos-, pero recortado en su imagen total.

Son varios, sin embargo, los aspectos que aparecen desvaídos, como el médico, inseparable tanto del cosmológico y metafísico, como asimismo del técnico-operativo, astrológico, alquímico y mágico. Ellos no están igualmente atendidos y puestos de relieve, ni en las obras citadas, ni tampoco en las otras traducciones latinas medievales o posteriores que están al alcance del público, como el *Libro de Crates* (siglo IX-X) - el *Picatrix* es una excepción-, el *Turba philosophorum*, *Los siete capítulos* o *Tractatus aureus*, el *De triginta sex decanis* o el *Liber viginti quattuor philosophorum* al que nos hemos referido antes y cuyo origen se sigue discutiendo. En fin, que sólo en este campo, queda una masa inmensa de materiales por rescatar en la actualidad y que está exigiendo una tarea de edición y reconstrucción histórica urgente, en cuya publicación desde hace algo más de una década está comprometida la colección del *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis* 141-148, bajo la dirección de P. Lucentini con la ayuda de un equipo internacional de expertos<sup>3</sup>.

## A.2. LOS SABIANOS, LA TRADICIÓN HERMÉTICA Y EL CAMINO HACIA SORAHVARDI

Con lo señalado se ha atendido a un costado de la historia del hermetismo en el mundo islámico, pero resulta del mayor interés prestar atención hacia otro costado, a las noticias que facilita casi en la misma época en que se inician las traducciones al latín en Occidente de obras del árabe, el erudito Sharastânî (nac. en 1086), en su *Libro de las religiones y de las sectas* (1127-1128). El *Kitâb al-Milal wa-l-nihal* que, como lo indica su título se refiere, por una parte, a las religiones reveladas, escriturarias o del libro en sentido estricto o relajado (musulmanes, judíos, cristianos, mazdeos y dualistas o maniqueos) y a las corrientes doctrinales de origen simplemente humano o "doctrinas arbitrarias" (sabianos, filósofos, árabes anteriores al Islam e indios).

Se compone la obra de dos secciones, por lo tanto, y en la segunda dedica excepcionalmente un amplio espacio a los sabianos<sup>4</sup>, que permite comprender mejor la noticia escueta de al-Nadîm.

Pues bien, los sabianos, particularmente los "primeros sabianos", si bien carecen de Escrituras, poseen un sistema de reglas y prescripciones<sup>5</sup>, que los hace "desviados"<sup>6</sup>, aunque dignos de consideración a los ojos musulmanes, y dicen seguir las doctrinas y las leyes en sentido general (*qawânîn*) y no en sentido revelado (*sarâ'i*), de los profetas Agatodemon ('Adimûn) y Hermes. En diversos lugares del libro se reitera este origen, así como que Agatodemon es idéntico a Set y Hermes a Idris -otro nombre del bíblico Henoc-<sup>7</sup>.

Ahora bien, estos seguidores de Set e Idris, con los que Sharastânî polemiza puesto del lado de los creyentes religiosos en el Dios único (*hanîf/hunafâ*) y queriéndoles sustraer sus timbres tradicionales por la relación directa de sus primeros profetas con Dios y sus mandatos<sup>8</sup> y la transmisión y conservación de su contenido a partir de ellos<sup>9</sup>, son distinguidos en tres grandes grupos. El principal de ellos es el de los "sabianos espirituales". El espiritual sabiano tiene por fin "adquirir la perfección". El *rûhânî* o pneumático sostiene, por consiguiente, la siguiente enseñanza: admite un demiurgo del mundo, sabio, superior y atemporal y al que se llega solamente por sus intermediarios, que son los mismos espirituales (*rûhâniyyûn*): «purificados y santificados en cuanto a la sustancia, la actividad y el estado». Las enseñanzas de los primeros profetas han conducido hacia ellos. Porque la pureza de la realidad espiritual luminosa es común a todos los espirituales, como formas inmateriales, puras, separadas y en acto y que provienen de una sola raíz. A la realidad espiritual se opone la materia, tanto la segunda como la primera; pero la materia es inexistente o ilusoria y de este modo origen del mal, de manera que este mundo es

como la sombra del otro, el ejemplar. Se explica, entonces, que los sabianos sean receptivos y ángeles femeninos, porque las formas espirituales sumergidas en lo material no están ahí para congraciarse con la naturaleza, sino para que el Enviado revistiendo la materia pueda liberarlos de ella. Este fin, sin embargo, no lo pueden cumplir los corporales, porque son groseros y tenebrosos. Ambos mundos forzosamente se oponen. Y la excelencia de los espirituales se manifiesta tanto por el conocimiento como por la actividad pertinente. Por lo espiritual cambia lo material, porque las acciones del espiritual están de acuerdo con el orden cósmico, se genera con esto la correspondiente situación de estabilidad, que se pone de manifiesto por la felicidad, el gozo, y sentimientos afines que se experimentan por el que conoce y opera según el conocimiento. Pero debe observarse que los agentes de estos cambios no son otros hombres, sino que se producen por las entidades intermedias que son las que conectan lo divino con lo humano.

Se percibe que estos seguidores de Agatodemon-Hermes, que combinan las enseñanzas herméticas y neoplatónicas tardías con doctrinas gnósticas en general y algunos rasgos caldaicos, han construido una nueva combinación hermético-gnóstica, culturalmente diversa, pero similar en su fondo a las imágenes del hermetismo que se han comprobado en Jámblico de Calcis y Zósimo de Panópolis. De acuerdo con esto, se justifica que Sharastanânî, concluya la controversia con los representantes sabianos, extractando treinta y una *Sentencias de Hermes el Grande*, personaje cuya enseñanza recupera, pero considerando que es diferente de los profetas aducidos por los sabianos como sus fundadores, pero cuyos dichos, encomiados y registrados, con paralelos parciales en otros libros de autores islámicos no muy alejados de la fecha de composición del *al-Milal*, poco dicen de específico sobre el hermetismo que históricamente se conoce.

Más adelante, sin embargo, Sharastânî dedica una noticia al grupo de sabianos que vivían en Harrân, comunidad que asimismo había sido tratada con cierta extensión por al-Nadîm bajo el nombre de *al-Sâbah*, sabianos, caldeos sabianos o caldeos dualistas<sup>10</sup>. Se ratifican nuevamente algunos datos que confirman el conocimiento que los sabianos poseían de los escritos herméticos. En efecto, entre ellos se sostiene que su doctrina remonta a cuatro profetas, Agatodemon, Hermes, A'tâtâ y Arânî". Es decir, en el último caso, como ha demostrado M. Tardieu, se trata de Atargatis (=Isis) y Arnebeskhênis (=Horus). Se explica también por eso que hayan podido asignar al gran año la cifra de 36.425 años, siguiendo el cálculo sobre el ciclo de Sothis/Sirio (25 veces 1.461) en relación con el Egipto antiguo según Manetón y ratificado para el hermetismo por Jámblico

Testimonios egipcios sobre la existencia del *Libro de Sotis*, con referencia de Jámblico en *De mysteriis* VIII,1, permiten ilustrar lo expresado:

«Igualmente en relación con la dinastía de los egipcios, falta extraer brevemente (testimonios) de Manetón de Sebennytos, quien alcanzó en Egipto el título de sacerdote principal de los ídolos en el tiempo de Ptolomeo Filadelfo, (testimonios) que, dice, provienen de los monumentos que descansan en la tierra Seriadicá, en la lengua sagrada, e inscritos en caracteres jeroglíficos por Thoth, el primer Hermes, y traducidos después del diluvio de la lengua sagrada en jeroglíficos a la lengua griega y dispuestos en libros por Agatodemon, hijo del segundo Hermes, padre de Tat, en los santuarios de los templos de Egipto, lo que registra en el *Libro de Sotis*, dedicado al mismo rey, Ptolomeo II Filadelfo, con las palabras siguientes:

“Al Gran Rey Ptolomeo Filadelfo Augusto, Manetón el alto sacerdote y escriba de los templos sagrados de Egipto, nacido en Sebennytos y residente en Heliopolis, saludos para mi señor Ptolomeo.

Debemos, Rey Supremo, considerar todas las materias sobre las que nos quiere examinar. Puesto que quiere conocer el futuro del mundo, de acuerdo con lo que me ha ordenado, podrá ver los libros sagrados que he estudiado, escritos por su antepasado Hermes Trimegisto. Salud, mi Señor”.

Esto es lo que dice acerca de su traducción de los libros del segundo Hermes. Después facilita su explicación de las cinco tribus egipcias divididas en treinta dinastías, de los llamados dioses y semidioses y de los muertos y mortales»<sup>11</sup>. Ratificado, además, para el hermetismo por Jámblico<sup>12</sup>.

Este conjunto de informaciones permitirá al lector inferir que el pensamiento cultural alejandrino se trasvasó como un todo en la cultura árabe a través de las traducciones primero al siríaco y después directamente al árabe de la filosofía neoplatónica hierática según se enseñaba desde comienzos del siglo VI en la Escuela Neoplatónica de Alejandría que dirigió y sostuvo con firmeza Amonio de Hermias rodeado de discípulos ilustres: Juan Filopono, Damascio, Simplicio, Olimpiodoro, Asclepio y Boecio y que remató décadas después con el escolarcado de los cristianos Elías, David y Esteban, siendo este último, según los manuscritos alquímicos griegos, brillante alquimista y el gran rector del *pandidaktérion* llamado por el Emperador Heraclio a Bizancio en el año 610. El hermetismo gnóstico desde Egipto de modo directo igualmente irradió sobre Siria y el Irán, cuna de los Oráculos Caldeos y *habitat* del mismo gnosticismo y de su vástago maniqueo<sup>13</sup>. Las bases estaban dadas, por lo tanto, en el siglo XII en el NO del Irán para

que el joven Sorahvardí pudiera poner en conjunción la antigua sabiduría dualista irania con la revelación islámica amasada con la levadura del neoplatonismo hermético gnóstico, distinguiéndose de este modo del aristotelismo de Averroes y del peripatetismo de Avicena, hasta llegar a elaborar la gran síntesis teórico-práctica de la "filosofía de la luz", según la expone en su libro de culminación, el *Hikmat al-Ishrâq*, la "sabiduría de la luz". Una empresa teniendo como fuente, según el modelo de las *gâthâ* de Zarathustra, un sueño visionario y teniendo como fin la recuperación y conservación de una comunidad que existió entre los antiguos persas dirigida por Dios, salida de los viejos sabios iranos, los *Khosrowanidas*, bien diferentes de los habituales magos cortesanos, ya que provenían del mismo Zarathustra, como se señaló más arriba. Tiene, además, conciencia el metafísico islámico de que sólo él ha podido llevar adelante esta tarea ligándose a los antiguos en cuya cadena, como se ha visto, Zoroastro, Hermes, Pitágoras y Platón, son las grandes luces o eslabones de la cadena de la Luz.

Shahrazuri (+ 1280), al comentar la obra culminante de su maestro Sorahvardí, confirma asimismo su postura en relación con la tradición hermética, e igualmente lo hace otro discípulo, Shirazi -1237/1311-, cuando escriben:

«Esta sabiduría que es filosofía mística, son pocos los sabios que la logran. Fue sólo otorgada a los que fueron solitarios entre los más eminentes de los filósofos. Los que entre ellos son "los antiguos sabios" han precedido temporalmente a Aristóteles, tales como: Agatodemon, Hermes, Empédocles, Pitágoras, Sócrates, Platón y algunos otros también entre los "eminentes antiguos", a cuya eminencia rinden homenaje los diferentes pueblos. Aunque su principal aspiración fueron los contenidos de la filosofía, no han ignorado la dialéctica racional. Todo lo

contrario, han dejado discusiones, escritos e indicaciones, a partir de los cuales el *imâm* de la filosofía racional, Aristóteles, adquirió vigor para elaborar correcciones y análisis»<sup>14</sup>.

«30. Platón poseía a la vez la dialéctica racional auténtica y el sentido místico completo, y un don de éxtasis que no podría ser superado. Por esto es el *imâm* de la filosofía contemplativa y el maestro de la filosofía práctica. 31 Semejante fue la experiencia mística de todos los sabios que fueron los predecesores de Platón, desde la época del Hermes de los Hermes, el Egipto, conocido igualmente como Idris el profeta, hasta el tiempo del mismo Platón. Los principales sabios que vivieron en uno y otro tiempo fueron, por ejemplo, Empédocles y su discípulo Pitágoras, después Sócrates, el discípulo de Pitágoras, finalmente, Platón, discípulo del anterior y sello final de los sabios extáticos. Después de él se propagó la filosofía discursiva y racional, que no cesó de producir ramas superfluas...A Hermes se le llama 'Padre', porque fue el primero en organizar el *corpus* de la filosofía, de la astrología, de la teúrgia y de cuantiosos conocimientos extraordinarios. Su filosofía se transmitió a sus discípulos y, por éstos se propagó hasta concluir en los maestros mencionados. 33. Tanto Hermes, como Empédocles, Pitágoras, Sócrates y Platón se han expresado por símbolos, tanto para estimular al pensamiento y solicitar el esfuerzo de la reflexión, como para imitar al mismo Creador y a los profetas que han dejado libros revelados y cuya enseñanza está en forma de símbolos para que sean más accesibles a la comprensión de todos, de modo que los iniciados saquen provecho de su sentido esotérico y el profano se edifique con su apariencia exotérica... 34. Sobre el símbolo se fundaba la doctrina de los orientales, es decir, los sabios persas, los que enseñaban dos fuentes primordiales, la Luz y las Tinieblas. Representación simbólica de la Necesidad y lo que puede ser. La Luz sustituye al Ser Necesario, la Tiniebla sustituye al Ser Posible. No se trata de que el Principio primero se

desdoble en dos principios, uno la Luz y el otro la Tiniebla. Porque esto ningún hombre inteligente lo ha podido profesar y con mayor razón este grupo privilegiado de los sabios persas, que ingresó en las profundidades de las ciencias ontológicas. Por eso expresó el Profeta en su elogio: “Si la ciencia hubiera estado a la altura de las Pléyades, siempre habrían existido hombres de Persia para ir a buscarla”. Y es la filosofía y la doctrina de ellos que el autor ha resucitado en este libro, y todo esto coincide literalmente con la propia experiencia mística de la elite de los sabios griegos. En efecto, estas dos naciones -antiguos griegos y antiguos persas, estaban perfectamente de acuerdo sobre el principio. Estos sabios persas, como lo recuerda el autor, son, por ejemplo, Jâmâspa, el discípulo de Zoroastro, Frasaotra y Bozorgmehr, sus sucesores; y entre sus predecesores, reyes tales como Gayômart, Taxmôww, Fereydûn, Kay-Khosraw, entre los monarcas más eminentes, y un Zoroastro, entre los más grandes profetas. Ciertamente, los monumentos de su filosofía han sido arruinados por las vicisitudes temporales. La más grave de todas y que les arrebató la soberanía, fue el incendio al que Alejandro entregó la mayor parte de sus libros. Pero (Sorahvardí) ha conseguido salvar algo de esto, habiendo considerado que esta filosofía coincidía con las realidades dadas a su descubrimiento interior y a su visión mística, a las que había dado fe y que incluso perfeccionó»<sup>15</sup>.

Desde aquí, como también se ha indicado en relación con Jorge Gemisto Pletón, llegará otro gran haz de luz que sorpresivamente inundará el espacio de la Academia Platónica de Florencia. Éstos son los datos historiográficos concretos y subyacentes, más allá de las invenciones intelectuales que hayan podido construirse recreativamente en Occidente.

## *B. RENÉ GUÉNON Y EL HERMETISMO*

Un ejemplo notable al respecto ha sido el del renovador del esoterismo, el pensador y metafísico francoegipcio, René Guénon, estudioso de lo sagrado e intérprete del simbolismo tradicional, muerto en El Cairo el 7 de enero de 1951.

La obra de R. Guénon tiene actualmente una imponente presencia en los medios cultos y en lectores ávidos por internarse en las profundidades espirituales subyacentes a las manifestaciones de la "ciencia sagrada". Traducido a la totalidad de las lenguas modernas occidentales y del Oriente y en español desde hace largo tiempo, aunque pioneramente en la Argentina, constituye uno de los fenómenos en relación con la rehabilitación de la enseñanza esotérica y sus complejidades más interesante de nuestros días y en este sentido la actividad universitaria le dedica investigaciones, congresos, tesis y publicaciones monográficas y periódicas en crecimiento durante las últimas décadas. Su gravitación en el tema de la hermenéutica del hermetismo transmitido en el medio árabe tiene importancia por la difusión de sus ideas en diversos planos intelectuales, por lo tanto se torna necesario confrontar sus estudios al respecto con el avance y las exigencias de la investigación científica en este campo.

A modo de introducción al apartado debe aclararse que a lo largo de su producción escrita R. Guénon se ha referido a Hermes y al hermetismo, apenas una veintena de veces, pero, desde luego, que con reflexiones sustanciales sobre la temática.

En cuatro oportunidades sus análisis han ocupado una cierta cantidad de páginas, aunque estas consideraciones extensas pueden reducirse sólo a tres por lo que enseguida se explicará.

Las apreciaciones amplias sobre el hermetismo y Hermes son las siguientes en la producción guenoniana:

En *Aperçus sur l'initiation*, volumen editado en 1946 y que reúne artículos publicados entre 1932 y 1938, en el capítulo 41, bajo el epígrafe: «Algunas consideraciones sobre el hermetismo»; y en la miscelánea *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, París, 1970, obra póstuma recopilada por Roger Maridort, bajo los tres títulos de: "La tradición hermética" (pgs. 119-127), "Hermes" (pgs. 128-137) y "La tumba de Hermes" (pgs. 138-148).

De los tres últimos tratamientos referidos podemos, sin embargo, rebajar el primero: "La tradición hermética", ya que está constituido por una nota crítica al libro de Julius Evola publicado por la Editorial Laterza de Bari en 1931, *La tradizione Ermetica nei suoi Simboli nella sua Dottrina e nella sua "Ars Regia"*, largo comentario bibliográfico en el que R. Guénon repite literalmente lo escrito en el capítulo 41 de *Aperçus sur l'initiation*, al que se ha aludido anteriormente, agregando incidentalmente breves observaciones sobre los puntos en los que no está de acuerdo con el escritor italiano y esto redactado con el estilo expeditivo que es propio del autor francés en éste y ejemplos similares.

Las opiniones que Guénon dedica a los temas herméticos son sintéticas, aunque no por eso desestima la posibilidad de un mayor desarrollo a través de la investigación histórica acompañada de la interpretación tradicional, una tarea, además, que lleva a cabo con deliberado juicio crítico.

Dice al respecto expresamente, en cuanto al modo como la tradición hermética egipcia haya podido incorporarse al esoterismo islámico y al esoterismo cristiano medieval: «No queremos entrar aquí en consideraciones históricas muy complejas»<sup>16</sup>. Del mismo esoterismo cristiano medieval escribe con anterioridad en *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* (París, 1929), al estar refiriéndose al simbolismo de la "Tierra santa", que considera este simbolismo

suficientemente ilustrado con la explicación algo detenida que le ha dedicado, ya que se trata de un dominio en relación con el esoterismo católico y su nexa con el hermetismo. Un asunto en el que por el momento no tiene determinado entrar, pero del mayor interés, como se señalará un poco más adelante<sup>17</sup>. Por lo tanto con estas afirmaciones sueltas y el respectivo procedimiento, no sólo deja Guénon abierto el acceso de la ciencia histórica al fenómeno hermético, sino que asimismo, es posible observar, que los puntos de vista que expone respecto del origen y del sentido particular y universal del hermetismo son, teniendo en cuenta los límites dentro de los cuales se mueve su enseñanza, útiles y sobre todo orientadores para la investigación científica.

### *I. EL ENFOQUE DOCTRINAL*

Si se traza un cuadro teniendo en cuenta el contenido de las exposiciones doctrinales más extensas que Guénon ha dedicado a nuestro tema, las que se pueden alargar y ratificar por las indicaciones breves que se encuentran en otros de sus libros, se comprueba que Guénon desarrolla los siguientes aspectos relacionados con el hecho hermético:

1º El término "hermetismo" se refiere a una tradición de origen egipcio, posteriormente revestida de una forma helenizada en la época alejandrina. Se trata de una tradición esotérica egipcia, de una forma tradicional relacionada con Hermes, el nombre que los griegos asignaban al dios Thoth egipcio. Lo señalado indica que esta doctrina es esencialmente sacerdotal, pues Thoth es la representación del sacerdocio egipcio como conservador y transmisor de la tradición o su principio de inspiración "sobrehumano", porque a partir de éste el sacerdocio «poseía su autoridad y en nombre de él formulaba y comunicaba el conocimiento iniciático»<sup>18</sup>.

El carácter de figura representativa de Thoth o Hermes ya lo venía expresando R. Guénon desde la primera de sus obras, la *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes* (París, 1921), pues aquí se dice que Thoth o Hermes para el Egipto no designa a un hombre, sino preferiblemente a una colectividad, como sucede con Fo-hi para la China, Vyasa para la India o Zaratustra/Zoroastro para el iranismo -que es según nuestro autor, una rama desviada de la tradición primordial-<sup>19</sup>. En *La crisis del mundo moderno* se ratifica el aserto, aunque con una superior precisión que acerca más a la producción de la década de los 30', como se verá más adelante, puesto que lo que se atribuye al divino personaje: «Representa la obra de la casta sacerdotal»<sup>20</sup>.

2º Debe quedar claro, sin embargo, subraya Guénon, que la doctrina hermética pertenece propiamente al dominio de la iniciación real, es decir no sacerdotal, sino guerrera. Pero esto no entra en contradicción con lo afirmado anteriormente sobre la asimilación de la figura de Thoth con el sacerdocio, porque explica Guénon: «En toda tradición regular y completa, es el sacerdocio, el que en virtud de su función esencial de enseñanza, confiere igualmente las dos iniciaciones, directa e indirecta, y el que asegura de este modo la legitimidad efectiva de la misma iniciación real, relacionándola con su principio superior, de la misma manera como el poder temporal no puede derivar su legitimidad sino a partir de una consagración recibida de la autoridad espiritual»<sup>21</sup>.

Este punto había sido anticipado por Guénon indirectamente y al pasar en una nota de *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, como se dijo más arriba, al sostener: «Este dominio es el del esoterismo católico medieval considerado más particularmente en sus relaciones con el hermetismo; sin los conocimientos de este orden, los poderes del Papa y del Emperador, tales

como han sido definidos, no podrían tener una realización de ambos plenamente efectiva, y son precisamente estos conocimientos los que parecen más enteramente perdidos para los modernos»<sup>22</sup>.

3º Por consiguiente, de acuerdo con esta modalidad, el esoterismo egipcio se ha transmitido al mundo cristiano medieval y al islámico. El mundo cristiano medieval, además, ha enriquecido su tradición hermética gracias a las transmisiones islámicas. Lo afirmado se comprueba testimonialmente, por una parte, por el empleo mismo de las palabras que se han conservado. Así, el vocablo "alquimia", es la transliteración del término árabe *el-kemiâ* (*sic*), derivado del vocablo egipcio más original *Kêmi* o "Tierra negra"<sup>23</sup>; pero por otro lado, la tesis se confirma asimismo por una especie particular del "hermetismo cristiano" de la que se encuentran vestigios, como lo ha sido la iniciación Rosacruziana, inspirada por los Rosacruces o caballeros de la Rosacruz. Tema este último de gran interés y sobre el que en torno a 1925, ya había escrito nuestro autor en el *Esoterismo de Dante* que en el siglo XIII y en los primeros años del XIV había una tradición secreta en Francia e Italia, que después se denominaría "tradición rosacruziana". La denominación *Fraternitas Rosae-Crucis* aparece por primera vez en 1374 o, según Michel Maier, en 1413 y el símbolo de la Rosa-Cruz fue anterior a la leyenda de Christian Rosen-Kreuz, supuesto fundador, cuya vida y nombre son simbólicos y cuya leyenda es más tardía, del siglo XVI. Esta doctrina esotérica que precede a su denominación como rosacruzianismo propiamente dicho: «Presentaba caracteres que permiten incorporarla a lo que suele denominarse "hermetismo"». La historia de esta tradición hermética está vinculada con el desarrollo de las Órdenes de Caballería y en esta época se cobijaba en organizaciones iniciáticas

tales como la *Fede Santa*, los *Fieles de Amor* y la *Massenie del Santo Grial*, acerca de la cual, comenta Guénon, escribe Henri Martin en su *Historia de Francia*:

«En el *Titirel*, la leyenda del Grial alcanza su última y más espléndida transfiguración, bajo la influencia de ideas que Wolfram [von Eschenbach, el templario suabo autor del *Parsifal*] conoció aparentemente en Francia, en particular entre los templarios del mediodía francés. Un héroe llamado Titirel funda un templo para depositar el santo *Vessel (sic) –Vaissel/Vaso-*, y el profeta Merlín es quien dirige esta operación misteriosa, iniciado por José de Arimatea en persona en los secretos del plano del templo de Salomón. La caballería del Grial se convierte así en la *Massenie*, es decir, en una francmasonería ascética cuyos miembros se denominan templistas. Puede captarse aquí la intención de vincular a un centro común, figurado por ese Temple ideal, la Orden de los templarios con las numerosas cofradías de constructores que renovaban entonces la arquitectura de la Edad Media. Se percibe(n) así con nitidez ciertos rasgos de lo que podría ser la historia subterránea de esos tiempos, mucho más complejos de lo que suelen ser considerados. Lo curioso, y que no admite dudas, es que la francmasonería moderna se remonta peldaño a peldaño hasta la *Massenie del Santo Grial*». Estos últimos renglones de H. Martin transcritos por Guénon, le reclaman el siguiente comentario crítico, que deja de nuevo abierta la cuestión histórica: «Quizá sería imprudente adoptar de una manera demasiado exclusiva la opinión expresada en el último párrafo, porque los vínculos de la masonería moderna con las organizaciones anteriores son también ellos, extremadamente complejos»<sup>24</sup>. Pero al año siguiente y en dos oportunidades posteriores, sin mayores explicaciones, reitera la postura previa:

«Observemos asimismo que existió, hacia el siglo XIV, o incluso antes, una *Massenie del Santo Grial*, por medio de la cual las cofradías de constructores estaban vinculados a sus inspiradores hermetistas, y en la que Henri Martin (*Histoire de France*, t. III, p. 398) ha visto con razón uno de los orígenes reales de la masonería»<sup>25</sup>.

4º Es necesario, por lo tanto, insiste Guénon, poner convenientemente de relieve, que el sustantivo "hermetismo" se refiere a una doctrina tradicional incompleta, conocimiento de orden cosmológico, y no metafísico, pero que como enseñanza tradicional implica tanto la correspondencia macrocósmica como microcósmica. Se trata de acuerdo con los vestigios y monumentos existentes de una "readaptación" de la integralidad de la tradición egipcia, de una aplicación de la doctrina principal al conocimiento del "mundo intermediario", el dominio de manifestación sutil constituido por las «prolongaciones extracorporales de la individualidad humana, o bien, sus posibilidades mismas». Es decir, nos encontramos en el ámbito del principio inmediato de la manifestación corporal o *anima mundi*, contenidos y experiencias que desarrollan los "pequeños misterios".

Expuestas las nociones descritas, R. Guénon puede avanzar con otros tres conceptos que dependen o se subordinan a las anteriores ideas:

a) Facilitar la resolución lógica de una cuestión que podría investigarse temporalmente, pero cuyo planteamiento podría parecer contradictorio ¿Cómo ha sido posible que una doctrina cosmológica, siendo intrínsecamente incompleta, haya podido incorporarse en tradiciones completas? Simplemente, porque si bien el hermetismo se identifica con una "iniciación real", propia de *shatriyas* o guerreros y no de brahmanes, que son los que practican la metafísica pura, el origen legítimo de la iniciación proviene de éstos, y aunque la revuelta de los anteriores puede

alejarlos e incluso encerrarlos en su esfera, esto no los priva a los primeros de la posibilidad de recuperar la subordinación que les corresponde en un orden tradicional regularmente constituida y organizada una vez que se les presenten condiciones favorables.

Deben evitarse, asimismo, para completar la terna de ideas, dos posibles errores de interpretación:

b) Hermetismo no es sinónimo de magia, porque aunque ésta se interprete liberada del significado negativo que ordinariamente se le suele dar, sin embargo:

«La magia en sentido propio, no es en efecto, como lo hemos ampliamente explicado, sino una de las aplicaciones ínfimas entre todas las aplicaciones del conocimiento tradicional... La palabra “magia” ejerce sobre algunos, en nuestra época, una extraña fascinación, y, según lo hemos ya advertido, el predominio concedido a semejante punto de vista, aunque sólo fuese en la intención, está todavía ligado a la alteración de las ciencias tradicionales desvinculadas de su principio metafísico»<sup>26</sup>.

El punto tercero y final.

c) La alquimia es de naturaleza puramente interior. Es psíquica tomada externamente, pero "espiritual" cuando se la transpone en su sentido superior. La alquimia así entendida, nada tiene que ver con las operaciones materiales de una "química" de cualquier tipo que sea. Los "sopladores" y "quemadores de carbón" a los que aluden los antiguos hermetistas y que se aducen como los precursores de la química, nada tienen que ver con ésta y se equivocan no sólo los detractores de la alquimia, sino sobre todo quienes tratan de restaurarla sin tener claras estas ideas. Ha habido y siguen apareciendo pseudo alquimistas que hacen hincapié sobre la alquimia material. Ésta ha sido tenida en poca consideración por los alquimistas auténticos, los que

siempre han honrado a la alquimia interior o espiritual, a menudo designada como *kimyâ es-saâdah*, o sea, "alquimia de la felicidad", al punto de que un tratado de El-Ghazâli lleva este nombre. Las transmutaciones metálicas, prosigue Guénon, deben reducirse a su justa importancia. La realidad respecto de la alquimia, sería justamente una representación al revés: el que ha llegado a ciertos grados de transformación interior, por la razón analógica, micro-macrocosmos, podría:

«Producir exteriormente efectos correspondientes. Es en consecuencia perfectamente admisible que el que ha llegado a un cierto grado en la práctica de la alquimia “interior”, sea capaz por eso mismo de realizar transmutaciones metálicas u otras cosas del mismo orden, pero esto como consecuencia totalmente accidental, y sin recurrir a ninguno de los procedimientos de la pseudo alquimia material, sino únicamente por una especie de proyección exterior de las energías que lleva en sí mismo. Incluso en este aspecto se debe hacer una distinción esencial: es posible que no se trate en este caso, sino de una actividad de orden psíquico, es decir, de la concreción de influencias sutiles que pertenecen al dominio de la individualidad humana, y entonces se sigue tratando de la alquimia material, si se quiere, pero que opera por medios diferentes de los de la pseudo alquimia, que se relacionan exclusivamente con el dominio corporal; o bien, para un ser que ha alcanzado un grado de realización más elevado, puede tratarse de una acción externa de verdaderas influencias espirituales, como la que se produce en los “milagros” de las religiones...Entre ambos casos hay una diferencia comparable a la que separa a la “teúrgia” de la magia..., puesto que esta diferencia es, en resumen, la misma del orden espiritual y del orden psíquico; porque si los efectos aparentes son a veces los mismos de una y otra parte, las causas que los producen no son por ello menos total y profundamente diferentes.

Agregaremos, además, que los que poseen realmente tales poderes se abstienen cuidadosamente de hacer ostentación de ellos para admirar a la multitud y que incluso ningún uso hacen de ellos, al menos fuera de ciertas circunstancias particulares en las que su ejercicio se encuentra justificado por otras consideraciones».

Toma nuestro autor al respecto para confirmar lo dicho, dos pruebas extraídas de la tradición islámica. El ejemplo de Seyidnâ Alí, quien poseía un dominio de la alquimia en todos sus aspectos, incluido el de la producción de efectos externos, pero que siempre se rehusó a hacerlo. Se cuenta asimismo que Seyidi Abul-Hassan Esh-Shâdili, mientras residía en Alejandría y ha pedido del Sultán de Egipto, transmutó en oro una gran cantidad de metales inferiores, pero lo realizó sin que mediara ninguna actividad psíquica u operación de alquimia material, sino sólo por efecto de su influencia espiritual o *barakah*.

En resumen, y postura esencial guenoniana en este punto. Toda iniciación o realización digna de este nombre es de orden esencialmente interior, aunque pueda tener repercusiones de otro orden. Esto es así, porque el hombre lleva en sí la correspondencia de todo lo que existe, porque según el esoterismo islámico: «El hombre es el símbolo de la existencia Universal» (*El-insânu ramzul-wujûd*), de manera que si logra llegar hasta el centro de su propio ser, obtiene el conocimiento total; ya que: «El que conoce su Sí-mismo conoce a su Señor» -es el *hadîth: Manarafa nafsahu faqad arafa Rabbahu-*, conociéndolo todo en la unidad suprema del Principio.

## *B. 2. EL ENFOQUE HISTÓRICO DOCTRINAL*

Cuanto se ha expuesto pertenece a las consideraciones de *Aperçus sur l'initiation* acompañadas de rápidas comprobaciones paralelas que se encuentran en obras anteriores y posteriores. Las

observaciones que facilita, empero, Guénon, en *Formas tradicionales y ciclos cósmicos*, y que completan la parte IV del libro, son de naturaleza, si se quiere menos teórica y más metidas en el desplazamiento temporal de los fenómenos históricos.

Ya se ha aclarado que el primer capítulo perteneciente a este trío de capítulos, simplemente ratifica el contenido correspondiente a *Aperçus sur l'initiation*, que se ha tratado de desarrollar. El segundo, sin embargo, dedicado a Hermes, confirma puntos ya expuestos, aunque precisándolos o ampliándolos sobre base filológica o bien comparativa de acuerdo con la ciencia universal de los significados simbólicos. Hermes no sólo es representación de la sabiduría sacerdotal, sino que se presenta asimismo como *hermeneuètes*, el intérprete, mensajero o enviado de los dioses, cumpliendo una función intermediaria entre lo espiritual y lo corporal. Una función, además, que relacionada con la realización sutil, simboliza el caduceo (*kerykeion*), la insignia de los heraldos, mensajeros o legados de paz, propia de Mercurio o Hermes, función y figuración simbólica, que revela su carácter universal, tornándolo homologable en el mismo nivel, a las prácticas hindúes del *Hatha-Yoga*, al *Buda*, no al personaje histórico, Gautama Buda, sino en tanto la raíz *bodh* tiene que ver con la Sabiduría; idéntico al escandinavo Odin o Wotan y al *Votan* de las tradiciones de América Central, que posee los atributos de Hermes, ya que en su figuración de *Quetzalcohuatl*, el "pájaro-serpiente", ilustra los paralelos con las alas y las serpientes entrecruzadas del caduceo. Sólo una inconsciente y pertinaz ceguera, aunque común en nuestra época, para la lectura de los símbolos podría negar esto, en lo que se comprueba, además: «Una marca de la unidad profunda de todas las doctrinas tradicionales», por más que los capaces de leer los símbolos sean sólo una "ínfima minoría"<sup>27</sup>.

Además, resulta de sumo de interés señalar que en la tradición islámica Seyidna Idris se identifica al mismo tiempo con Hermes y Henoc. Se señalaría de este modo una continuidad tradicional que superaría al sacerdocio egipcio, puesto que Henoc es de época anterior y que los libros de Henoc se podrían integrar con los "libros herméticos". A Seyidna Idris le corresponde dirigir las ciencias propiamente intermediarias, como se ha visto que lo es la alquimia y también lo es la astrología, en tanto que Seyidna Aïssa (el Cristo), orienta las ciencias espirituales. Pero en cuanto a la presidencia de las esferas planetarias, se cambian, sin embargo, los papeles, porque Seyidna Aïssa preside la esfera de Mercurio, mientras que Seyidna Idris preside la del Sol. «Esto», puntualiza Guénon, «ofrece un problema muy complejo, que», reitera una vez más, «no podríamos tener la pretensión de tratarlo aquí por entero»<sup>28</sup>, aunque se insinúa que no se trata de una confusión, porque, en primer lugar, no es éste un caso aislado, ya que algo similar ocurre en la angelología hebrea con Miguel y Rafael que intercambian sus papeles. Miguel, en efecto, es en general el ángel del Sol, mientras que Rafael lo es de Mercurio, pero en oportunidades invierten estas propiedades, porque Rafael como el "sanador de Dios", según su etimología, es como el Cristo "curador universal" y Miguel como el *Metraton* solar, también se asimila esotéricamente al Cristo. En los "libros herméticos", por su parte, Asclepio (=Esculapio) es hijo de Hermes, pero el bastón, que es su atributo, tiene relaciones con el caduceo. Esto permite advertir que una misma ciencia, como la medicina, puede tener aspectos que se refieren a órdenes diferentes, uno espiritual o teúrgico, y otro "hermético" o "spagyrico", o sea, depurativo del cuerpo, lo que permite una salida hacia la cuestión previa.

Pero hay asimismo una estrecha relación entre Seyidna Idris (Henoc) y Seyidna Dhûl-Kifl (Elías), ambos elevados al cielo sin muerte corporal. La tradición islámica los emplaza en la

esfera solar. Según la tradición rosacruziana *Elías Artista*, que preside la "gran obra" hermética, igualmente reside en la "ciudadela solar". Todos estos elementos reunidos y vinculados con otras tradiciones vienen a ratificar la naturaleza cosmológica del hermetismo y su función restauradora del "estado primordial humano" en relación asimismo con la Rosa-Cruz y la "Jerusalén celeste" que ha de descender sobre la tierra al final del ciclo.

Se trata lo señalado de contenidos que tienen que ver con una orientación eminentemente cosmológica, pero que retomada desde otra perspectiva, la de "La tumba de Hermes" en relación con el llamado "misterio de la Gran Pirámide", le permite a Guénon plantear otras interesantes incógnitas en nexos con la tradición hermética y la manera como pueden ilustrarse sus ideas a través de las enseñanzas islámicas, aunque siempre con la advertencia de carácter hipotético subjetivo de que: «Bien comprendido, de ningún modo pensamos que estas cuestiones pertenezcan al género de las que sean susceptibles de ser resueltas en la actualidad»<sup>29</sup>.

Primeramente ¿Qué significado tiene la " gran pirámide? ¿Es un simple monumento funerario?, puede haberlo sido, responde Guénon, pero no originalmente. Como tumba de Hermes asignada a Seyidna Idris, el Henoc antediluviano que nunca murió, es la representación simbólica de la sabiduría sacerdotal y no porque haya conservado escrituras o inscripciones jeroglíficas en su interior, sino porque la misma estructura y medidas proporcionales de la obra piramidal orientan hacia esa enseñanza. Pero este monumento destinado a asegurar la conservación de los conocimientos tradicionales, recuerda otras informaciones. Las dos columnas (o estelas) del mismo Henoc o bien de su antecesor Set en las que estaban inscritas lo esencial de todas las ciencias, porque se dice que la segunda Pirámide es la tumba del Maestro de Seyidna Idris, o sea, Seyidna Shit, es decir, Agatodemon, el maestro de Hermes. Pero si hay

libros de Henoc y escrituras de Set, el tercero de los hijos de Adán como sabemos, ambos han sido precedidos por los numerosos libros de Adán, al que debe corresponder la tercera Pirámide, cerrándose, de este modo, el ternario de los grandes profetas anteriores al diluvio.

Pero es posible seguir beneficiándose con los conocimientos que se desprenden y pueden deducirse de las noticias árabes.

Hermes es llamado en árabe *El-muthalleth bil-hikam*, o sea, "triple por la sabiduría", epíteto que es equivalente a "Trimegistos". Una triplicidad de sabiduría que la enseñanza islámica desarrolla bajo la forma de tres Hermes distintos: "Hermes de los Hermes" (*Hermes El-Harâmesah*), considerado anterior al diluvio, es decir, Seyidna Idris. Y otros dos posteriores al diluvio: el "Hermes babilonio" (*El-Bâbelî*) y el "Hermes egipcio" (*El-Maçrî*). Se confirmaría de este modo que las tradiciones caldea y egipcia provienen de una misma fuente principal, antediluviana, aunque alejada de la tradición primordial, y que podría ser la atlántica.

Concluye coherentemente Guénon: «Cualesquieras sean los pensamientos que estas consideraciones sugieran, las que ciertamente están tan alejadas de los puntos de vista de los egiptólogos como de los modernos investigadores del 'secreto de la Pirámide', puede sostenerse que ésta representa verdaderamente la 'tumba de Hermes', porque los misterios de su sabiduría y de su ciencia se encuentran allí de tal manera ocultos que es realmente muy difícil de descubrirlos»<sup>30</sup>.

### *B.3. A MANERA DE BALANCE DE LA EXPOSICIÓN DE GUÉNON SOBRE HERMES Y EL HERMETISMO*

Una manera de reconocer intelectualmente los elementos positivos que Guénon aporta a los estudios sobre el hermetismo es posible adoptando en el principio el rumbo metodológico que al menos en este tema, ha asumido el estudioso iraní Seyyed Hossein Nasr en el capítulo IX de su obra *Vida y pensamiento en el Islam*, titulado "Hermes y los escritos herméticos en el mundo islámico", cuya traducción española se publicó en Barcelona en 1985, escapando de los límites de una ilusoria ortodoxia doctrinal guenoniana, que es estéril en cuanto al avance del conocimiento, que da la imagen de una tarea intelectual estereotipada y estéril y que perjudica al mismo pensador francés, confinándolo en el círculo de las figuras marginales de la cultura contemporánea. Pero no es precisamente R. Guénon el que invita a que se haga semejante uso repetitivo y parasitario de sus escritos, sino que, por el contrario, son sus contenidos el mejor estímulo para que los estudiosos de temas afines, traten de profundizar y superar los materiales de información y exégesis que él mismo entregó al ámbito del saber para estimular su comprensión y rescate. En este sentido la rica complejidad del planteamiento que ha expuesto sobre "los tres Hermes" sigue conservando vigencia como se ha podido comprobar más arriba al exponer las noticias que transmiten sobre el tema Ibn al-Nadím y las informaciones rastreadas sobre los sabianos de Harrân. Más todavía si el conjunto se coteja con las investigaciones más recientes de D. Pingree y Kevin van Bladel, se advierte con mayor precisión la importancia de las reflexiones guenonianas<sup>31</sup>.

En primer lugar, sin embargo, para llevar adelante esta tarea, es necesario desterrar cuando se tropieza con ellas, las imprecisiones e inexactitudes materiales que se le han escapado al mismo Guénon en sus escritos, bien sea porque no están de acuerdo con la investigación científica filológica e histórica que él mismo ha tratado de emplear o, simplemente, porque el

medio de inquietudes, llamémoslas espirituales, con el que trataba de contrastar sus aseveraciones o las informaciones que manejaba sobre el tema, eran limitadas y debilitaban sus esfuerzos de búsqueda.

Podemos dar algunos ejemplos en relación con Hermes y el contenido del hermetismo:

-No es correcto afirmar –como lo hace- que los nombres Hiram y Hermes conserven una cierta semejanza sobre la base de sus consonantes comunes HRM<sup>32</sup>, aunque tengan un origen lingüístico diferente, simplemente porque estas palabras carecen originalmente de tales consonantes comunes. En efecto, el personaje enviado por el rey de Tiro al pedido de Salomón para intervenir en la construcción del templo es, Χιραμ, padre, de idéntico nombre al de su hijo, el rey. Pero este onomástico se escribe con las consonantes *Khi, ro y my*, según la *Septuaginta*<sup>33</sup> o con *het, res y mem* según la Biblia hebrea, -por eso la Biblia de Jerusalén traduce Juram-Abí, o sea, "Juram padre"-, y Ἐρμης encierra las consonantes *ro, my y sigma*, correspondiendo la h muda en francés y castellano, al espíritu áspero que precede a la *épsilon*. Esta sencilla comprobación familiar para los lectores del griego o el hebreo en los textos originales, ha desorientado en su tentativa exegética tanto a Guénon como a los que sostienen ser sus epígonos por evidentes lagunas de formación.

-Es asimismo abusivo fusionar las figuras sacras del Hermes griego y el Thoth egipcio. Porque el Hermes griego según su misma etimología es: «Dios del montón de piedras», o sea, de las tumbas. Es así su protector y, por eso, conduce a los muertos al Hades, ampara a los viajeros y cuando se hace necesario, como se lee en la *Iliada* y la *Odisea*, es mensajero de los dioses guiando a Príamo hasta el campo griego ante Aquiles, ordenando a Calipso dejar irse a Ulises o llevando a este mismo la planta mágica *moly*, que lo protegerá de los encantos de Circe.

Intérprete y transporte, en este sentido, de la palabra divina en relación con los humanos, por eso Platón en el *Crátilo* lo vincula con *herméneus*, "intérprete", el que usando la palabra, el *lógos*, como instrumento propio, no sólo interpreta correctamente, sino que asimismo engaña con ella y es hábil comerciante. Como lo sostuviera hace medio siglo el P. Festugière, porque Thoth estaba vinculado al lenguaje y a la escritura y era escriba de los dioses y educador, se vio en la época helenística la posibilidad que no llevaba a confusiones de designarlo con el nombre griego de Hermes, igual que Imhotep, Dios de la salud y la medicina tomó el nombre de Asclepio, etcétera. Por eso en la lógica del lenguaje religioso no hay muchos motivos ni margen para combinaciones arbitrarias ni caprichosas.

A partir de mediados del siglo IV a. de n. e., al menos, poseemos una prueba empírica de que el caduceo era un emblema del Hermes griego. Efectivamente, en el Museo de Munich se conserva un voto en tierra cocida que incluye a Hermes, Afrodita y Eros. Este Hermes con barba, tiene en su mano derecha un caduceo. El *kerykeion* no se vincula originariamente al Dios Hermes, sino al término *kêryx-kerykós*, o sea, a "mensajero", al mensajero oficial en las guerras y en las relaciones diplomáticas y asimismo para convocar a las asambleas. De este modo en micénico ya se empleaba la función y la palabra correspondiente como *kâryx*. Desde luego que esta insignia nada tiene que ver con el Dios Thoth que posee otros atributos y emblemas, y cuyas manifestaciones preferidas son el ibis y el babuino.

-Tampoco es atinado insistir en el carácter eminentemente espiritual de la alquimia, separándolo de su etapa empírica. En este aspecto en relación con la tradición hermética tan correctos son, para decirlo en terminología occidental, el alquimista islámico de la segunda mitad del siglo VIII Geber, o sea, Jâbir ibn Hayyân ibn 'Abd Allâh, Abû Mûsâ al-Kûfî, al que varias

veces registra Ibn al-Nadîm en la enciclopedia *Al-Fihrist* de fines del siglo X, según se ha visto, como Razi, es decir, Abû Bakr al Râzî, el que, agrega al-Nadîm, como es necesario nuevamente subrayar en el presente contexto: «Fue llamado Muhammad ibn Zakarîyâ, el que sostuvo que el estudio de la filosofía carecía de validez, y que tampoco un hombre instruido podría llamarse filósofo, hasta que el arte de la alquimia hubiera sido hecho válido para él. Después podría ser independiente de todos los demás, de los que podría depender por su conocimiento o situación». Este modo, sin embargo, de poner de relieve la inseparabilidad entre los contenidos materiales e inmateriales en relación con la alquimia y la filosofía, es también la manera como trata el mismo tema Zósimo de Panópolis en sus *Apuntes auténticos sobre los aparatos y los hornos*, según se ha referido en el capítulo III, el famoso alquimista hermético gnóstico de cuyas enseñanzas dependen tanto los sabios islámicos citados como muchos otros.

Por otra parte, aunque Guénon no parece haber leído en su totalidad las noticias sobre los sabianos en general y los sabianos en particular de Harrán que facilitan sus mejores fuentes, es decir, el mencionado *Fihrist* de al-Nadîm, y el *Libro de las religiones y de las sectas*, el *Kitâb al-Milal wa-l-nihal* de Sharastânî, lo que dice sobre los tres Hermes en sus dos niveles, el trascendente y el cosmológico, y la tumba de Hermes, lo reiteramos, son datos preciosos de orientación, que asimismo ha tenido en cuenta Hossein Nasr, siguiendo a M. Plessner, para confirmar que estos sabianos seguidores de Agatodemon-Hermes -= Shit-Ahnûh-, que combinan las enseñanzas herméticas y neoplatónicas tardías con doctrinas gnósticas en general y algunos rasgos astrológicos caldaicos, han construido una nueva combinación hermético-gnóstica, culturalmente diversa, pero similar en su fondo a las imágenes del hermetismo que se

comprueban en el filósofo teúrgo Jámblico de Calcis y en el alquimista egipcio Zósimo al que se hizo referencia.

Más todavía, el enunciado que R. Guénon trasmite como un *hadith*: "El que conoce a su Sí-Mismo conoce a su Señor", se asemeja mucho a la forma islamizada de un principio hermético gnóstico que el *Poimandres*, el primer tratado del *Corpus Hermeticum* ha tomado de una interpretación gnostizante de Platón, Alcibiades 133C. Dice el pasaje hermético aludido: «¿Por qué, el que se ha conocido a sí mismo, vuelve hacia sí mismo, como lo sostiene la divina sentencia?...-Porque el Padre del universo del que proviene el hombre está constituido de luz y de vida». Agrega, en consecuencia, otro tratado hermético también incluido entre los fuertemente influidos por el gnosticismo: «Por lo tanto, el que ha alcanzado por la misericordia la regeneración según Dios, abandonando la sensibilidad se conoce a sí mismo constituido a partir de éstos y se regocija» -*Corpus Hermeticum XIII*-. Y afirma, para no abundar con otros datos, el *Testimonio de la Verdad* 44,30-45,10, uno de los manuscritos gnósticos de la biblioteca de Nag Hammadi traducido del copto por el autor de estas explicaciones<sup>34</sup>: «Este, por lo tanto, es el testimonio verdadero: cuando el hombre se conoce a sí mismo y al Dios que está sobre la Verdad, entonces se salvará y será coronado con la corona inmarcesible».

Se sugiere, por lo tanto, con estas observaciones en homenaje a R. Guénon, que los estudiosos en ciencias religiosas deben leer y sopesar inagotablemente su obra. Si se quiere, se lo debe leer incansablemente, como la *Biblia*. Pero como los libros de Guénon no son libros sagrados, sino sobre lo sagrado y sus vicisitudes en el tiempo, y como, por lo tanto, no existe un magisterio que vele por su interpretación tradicional corporativa, no queda otra salida que leerlos

con honestidad intelectual y acribia científica y con deseos de enriquecerse espiritualmente, si es posible<sup>35</sup>.

## NOTAS

<sup>1</sup> Ibn al-Nadim, *Al-Fihrist*, cap. X, B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadim*, II, 844.

<sup>2</sup> X, Dodge, II, 853.

<sup>3</sup> La más reciente publicación de las Actas del Congreso Internacional de Estudios sobre *La tradición hermética del mundo de la antigüedad tardía al humanismo*, celebrado en Nápoles a fines del 2001 (Brepols, Tornhout, 2003), citado en varias oportunidades, ha aportado notables trabajos para el avance en este campo, en págs. 263 y ss. Sobre el tema de las investigaciones de fuentes aquí tratadas, cf. P. Lucentini-V. Perrone Compagni, «I manoscritti dei testi ermetici latini», *ibidem*, 715-745.

<sup>4</sup> Los *Sabi'ûn* (nominativo plural) o *Sâbi'in* (acusativo plural) mencionados en el *Corán* 2,62, 5,69 y 22,17, nombre escrito con *sâd* y no con *sîn* y que por eso es desorientador denominarlos "sabeos" como descendientes de la reina de Saba que se escribe con la última letra.

<sup>5</sup> Int. \*49.

<sup>6</sup> Interpretación de Tabarî de la raíz *saba'a* en relación con *Corán* 2, 62.

<sup>7</sup> I \*49; II \*664, \*681.

<sup>8</sup> II \*673-\*674.

<sup>9</sup> II \*728, \*730.

<sup>10</sup> *al-Fihrist* IX, 1.

<sup>11</sup> Jorge Syncelo, *Ecloga Chronographica* 72 y 73.14, corresponden al Test. 1b y Fr. 1, G. P. Verbrugghe & J.M. Wickersham, *Berosos and Manetho. Introduced and Translated*, 1996, 174-175.

<sup>12</sup> *De mysteriis* VIII,1.

<sup>13</sup> Ver entre los escritos de la biblioteca de Nag Hammadi *Paráfrasis de Sem* (NHC VII,1), *Segundo tratado del gran Set* (NHC VII,2), *Tres estelas de Set* (NHC VII,5).

<sup>14</sup> Prefacio al *Libro de la sabiduría oriental*, ver F. García Bazán (2000), 114, n. 5.

<sup>15</sup> Qotboddîn Shîrâzî, *Comentario al Libro de la Sabiduría Oriental*, Prólogo, 31-34, H. Corbin, 242-246.

<sup>16</sup> Cfr. *Aperçus sur l'initiation* 261-262.

<sup>17</sup> Ver pág. 108.

<sup>18</sup> *Aperçus...* 260.

<sup>19</sup> Cfr. *Introduction Générale à l'Étude des doctrines hindoues*, París, 1964, 155.

<sup>20</sup> Ver trad. esp. p. 23, n.1.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 260.

<sup>22</sup> Ver p. 108, n. 3.

<sup>23</sup> *Aperçus...*, 135 y notas.

<sup>24</sup> Ver pgs. 54-57.

<sup>25</sup> *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, París, 1978, II, 74, n. 3.

<sup>26</sup> Cfr. p. 263.

<sup>27</sup> Ver pág. 133.

<sup>28</sup> Pg.. 134.

<sup>29</sup> Pg. 145.

<sup>30</sup> Ver p. 147.

<sup>31</sup> Estos investigadores que han dedicado estudios específicos sobre la cuestión además de haber rastreado las fuentes del Hermes egipcio antediluviano y fundador de las ciencias, y el Hermes

segundo, posterior al diluvio y Babilonio en el *Kitâb al-ulûf* o *Libro de los miles* de Abû Ma'shar de Balkh, famoso astrólogo medieval (muerto en 886), datos repetidos y ampliados por el médico e historiador de las ciencias andalusí Ibn Juljul de Córdoba (muerto después del 997), dejan ver que las noticias les han llegado de la historiografía griega occidental vía Jorge Syncelo por las referencias que éste hace al *Libro de Sothis* según se ha visto más arriba, informaciones que él ha tomado de los monjes dedicados a la cronografía, Panodoro y Aniano, los que asimismo identificaban a Hermes con el Patriarca Henoc, un particular que asimismo figura en torno al 730 en el Islam en el recopilador de tradiciones Wah ibn Munabbih, haciendo posible la igualdad anterior al diluvio de Henoc-Hermes-Idrish. La fuente del origen del tercer Hermes viene descubierta, en cambio, desde un autor diferente: Ibn Nubâta, poeta de El Cairo (1287-1366), quien hizo su carrera en la corte de Siria y que en su *Kitâb sarh al-'ayûn fî sharh risâlat Ibn Zaydûn –Errancia de los ojos: Comentario sobre la Epístola de Ibn Zaydûn-* describe los perfiles de una serie de figuras históricas, entre ellas Hermes, atribuyendo su presencia en las informaciones de Ibn Juljul al filósofo Al-Kindî maestro en astrología de Abû Ma'shar. Sabemos también que Al-Kindî adquirió informaciones sobre Hermes entre los sabianos de Harrân. De esta manera se confirma que la triple biografía de Hermes en la tradición árabe según la investigación de testimonios combina dos fuentes principales: la que por medio de Syncelo proviene del *Libro de Sothis* y la sabiana proveniente del hermetismo egipcio a través de Al-kindî, habiendo en cambio, influido en la caracterización del Hermes babilonio la tradición zoroastriana que revalorizó la cultura irania frente a la invasión de Alejandro Magno. El autor de la síntesis habría sido Abû Ma'shar justificándose acaso en el número tres incluido en el epíteto de Hermes *al-muthallath bi l-hikma*, una traducción que igualmente es reconocida por Guénon.

Es evidente que los esfuerzos intelectuales del tradicionalista francés no sufren eclipse ante estos otros de mayor actualidad. Cfr. K. Van Bladel, «Sources of the Legend of Hermes in Arabic», en Lucentini, Parri, Perrone (eds.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, 2003, 285-293 y M. Pappacena, «La figura di Ermete Trismegisto nella tradizione araba», *ibídem*, 263-283.

<sup>32</sup> *Formas tradicionales*, p. 129, n. 1.

<sup>33</sup> *Crónicas* II, 2, 10 ss., A. Rahlfs, I, 813 ss.

<sup>34</sup> A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III*, Madrid, 2000.

<sup>35</sup> Por requerimientos del material redactado se han seguido las grafías de transliteración de vocablos usadas por R. Guénon. Para mayores referencias sobre R. Guénon véase F. García Bazán y otros, *René Guénon o la tradición viviente*, Hastinapura, Buenos Aires, 1985 y *René Guénon y el ocaso de la metafísica*, Obelisco, Barcelona, 1990.

## CAPÍTULO VII

### EL HERMETISMO EN LENGUA ARMENIA

Sobre el tema del título puede decirse que se carecen de fuentes indirectas que permitan reconstruir el contexto en el que emergieron las traducciones de escritos herméticos. Se sabe, en cambio, que la lengua armenia escrita ha sido un importante vehículo de la cultura religiosa existente en griego y siríaco desde principios del siglo V, un siglo después de la conversión oficial de Armenia al cristianismo, y del logro de un instrumento fonético completo de expresión por iniciativa de dos maestros ilustres, San Sahak y San Mesrop Mastoc. La actividad de los traductores desde estos tiempos será muy intensa. La Biblia es vertida al armenio, pero asimismo los libros de grandes autores eclesiásticos como Juan Crisóstomo, Evagrio Pónico, Basilio de Cesarea, Gregorio de Nyssa, Ireneo de Lión, Nemesio de Émesa y Eusebio de Cesarea. Pero al mismo tiempo se vierte el material legendario que habla de la temprana difusión del cristianismo en Armenia. Los hechos apócrifos de los "Doce apóstoles" y, entre ellos, los de San Bartolomé, de Tomás, de Mateo, de Santiago y de Simón, lo mismo que las leyendas judías sobre la "Vida de Adán y Eva". Pero en esta tarea de afirmación de la identidad cultural por medio del cultivo de la traducción, el estudio y el comentario de los textos instaurada dentro de la Iglesia Armenia por la corriente *vardepatal*, es decir, de los "maestros" o "doctores", interesan no sólo obras de carácter religioso y teológico, sino igualmente el trasvasamiento de escritos de gramática, de historia y de filosofía: escritos del gramático Dionisio Tracio, la *Vida de Alejandro* atribuida a Calístenes, y textos de Platón, Aristóteles, Filón de Alejandría, Porfirio y Proclo, figuran dentro de esta preocupación. Se reconoce, además, en el aspecto lingüístico la enorme importancia que

dentro del campo de la filología revisten estas versiones al armenio debido al método de traducción literalista cuando se trata de dirimir dudas acerca de la mejor lección entre manuscritos bizantinos dispares. Los tesoros bibliográficos conservados en la Biblioteca Nacional de Armenia en Ereván y en la Biblioteca de los Padres Mequitaristas de San Lázaro en Venecia poseen al respecto un valor incalculable.

Pero a veces se dan fenómenos incluso más interesantes y se podría decir que hasta rayanos en lo espectacular, es lo que ha acontecido en el marco de la Historia de las Religiones al haberse recuperado en idioma armenio el único documento firme que se conserva para hacer posible la reconstrucción de la integridad de un sector del pensamiento espiritual antiguo. Esto es precisamente lo que ha sucedido con el escrito hermético que tiene el título de *Definiciones de Hermes Trimegisto a Asclepio* (*Hermeay Erameci ar Asklepios sahmank*), lo que originalmente debió decir en griego: *Hermou Trismegistou pros Asklepion Hoi*. Se trata de una traducción que dentro de la misma corriente educativa y cultural llevada a cabo por la Iglesia de Armenia se realizó en el siglo VI y cuyo original encerraba un contenido mucho más antiguo por las razones que enseguida se desarrollarán.

El escrito ha debido revestir importancia para los lectores interesados en su contenido, puesto que se conservan diez manuscritos del original en lengua armenia. Seis de ellos registrados en la Biblioteca Nacional de Ereván, dos en Venecia y dos en Viena. Los de superior calidad por el estado de conservación son los de la Biblioteca Nacional de Armenia. Fue trabajando sobre ellos como el erudito ruso E. Manandyan proporcionó en 1928 a la ciencia la primera edición crítica del documento y su traducción en ruso. En 1976 M.G. de Durand, publicó en la *Revue de l'Histoire des Religions* la versión francesa de dicha edición y casi

simultáneamente lo hizo también J.-P. Mahé. A este mismo especialista se debe posteriormente, en 1982, una nueva edición crítica bilingüe del escrito y a J. Paramelle el descubrimiento en 1988 de varios fragmentos del original griego en el *Codex Clarkianus* 11 de la Biblioteca Bodleiana de Oxford. Posteriormente han aparecido otras versiones<sup>1</sup>.

Pero lo más importante de cuanto se está describiendo para la historia y el entendimiento del hermetismo es que las *Definiciones de Hermes Trimegistos dirigidas a Asclepio*, constituyen en cuanto a su contenido, una síntesis bien lograda de la doctrina y los fines de la enseñanza hermética y, respecto de su forma, que ese contenido ha cristalizado en una serie de aforismos. O sea que el mensaje que se trasmite se ofrece a través de unos enunciados descriptivos breves, que bajo el modelo común de la diatriba o sermón popular, busca impresionar la mente del oyente y movilizar su entendimiento para instruirle, porque esta transformación espiritual de la persona es el objeto que persigue este estilo educativo. Una metodología, además, que es la habitual en el género de algunos escritos sapienciales bíblicos, como es el caso del libro de los *Proverbios*, y que tanto deben a la influencia de escritos egipcios paralelos, pero que son más antiguos<sup>2</sup>. De esta manera parece ser que la forma más antigua de exposición hermética, la que asimismo se conserva en los Extractos de Estobeo XI, denuncia fácilmente sus raíces literarias y pedagógicas en el marco de la tradición sapiencial egipcia, en la que libros como la *Sabiduría de Amenemope* o, el escrito todavía más antiguo, la *Enseñanza para Merikara* ofrecen antecedentes coincidentes. La lectura de algunos ejemplos de estos enunciados ilustrarán lo dicho, ya que estos extractos de las *Definiciones de Hermes Trimegisto a Asclepio* en armenio, pero de cuyo original griego subsisten algunos fragmentos, permiten que se pueda comprobar que constituyen un genuino resumen de la doctrina hermética:

«I.1. Dios: mundo inteligible; mundo: Dios sensible; hombre: mundo destructible. Dios: mundo inmóvil; cielo: mundo móvil; hombre: mundo razonable. Luego (hay) tres mundos. El mundo inmóvil es Dios, mientras que el mundo razonable, es el hombre: puesto que dos unidades (no son sino) una, Dios y el hombre a (su) imagen.

4. De esta manera el hombre es un microcosmos a causa del alma y el soplo, y un mundo perfecto cuya magnitud no supera al Dios sensible: el mundo. El mundo es inteligible y Dios es intelecto. Es el verdaderamente increado, el inteligible; por esencia, el increado y el indecible, el bien inteligible. En síntesis, Dios es el mundo inteligible, la Mónada inmóvil, el mundo invisible, el bien inteligible, invisible e indecible.

II.1 El intelecto es el bien invisible, el alma es el movimiento necesario adaptado a todo cuerpo. El cuerpo está hecho de cuatro cualidades, una estructura única y bien proporcionada de lo cálido, lo frío, lo seco y lo húmedo. De lo cálido: de fuego; de lo frío: de aire; de lo seco: de tierra; de lo húmedo: de agua. El soplo es el cuerpo del alma o la columna del alma.

2. El cielo es un cuerpo eterno, un cuerpo inmutable, inalterable y mixto de alma e intelecto. El aire es la separación del cielo y de la tierra o la conjunción del cielo con la tierra.

6. La luz es una visión buena y clara, manifestación de todas las cosas visibles. La esencia del fuego es quemar. Sin embargo, una cosa es el fuego y otra diferente la luz. Porque lo que el fuego ha alcanzado, se destruye; pero lo alcanzado por la luz se manifiesta como es por sí mismo. Todo movimiento del alma es percibido por el intelecto. Siendo cierto tipo de actividad, lo ejecuta el soplo.

III.1. Nada hay en donde no habite Dios, porque en donde está el cielo, también está Dios y en donde está el mundo, también el cielo. [Creo que Dios está en cielo y que el cielo está en el mundo (glosa)].

4. Dios es el bien anterior a todos los inteligibles. Dios es el padre de los inteligibles. El cielo es el hacedor del cuerpo. La magnitud de la luz del sol es la tierra y el mar; la magnitud del cielo es el mundo; la magnitud del mundo es Dios.

IV.1 Los vivientes celestiales están constituidos de fuego y aire, mientras que los terrestres, de los cuatro elementos. El hombre es un viviente razonable, porque posee intelecto. Pero todos los demás vivientes que están dotados de la voz poseen soplo y alma, porque todo lo que decrece y crece es un viviente.

2. Y entre los vivientes, hay los que son inmortales y animados, los que poseen intelecto, alma y soplo, los que sólo poseen soplo, los que poseen alma y soplo y otros que sólo tienen vida. Porque la vida se puede constituir sin soplo, ni intelecto, ni alma ni inmortalidad, pero todos los demás no pueden existir sin vida.

V.1 El discurso es el servidor del intelecto. Porque lo que quiere el intelecto, el discurso, a su vez, lo interpreta. El intelecto ve todas las cosas, en tanto que los ojos, todo lo corporal. Y, sin embargo, no es el intelecto el que se hace observador por los ojos, sino los ojos, por el intelecto.

2. Para el intelecto nada es incomprendible, para el lenguaje nada es inefable; observando silencio, comprendes; hablando, hablas. Puesto que el intelecto concibe el discurso en silencio, sólo el discurso salido del silencio y del intelecto es salvación. El discurso salido del discurso,

(en cambio), es sólo perdición; porque el hombre es mortal por su cuerpo, pero por el discurso es inmortal.

3. El que no comprende el discurso carece de intelecto, el que habla sin intelecto no dice nada; porque no entiende nada, carece de intelecto y habla, porque su discurso es un tumulto y el tumulto no tiene intelecto ni discurso. El discurso dotado de intelecto es un don de Dios, el discurso carente de intelecto es una invención humana. Nadie ve el cielo y su interior, sino sólo el hombre. Sólo el hombre posee intelecto y discurso.

VI.1. Como los dioses son posesión de Dios, también el hombre. La posesión del hombre es el mundo. Si nadie existiera para verle, ni en verdad sería, ni lo que es visto. Sólo el hombre comprende los inteligibles y ve lo visible, porque no le son ajenos. Sólo el hombre posee simultáneamente las dos naturalezas, la mortal y la inmortal. El hombre posee las tres esencias: la inteligible, la animada y la material.

2. Lo mismo que has salido de la matriz, igual saldrás de este cuerpo. Lo mismo que no entrarás más en la matriz, igual no entrarás más en el cuerpo material. Lo mismo que mientras que estabas en la matriz no conocías lo que hay en el mundo, igual cuando salgas del cuerpo no conocerás las cosas exteriores respecto del cuerpo. Lo mismo que salido de la matriz no recuerdas nada de la matriz, igualmente salido del cuerpo, *serás de mayor excelencia* (con el original griego).

VII.1. ¿Qué, pues, es el hombre? ¿Qué es, por lo tanto, si no es ni cuerpo ni alma? - Cierto, querido Asclepio, el que no es alma, tampoco es intelecto ni cuerpo. Porque una cosa es lo que llega a ser cuerpo humano, y otra lo que se agrega al hombre. Por lo tanto, Asclepio, ¿Qué

es conveniente que sea llamado verdaderamente hombre y qué es el hombre? La forma inmortal de todo hombre.

3. De lo [oscuro] hacia la luz sale el cuerpo de la matriz, pero el alma entra en el cuerpo desde la luz a las tinieblas. La vista del cuerpo son los ojos; pero la del alma es el intelecto. Igual que el cuerpo que carece de ojos no ve, igual el alma que carece de intelecto es ciega. Cualquier deseo que domina al infante en la matriz, la embarazada parejamente lo desea; del mismo modo lo que desee el (intelecto), lo mismo lo deseará el hombre.

4. El alma entra en el cuerpo por necesidad, pero el intelecto entra en el alma por un juicio. Mientras está fuera del cuerpo, el alma no tiene cantidad ni cualidad, pero cuando está en el cuerpo recibe, por accidente, calidad y cantidad, igual que el bien y el mal, porque es la materia la que produce estas cosas.

5. Dios está en sí mismo, el mundo está en Dios, el hombre, en el mundo. La deficiencia de este (hombre) es la ignorancia, (su) plenitud, el conocimiento de Dios.

VIII.4 "El cuerpo crece y alcanza la perfección a causa de la naturaleza, en tanto que al alma, es el intelecto (el que) la plenifica. Todo hombre tiene un cuerpo y un alma, pero no toda alma un intelecto. Hay dos intelectos, por lo tanto: uno es divino y el otro es del alma. Sin embargo, hay algunos hombres que también carecen del (intelecto) del alma. El que comprende al cuerpo igualmente comprende al alma; el que comprende al alma también al intelecto, puesto que lo admirable es objeto natural de la contemplación, cada uno de ellos se ve por medio del otro.

6. Tú tienes el poder de liberarte, porque te ha sido dado todo. Nadie te tiene celos. Todo ha llegado a ser para ti, para que comprendas al artesano por medio de un solo ser, el universo.

Porque tienes el poder de querer y de no comprender, de que te falte la fe y de engañarte y de comprender lo contrario de lo que es. El hombre tiene tanto poder como los mismos dioses. Sólo el hombre es un viviente libre y sólo él tiene el poder del bien y del mal.

IX.1. Todo hombre tiene una noción de Dios, porque, si es hombre, igualmente conoce a Dios. Todo hombre, por el hecho mismo de que tiene una noción de Dios, es hombre, porque no es dado a todo hombre tener tal noción. El hombre, los dioses y todas las cosas provienen de Dios y a causa del hombre. Dios es todas las cosas y no hay nada fuera de Dios, incluso una que fuera inexistente, porque respecto de Dios no existe tal cosa, ni siquiera una cosa <que no fuese él mismo>. El hombre proviene de otro hombre, los dioses existen a causa de Dios. El hombre existe gracias a Dios; todo a causa del hombre. Dios gobierna sobre el hombre; el hombre sobre el universo.

2. Los objetos externos son comprendidos por los órganos externos. El ojo ve los objetos exteriores, pero el intelecto ve los del interior. En donde está el intelecto, allí también está la luz y en donde está la luz, allí también está el intelecto; puesto que el intelecto es luz y la luz es intelecto, el que posee el intelecto está iluminado.

X.1. ¿Qué es el bien? Lo que no tiene comparación. Si el bien es invisible, el mal es evidente ¿Qué es una mujer? Un flujo receptivo ¿Qué es un varón? Un flujo seminal»<sup>3</sup>.

Este testimonio del hermetismo en lengua armenia es sumamente valioso para la historia del pensamiento religioso dentro de la encrucijada de corrientes espirituales de los primeros siglos cristianos, porque su contenido remonta probablemente a los orígenes mismos de la difusión de los escritos de Hermes Trimegistos, o sea, a los comienzos del siglo I o incluso antes y se conjuga de modo unitario con los escritos registrados por Juan Estobeo.

Se debe hacer hincapié, pues, en que la importancia de este documento radica en varios motivos:

1º Confirma la forma antigua de género sapiencial que adoptó el pensamiento religioso egipcio cuando saliendo de los templos se adaptó durante le época helenística grecorromana a la cultura común que invadió el Egipto, tomando conceptos y formas de exposición de un medio cultural que consideraba, no obstante, religiosamente opresivo.

2º Permite ratificar en acuerdo con otras pruebas, que la selección tardía de textos de origen bizantino que constituye el núcleo primitivo del *Corpus Hermeticum*, si bien es una antología reciente y de composición artificial, su diverso material puede ser clasificado y ordenado en escritos herméticos propiamente dichos y escritos herméticos de influencia gnóstica como el *Poimandres*, la *Crátera*, *Sobre la regeneración*, etcétera<sup>4</sup>.

3º Sería asimismo posible clasificar estos escritos herméticos en géneros literarios de acuerdo a las características expositivas: textos identificables por constituir un conjunto de aforismos, un cuerpo encadenado mediante conjunciones, atado por deducciones, encadenado con interpretaciones míticas o enlazado con deducciones doctrinales.

4º Finalmente, confrontando la versión del texto armenio independiente con otros textos que le son doctrinalmente afines- el material extractado por Estobeo-, no sólo es posible reconstruir lo que puede haber sido el hermetismo en sí mismo, sino que al mismo tiempo cotejando este conjunto con los escritos hermético-gnósticos del Códice VI de la biblioteca de Nag Hammadi, es posible confirmar que estos escritos últimamente nombrados representan una forma de interpretar gnósticamente la doctrina y práctica herméticas, que se impuso indiscriminadamente entre seguidores del hermetismo y filósofos y alquimistas adeptos de éste,

hasta transformarse en una corriente de ideas difícilmente discernible en los testimonios del hermetismo que se han conservado desde el siglo VI en adelante. Lo que se termina de afirmar se hará transparente una vez que se exponga el capítulo correspondiente sobre la cuestión ineludible de los textos hermético-gnósticos de Nag Hammadi.

## NOTAS

<sup>1</sup> Ver J.-P. Mahé, *The Way of Hermes* [1999], 99-124.

<sup>2</sup> Ver ya sobre el género sapiencial E. Norden, *Agnostos Theós. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, B.G. Teubner, Stuttgart, 1974 –reimp.- 277-308 y para nuestro tema particular A. Roccati, *Sapienza egizia*, Brescia, 1994.

<sup>3</sup> *Definiciones de Hermes Trimegisto a Asclepio*, ed., trad. y com. de J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte II*, Quebec, 1982, 358-405; versión inglesa corregida en *The Way of Hermes*, Londres, 1999, 109-117.

<sup>4</sup> Ver F. García Bazán, *La gnosis eterna. Antología de Textos Gnósticos II*, Ed. Trotta, Madrid (en prensa).

## CAPITULO VIII

### LOS ESCRITOS HERMÉTICO-GNÓSTICOS DE NAG HAMMADI.

#### UNA INTERPERACIÓN DIFERENTE DEL HERMETISMO

##### *A. LOS ESCRITOS HERMÉTICO-GNÓSTICOS DE NAG HAMMADI*

Dentro de los trece códices que componen el conjunto de la biblioteca de Nag Hammadi encontrada en el Alto Egipto a fines de 1945, el Códice VI encuadernado durante la segunda mitad del siglo IV, ofrece la novedad de incluir tres obras del género hermético dentro de las ocho que forman el volumen. Ellas, además, cierran el códice en el siguiente orden: *Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada*, *Oración de acción de gracias* y *Discurso perfecto* o *Asclepio*.

##### *A.1. DISCURSO SOBRE LA OGDÓADA Y LA ENÉADA*

En primer lugar, desde el punto de vista cronológico, nos encontramos con los manuscritos materialmente más antiguos dentro de los *Hermetica* que hasta ahora se han manejado. Debe agregarse, además, que la terna de escritos aludida manifiesta autonomía propia frente a los que los anteceden en el códice, completando su sentido, y que la posición sucesiva que mantienen obedece al contenido hermético gnóstico individual de cada uno de los escritos.

Efectivamente, el orden de los tres escritos en el códice se encuentra organizado por una escala de interés ascendente. La primera obra representa el tipo de interpretación que los gnósticos podían hacer de la tradición hermética; la segunda, opera de prueba ratificatoria emanada del mismo hermetismo; la tercera, ofrece una confirmación del vínculo íntimo de los dos anteriores escritos mediante un texto hermético más extenso. La tríada de escritos constituye

en su conjunto un compendio de hermetismo gnóstico y, aunque la selección de los escritos la haya realizado el copista dentro de un material más vasto, su criterio ha tenido que ser fiel a la visión hermético gnóstica comunitariamente reconocida, que le permitían los manuscritos caídos bajo su elección.

Como se sostuvo oportunamente y hoy confirman estudiosos como el italiano A. Camplani y una vez más P. Kinsley y J. P. Mahé<sup>1</sup>, el *Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada* encierra la descripción de una experiencia gnóstica de iniciación diseñada bajo la forma de la tradición religiosa hermética. En ella la relación Hermes-Tat, Hermes-Asclepio, y paraleleas, se ha generalizado bajo la de maestro-discípulo, la hebdómada se ha identificado con el estadio primero de la iniciación, equivalente al aprendizaje y reflexión sobre las enseñanzas preliminares que purifican al espíritu de la envoltura psíquica, ya despojada de la influencia de lo corporal-carnal por el cumplimiento de las normas éticas y religiosas; la ogdóada se ha cambiado en el grado propiamente dicho de la regeneración noética o del autoconocimiento propio del gnóstico o pneumático, y la enéada, por naturaleza indiscriminada o secreta, a la que el Nous manifiesta, el momento más elevado de la iniciación -el inefable de la unión sin intermediarios, el del reposo, en el que el iniciado como miembro de la comunidad o todo noético se confunde con sus hermanos o vástagos eternos-, se verifica como un himno o manifestación de gloria silenciosa a la Divinidad suprema, cumpliendo plenamente la voluntad paterna, que nada dice, pero todo lo entiende por entrega, como logos interior, intencional o preenunciativo. La experiencia de Dios como Padre/maestro se hace realidad en el Hijo/discípulo. El "Dios de la Enéada y de la Ogdóada" se mantiene, por consiguiente, gnósticamente necesitado de la purificación preparatoria o psíquica y en el plano de lo trascendente, bajo la triple instancia ascendente del

Hijo -=Ogdóada/Nous)- el Padre -=Padre/Madre, seno paterno, intención o deseo preentiligible- y el Dios supremo, que permanece oculto, incircunscripto e incontaminado, allende su primera prefiguración, el silencio de la experiencia andrógina. El gnóstico dirigido por la Palabra de Hermes, una vez que es intelectualmente liberado, puede cumplir el ascenso de las tres dimensiones o instancias de la trascendencia o divinidad, internándose en la experiencia del Padre, que incluye la filiedad, y es el fin de la búsqueda y el reposo eterno.

El *Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada* describe la experiencia señalada en forma metódica y progresiva, en el marco de un diálogo que encierra esclarecimientos de índole metafísica y con breves interrupciones narrativas que perfilan el entorno cultural egipcio y el medio comunitario hermético de espiritualidad profunda, que es el destinatario buscado por el escrito.

El diálogo, la experiencia que lo remata y las condiciones que permitirán conservar su contenido, abarcan cinco partes.

1º Desde las líneas 52.1 a 55.22 el diálogo comprende el primer peldaño, o sea, el nivel preparatorio de la iniciación. El discípulo ha comprendido en su mente, es decir, anímicamente - intelectual y racionalmente-, según la capacidad de inteligir y las facultades lógicas, las verdades suprarracionales que corresponden a la realidad del Intelecto y el Preintelecto. Se trata de un conocimiento discursivo y reflejo, de un conocimiento que de acuerdo con la transmisión regular, ininterrumpida y recibida apropiadamente, enseña el maestro, que se ve representado en la psique de quien aspirando a la iniciación se esfuerza hacia ella y que merced a la guía magisterial adquiere una suficiente información de verdades que le son todavía exteriores y una conciencia doctrinal de ellas completa, pero mediata. Se trata de un paso necesario, para que el estado de la

conciencia del discípulo que ahora es virtual, se pueda convertir en efectivo.Éste es el tesoro del saber preliminar comprendido en los libros de los "Estudios Generales" y los "Estudios detallados" dentro de la tradición hermética como se ratifica más adelante (ver 62.33-63.8).

2º 55.23 a 57.25 abraza la oración que le es posible enunciar al iniciado una vez que ha ingresado en la Ogdóada o Intelecto.El estado virtual que implica tanto el alejarse del mundo al observarse la voluntad divina por el cumplimiento del camino moral y de la piedad religiosamente establecida junto con el entendimiento racional de la sabiduría hermética, se transforma en un conocimiento intelectivamente real. Se trata del seguimiento de un método retrospectivo, de profundización o interiorización, que conduce desde lo exterior a su móvil interior, de lo superficialmente formado a lo profundamente formante. En este momento, anulada y superada la deficiencia que separa, el iniciado percibe la imagen en la plenitud del paradigma, es, por eso, la instancia de la actividad intelectual, de la operación en la que conocedor y conocido se identifican, aunque la forma creativa siendo revelada, se manifiesta como una exteriorización múltiple, por más que total y completa de la simplicidad del Dios supremo a través del deseo omnipotente del Padre que lo puede todo. Por ese motivo si bien el himno que entona el iniciado es inarticulado e inaudible para el pensamiento discursivo del alma, representa una totalidad global, cognoscitivamente articulada, con comienzo y fin circular y coincidente: *Zothazathoz* (vida-muerte-vida-muerte), como irrumpe el himno noético.

3º La siguiente sección del escrito (57.26-58.22), se ocupa por presentar la experiencia del reencuentro del maestro o Padre consigo mismo. Llevado por la exigencia de expresar, interpretar o ser mediador del mensaje, Hermes "Tres veces máximo", el Padre, está volcado hacia el vástago o generación. Pero el Hijo al tornar sobre sí mismo al mismo tiempo se ha unido

a la naturaleza del Padre, ya que es el efecto de su deseo. Por ese motivo, Padre e Hijo, maestro y discípulo, alcanzada la iniciación, se abrazan o besan, puesto que el Espíritu esparcido o debilitado recupera ahora su estadio de concentración y así el hálito paterno se une con el filial y viceversa. El Padre, entonces, ampliada o liberada su potencia, fortalecida la intensidad cognoscitiva, se percibe no como totalidad múltiple o generación filial, sino como intención de conocer, como Intelecto del Intelecto, indeciso entre desaparecer en la unidad simple de la Divinidad suprema o mantenerse con ella por el deseo, separándose, entonces, porque tal es la ambivalencia propia de la naturaleza del Padre que puede engendrar hijos. Se trata, con vocabulario conocido, del "principio" y "fuente" de la vida inteligible de que goza la generación filial. La intuición del origen de la existencia divina separada y subsistente en el que coinciden los opuestos y al que se refieren los gnósticos y diversas corrientes espiritualistas de la época se encuentran aquí bien representadas, sin necesidad de explicación mayor. De este modo el Inengendrado supera al Autoengendrado como experiencia de la propia actividad, la que se percata como conocimiento aperceptivo carente de palabras y formas.

4º Llegado a este punto intrínseco a la naturaleza paternal, el iniciado ha alcanzado lo que perseguía, la figura del maestro se desvanece y el interés del documento se centra en descubrir la calidad silenciosa del auténtico himno que cantan los hijos y la justificación que funda al canto sin palabras (58.22-59.14). El Padre, el Pensamiento o Intelecto considerado en sí mismo, como facultad originaria renacida, iniciada o reconquistada en su comienzo, generadora de sus contenidos y que hace posible el conocimiento, antecede por prioridad a sus términos, representaciones o despliegue interpretativo. En el Padre, como indeclinable iniciador, no hay palabras, aunque sí actitud de contento satisfecho. El preconocimiento (*prónoia*) paterno es, en

realidad, el que sostiene eternamente a la totalidad inteligible, por eso es, "eternidad de los seres eternos", o sea, "eón de los eones", "gran Espíritu divino", es decir, la primera revelación divina o del Espíritu y origen inagotable de la vida espiritual y así el silencio, puntal y condición previa de la fragmentación verbal, es el tejido íntimo de este nivel originante de la multiplicidad firme.

5° 59.15 a 61.17. Cumplida, por lo tanto, la experiencia descrita del seno silencioso del Padre, el hijo está verdaderamente iniciado, reinstalado o regenerado en el origen. Ha llegado a comunicarse y a convivir en el umbral más eminente del deseo del conocimiento y de la generación del ser, aquél en el que el deseo permanece en su intensidad más pura como simple conato o capacidad indeterminada de recepción, exclusivamente asido a lo en sí mismo Incognoscible e Inengendrado, sin desfallecimiento ni descenso de la pureza de la intención, esfuerzo y tensión elevadas, que no se inclina ni condensa en un objeto determinado de deseo, semilla, vástago o resultado objetivo. Se ha palpado en esta instancia la contextura de una naturaleza andrógina capaz de generar por sí misma a un hijo y que es simultáneamente su esencia genética. Este es el momento de la paz, porque libre de inquietudes, el pensamiento queda ceñido al ser del pensamiento, sin determinaciones, en el seno de una actividad interminable que nada puede proferir. La culminación de la experiencia de gnosis y el estado de iniciación completa son la misma realidad. La Ogdóada, reflejo o manifestación de la Enéada, se ha visto en su intimidad, como el ser eneádico mismo y al experimentarla, el gnóstico no es más que el instrumento dócil y armonioso que ejecuta con su invocación una música total cuya inflexible tensión hacia Dios realmente nada dice.

6° Conclusión del texto (61.18-63.32). El libro que narre el relato, el contenido de esta experiencia real y de la enseñanza iniciática guiada por el maestro en la que se ha puesto de

manifiesto que el Intelecto o generación filial eterna es la revelación del deseo paterno de lo divino, debe observar las normas esotéricas de garantía que le son inherentes para que su fin de trasmisor del mensaje en el medio religioso egipcio no se malogre y cumpla apropiadamente con su función intermediaria de revelador de la naturaleza divina ante la que toda ilusión se desvanece. Se detallan, por consiguiente, las instrucciones y recaudos: a) Requisito de redacción en la lengua escrita sagrada y arcaica de Egipto - "en caracteres jeroglíficos"- que sólo conocen pocos, los preparados sacerdotal y espiritualmente. Se evita con esto el acceso vulgar al simple signo o significante. b) El libro, además, debe observar precauciones en la selección de los materiales sobre los que se graben los jeroglíficos. Prescripciones en relación con la sustancia de la piedra, el color, el número y la forma, ya que su destino, su espacio sacro, ha de ser el atrio del templo de Dióspolis, templo de Thot-Hermes, y allí el libro/monumento, la historia en piedra, ha de mostrarse inconfundiblemente como símbolo del Intelecto/Ogdóada, como una imagen transparente de su origen divino o trascendente. Por eso la piedra de inscripción -azul turquesa- será reflejo del cielo inteligible, los guardianes de la obra de la Ogdóada serán ocho y estarán, a la derecha que asciende y a la izquierda que descende, sobre cada uno de los ocho vértices del cubo que sirve de pedestal a las estelas. Este cuerpo geométrico de "piedra de leche" será la base terrestre desde la que es posible la ascensión gradual del alma hacia el Espíritu. La obra se deberá ejecutar igualmente en el tiempo conveniente, cuando las condiciones astrológicas sean más favorables. El hermetismo práctico, cosmología, alquimia -representada por el lapidario- y astrología, se ofrecen de este modo como peldaño del hermetismo sabio cuyo soporte sustancial es inmaterial y de su interpretación gnóstico-iniciática, por proceso de interiorización espiritual. c) Por último, el volumen o monumento sacro, posiblemente un obelisco, debe también llevar

inscrito en su cúspide el tetragrámaton, impronunciado, la identificación con el seno o intención paterna, inserción de la Ogdóada en la Enéada. Pero es necesario consignar un anatema. Una excomunión que evite la profanación del testimonio, ya que el tetragrámaton, el Nombre de Dios, invirtiendo las funciones, ha llegado a ser utilizado por la magia operativa y esta actividad desviada puede inducir a error, pues el libro es narración fidedigna e indestructible basada en hechos sagrados y orienta hacia la iniciación por grados cuando se posee la disposición conveniente. Las prácticas mágicas, sin embargo, encierran una función dependiente, y en relación con la eficacia que domina la esfera del destino, una lección que conoce todo buen adepto del hermetismo y de sus prácticas. Esto explica que el contenido de la imprecación con el que se cierra la conclusión del escrito abarque tanto a las fuerzas cósmicas como a los poderes trascendentes, porque las primeras, aunque lo ignoran, están al servicio de los últimos. Algunos pasajes seleccionados extraídos del *Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada* (NHC VI, 6, 52,1-63, 32), ratificarán las anteriores explicaciones:

«[...] "[Oh, mi Padr]e, me prometiste ayer [introducir] mi pensamiento en [la] Ogdóada y después introducirme en la Enéada. Dijiste: 'éste es el orden de la tradición,'" -"Oh, hijo mío, éste, sí, es el orden. Pero la promesa estuvo de acuerdo con lo humano, porque te lo dije al comenzar la promesa. Dije, si tienes en mente cada uno de los grados... Por lo tanto, oh, hijo mío, te es [ne]cesario que conozcas a tus hermanos y que los honres bien convenientemente, ya que pro[ce]den del mismo Padre, puesto que a cada generación la he llamado... Son espirituales, ya que son energías que hacen crecer a otras almas. Por eso digo que son inmortales". -"Tu palabra es verdadera, no admite réplica desde ahora. Comienza, oh, Padre mío, el discurso sobre la Ogdóada y la Enéada e inclúyeme también con mis hermanos". -"Oremos, oh, hijo mío, al Padre



camino...] recibe de nosotros la impronta del Pleroma por nuestra plegaria...Recibe de nosotros los sacrificios verbales que te elevamos con nuestro corazón entero y nuestra alma y nuestra fuerza toda. Salva lo que hay en nosotros y danos la sabiduría inmortal".

- "Abraçémonos uno al otro, oh, hijo mío, amorosamente. ¡Alégrate de esto! Porque ya desde ellos la Potencia que es luz, nos llega. Porque veo, veo profundidades indecibles. ¿Cómo te lo diré, oh, hijo mío,...¿Cómo [te describiré] el Todo? Yo soy [el Inte]lec[to] [y] veo otro Intelecto que mu[eve] al alma. Veo al que arrebató en un santo éxtasis. Dásmelo poder. Me veo a mí mismo. Quiero hablar. Un temor me domina. He encontrado el principio de la potencia que está sobre todos los poderes, el que no tiene principio. Veo una fuente burbujeante de vida. He dicho, oh, hijo mío, que soy el Intelecto. He visto, es imposible a la palabra manifestar esto. La Ogdóada entera, efectivamente, oh, hijo mío, y las almas que están en ella, y los ángeles, entonan himnos en silencio. Pero yo, el Intelecto, entiendo"... - "A tal punto has llegado a ser que no hay que dirigirte". - "Permanezco en silencio, oh, Padre mío, quiero cantarte un himno permaneciendo en silencio". - "Pero elévame, porque soy el Intelecto". - "Entiendo al Intelecto, Hermes, que no se puede interpretar, porque se mantiene en sí mismo, pero me alegro, oh, Padre mío, viéndote sonreír. Y el Todo [se aleg]ra... Te invoco, Padre mío, el Eón de los eones, gran Espíritu divino y que espiritualmente concede el agua de lluvia sobre todos ¿Qué me dices, oh, Padre mío, Hermes?". - "Sobre esto no hay nada que decir, oh, hijo mío, es justo, en efecto, ante Dios, que guardemos silencio sobre lo que es oculto"...Pide lo que quieras en silencio". Cuando hubo concluido de orar gritó: "¡Padre mío, Trimegistos!, ¿Qué diré? Hemos recibido esta luz. Y yo mismo miro esta misma contemplación en ti. Y veo la Ogdóada y las almas que están en ella y los ángeles entonando himnos a la Enéada y sus potencias. Y le veo provisto de todas sus potencias,

que crea, las <que están> en el Espíritu". -"Es mejor que desde [ahora] hagamos silencio apresuradamente. No hablar de la contempla[ci]ó. Desde ahora es conveniente cantar [himnos] al Padre, hasta el día de abandonar el cuerpo"... - "Es conveniente, empero, que tu oración se eleve a Dios y que se escriba en este libro imperecedero"...-"Ningún discurso secreto podrá hablar de ti, Señor. Por lo tanto mi Intelecto quiere entonarte himnos a diario. Soy el instrumento de tu Espíritu. El Intelecto es tu plectro, tu consejo, empero, ejecuta en mí. Me veo a mí mismo. He recibido poder de ti,ya que tu amor nos ha alcanzado"...-"Oh, hijo mío, este libro escríbelo para el templo de Dióspolis en caracteres jeroglíficos, denominándole 'La Ogdóada revela a la Enéada'". -"Lo haré, oh, Padre mío, como me lo prescribes ahora". -"Oh, hijo mío, las palabras del libro escríbe(las) sobre estelas de azul turquesa, oh, hijo mío, conviene escribir este libro sobre estelas de azul turquesa, en caracteres jeroglíficos, porque el Intelecto mismo ha llegado a ser su guardián. Por lo tanto ordeno que estas palabras sean grabadas sobre piedra y las pongas en mi atrio. Ocho vigilantes lo cuiden con[...] del sol. Los varones de una parte, a la derecha, son de rostro de rana, de otra, las hembras a la izquierda son de rostro de gato. Pero pon una piedra galactita debajo de las planchas de azul turquesa, que sea cuadrada y escribe el Nombre sobre la plancha de piedra de zafiro en caracteres jeroglíficos. Oh, hijo mío, lo harás cuando yo esté en Virgo, y el sol en la mitad primera del día y quince grados me hayan pasado delante". -Oh, Padre mío, las palabras todas que has dicho las cumpliré diligentemente". -"Pero escribe en el libro un anatema, para que de ningún modo el Nombre induzca maleficiosamente a los que lean el libro, ni se opongan a los actos del destino. Sigán mejor la ley de Dios, sin haberla transgredido de ningún modo, sino que con pureza pidan a Dios sabiduría y conocimiento. Y el que no hubiera sido engendrado primeramente por Dios, llegue a ser(lo) por las 'Doctrinas generales' y las

'Detalladas'. Él no podrá leer lo que hay escrito en este libro, aunque su conciencia esté pura en él y no haya nada que sea vergonzoso ni lo consienta; pero de acuerdo con los grados avanzará, entrará en el camino de la inmortalidad y de este modo ingresará en la intelección de la Ogdóada que revela a la Enéada. -"Así lo haré, oh, Padre mío". -"Este es el anatema: 'Conjuro a quien lea este santo libro por el cielo y la tierra y el fuego y el agua y los siete gobernadores de la sustancia y el espíritu demiúrgico que hay en ellos y el Dios inengendrado y el autoengendrado y el engendrado, que observará lo que Hermes ha dicho'. Los que observen, sin embargo, el anatema, Dios les mostrará su misericordia y cada uno de los que hemos nombrado. Pero al que viole el anatema la cólera de cada uno se abatirá sobre él. Éste es el perfecto que es, oh, hijo mío"»<sup>2</sup>.

El escrito en este caso concreto, constituye un ejemplo sobresaliente de la tendencia gnóstica a reinterpretar otras creencias espirituales, desde el nivel de la propia exégesis pneumática, metafísica y esotérica, ratificando con ello la convicción del carácter universal y trascendente de la postura gnóstica frente a las restantes tradiciones particulares. Desde semejante perspectiva hermenéutica el gnosticismo no sólo superaría a otras corrientes de espiritualidad dominantes en el mundo grecorromano -filosofía platónico-pitagorizante y religiones judía y cristiana protocatólica-, sino asimismo al hermetismo como expresión profunda de la religión egipcia detectable en el mundo helenístico. Esta actividad exegética quedaba justificada culturalmente en la época y ya lo habían mostrado Filón de Alejandría con la filosofía griega, Plutarco de Queronea refiriéndose precisamente a la religión de Egipto y el mismo hermetismo en el empleo que había hecho de los libros filosóficos: platónicos, medio platónicos y platónico-pitagorizantes.

Los gnósticos, tanto por el impulso de su creatividad espiritual como por su amplia cultura, con la adopción de Hermes, como con otras iniciativas paralelas, también se habrían anticipado a los eclesiásticos. En efecto, mientras que Clemente de Alejandría en torno al 200-210, como se ha visto en el capítulo I, conoce los libros de Hermes, que resumen la filosofía de los egipcios, y las alusiones de Tertuliano y Arnobio de Sicca al Mercurio Egipcio son directas, pero ocasionales; Lactancio, africano también, pero posterior, imitando, igual que Mani, el hábito gnóstico de exégesis, atrae a Hermes hacia la causa cristiano católica, según las pautas de interpretación de la correlación tipo-antitipo extendido en “preparación evangélica”, peculiares de la gran Iglesia, como igualmente se ha señalado. Teniendo, en cuenta, sin embargo, las semejanzas de este escrito gnóstico hermético con *Corpus Hermeticum* I y XIII y los múltiples paralelos de los testimonios de la mentalidad gnóstica con *Corpus Hermeticum* IV, VI, VII y Extracto de Estobeo XXIII (la *Pupila del mundo*), puede sostenerse que este trabajo que cubre al hermetismo con la experiencia de iniciación gnóstica, presente en otros documentos - *Pensamiento Trimorfo*, *Las tres estelas de Set*, *Testimonio de la Verdad*, etcétera- y su estilo de interpretación espiritual y tipológica, debe haberse escrito en el medio alejandrino a fines del siglo III en un momento de auge de este tipo de enseñanza hermético-gnóstica, como asimismo lo ha mostrado su presencia en Jámblico de Calcis y Zósimo de Panópolis. Por esto debe ser un poco posterior al *De anima* y al *Adversus valentinianos* de Tertuliano y al *Adversus nationes* de Arnobio, pero anterior a las *Instituciones divinas* de Lactancio.

La *Oración de acción de gracias* que viene en el códice a continuación de este tratado confirma litúrgica y ritualmente lo que se acaba de decir sobre su contenido.

## A.2. LA ORACIÓN DE ACCIÓN DE GRACIAS Y EL ASCLEPIO EN COPTO

La plegaria mencionada en primer término tiene similitudes ciertas con otra pieza similar que abre el Códice I de la biblioteca de Nag Hammadi perteneciente en su totalidad a la escuela de Valentín, la "Oración de Pablo", por su carácter gnóstico; sin embargo, por su naturaleza y por su fin es diferente de ella, ya que como se ha observado su medio es diverso. Efectivamente, pertenece a un bloque de escritos hermético gnósticos cuyos textos han sido del mismo modo voluntariamente seleccionados y, por ese motivo, es indisoluble de este grupo. Por eso si bien este escrito se conocía con anterioridad, porque esta plegaria se encuentra también interpolada en un testimonio de magia, el *Papiro Mimaout*, y se registra asimismo como la conclusión del *Asclepio* en su traducción latina, su lugar correcto y quizás el primitivo, es el que tiene en este códice, a continuación del *Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada*, ratificándose que confirma con la acción devota y ritual el contenido de un discurso sagrado que sólo es apto para creyentes iniciados, en este caso gnósticos de origen egipcio y familiarizados con los misterios de Hermes. El mismo discurso sagrado (*hierós lógos*) sobre la Ogdóada y la Enéada, que se ha tratado más arriba, ofrece una síntesis elocuente de sí mismo y la *Oración de acción de gracias* viene a confirmar activa y ceremonialmente lo sintetizado, porque es la plegaria en que irrumpen los iniciados una vez que han alcanzado la culminación gnóstica, o sea, la experiencia del misterio divino en la sola instancia en que es humana y metafísicamente posible, la del seno de Dios. Y ella en el marco de un ritual hermético gnóstico manifiesta esta experiencia última bajo la forma de una celebración himnica o "acción de gracias". La versión completa de la *Oración de acción de gracias* (NHC VI, 7, 63-65, 7), se expresa así:

«**63**. Esta es la oración que dijeron: “Te damos gracias todos nosotros. El alma y el corazón están tendidos hacia ti, ¡oh, Nombre imperturbable!, **64** honrado con la denominación de Dios y bendecido con la denominación de Padre; ya que cada uno y el Todo comparte la benevolencia paterna, el afecto, el amor y cuanta enseñanza sea dulce y simple, gratuitamente dándonos el intelecto, la palabra y el conocimiento. El intelecto para que podamos entenderte, la palabra para que podamos interpretarte y el conocimiento para que podamos conocerte.

Nos regocijamos habiendo sido iluminados por tu conocimiento. Nos regocijamos, porque te has mostrado a ti mismo.

Nos regocijamos, porque estando en el cuerpo, nos has divinizado con tu conocimiento.

La acción de gracias del hombre que llega hasta ti es lo único que hace que te conozcamos. Te hemos conocido, oh, luz inteligible, oh, vida de la vida, te hemos conocido. Oh, Matriz de toda generación, te hemos conocido, oh, Matriz que concibe en la naturaleza del Padre, te hemos conocido, oh, permanencia eterna del Padre que genera, de este modo hemos rendido adoración al Bien.

Te pedimos un solo deseo. Queremos ser guardados en el conocimiento. Pero una sola protección **65** deseamos, no decaer de este tipo de vida”.

Una vez que hubieron dicho esta oración, se besaron entre sí y fueron a comer su alimento santo y que no contenía sangre»<sup>3</sup>.

Esto quiere decir que esta plegaria no es invocativa, pero tampoco expresión de simple agradecimiento, sino predominantemente de celebración glorificante y de veneración, pues mantiene su fervor en el ámbito espiritual, el exclusivo de la manifestación divina: el contacto indecible de la *gnosis* o sustancia del pensamiento paterno, la captación directa de su expresión

como Totalidad o Intelecto y el despliegue explícito de su conjunto, la Palabra o su mensaje. El contenido de la eucaristía o acción de gracias es la actividad exultante de la experiencia o conocimiento, el himno gozoso que hace un hecho aquello que se es en Dios, la vivencia de la identidad de la divinidad y de lo divino encubierto y hecho efectivo en el iniciado a través de las diversas etapas de la iniciación hasta descansar en el origen. Se trata de un conocimiento al que se aspiraba, pero que ahora recibido y aceptado se vive cantando y dando gloria o expresión plena de aceptación, pero incomprensible e indeciblemente, porque se combina con la voluntad de Dios. Se explica, entonces, la manifestación del deseo del mantenimiento en el reposo festivo, para que este tipo de conocimiento jubiloso no descienda ni se debilite impidiendo el logro continuado e intenso del refrigerio del deseo ardiente del espíritu. El beso ritual, reflejo de la comunión, de la asociación conectiva y frutiva inalterable entre los eones y el Padre, ratifica comunitariamente la experiencia de gnosis, y el banquete puro compartido al que hace referencia, la confirmación de una sabiduría satisfecha que aspira a conservarse comunitaria y establemente bajo una tienda corporal que sea asimismo prueba de esta realización gnóstica.

Esta plegaria hermético gnóstica, prestigiosa en los medios iniciáticos de la antigüedad tardía, un hecho que queda confirmado como se dijo por su inserción en otros documentos piadosos, no sólo es por su emplazamiento en el Códice VI un nexo entre el *Discurso sobre la Enéada y la Ogdóada* y el *Asclepio* copto, confirmando que estos escritos conforman un bloque hermético gnóstico para el compaginador del códice, sino que, asimismo, permite comprender el sentido unitario que encierra el orden completo del Códice, como enseguida se explicará.

Pero antes es necesaria una reflexión sobre la originalidad que ofrece la traducción en copto del *Asclepio* frente a su versión latina, pues se advierte en el extenso fragmento que se ha

conservado que se trata de una traducción del griego que difiere de la latina no tanto por ser más antigua y correcta, sino sobre todo porque ofrece una serie de claves que permiten descubrir que se trata de un *Discurso perfecto* gnósticamente plasmado.

Se pueden enumerar sus puntos principales de inflexión gnóstica haciendo cuidadosamente silencio sobre los compromisos cósmicos que habitualmente conlleva la actividad procreativa:

En primer lugar. En el comienzo del fragmento del *Asclepio* en copto conservado (NHC VI,8, 65,15-78,43), se registra lo siguiente:

«Si quieres percibir la realidad de este misterio» -o sea, el sentido profundo de la dualidad de sexos en Dios y a su imagen en todos los seres que mantienen la actividad reproductiva universal- «percátate también de la maravillosa imagen que es el coito que se realiza entre el varón y la mujer. Cuando alcanza su plenitud, el semen brota. En este momento la mujer recibe la potencia del varón, y el varón recibe la potencia de la mujer. El semen es el que desencadena esta operación. Por esto el misterio del coito se realiza en secreto, a fin de que la pareja natural no tenga que sentir rubor ante muchos que no comprenden el sentido de esta realidad. Cada uno de los agentes contribuye a la generación. Si el acto tiene lugar ante los que no comprenden su sentido, resulta ridículo e increíble. Se trata, además, de santos misterios de palabras y de acciones, no sólo porque no deben oírse, sino también porque no deben verse. Asimismo la gente de esta especie son blasfemos y carecen de Dios y de piedad. Pero los de la otra especie no son muchos, sino muy pocos, en la medida en que se pueden contar los hombres piadosos. Por lo tanto sucede que la maldad permanece en muchos cuando carecen de la ciencia de lo que es realmente, porque el conocimiento de lo que realmente es en verdad, es el remedio de las pasiones de la materia. Por esto la ciencia deriva de la gnosis. Pero cuando hay ignorancia

tampoco hay ciencia en el alma del hombre, las pasiones incurables persisten en ella, y la maldad las acompaña como una herida incurable y esta herida consume al alma y por la maldad ella engendra gusanos y apesta. Pero Dios no es la causa de estos males, porque él ha enviado a los hombres la gnosis y la ciencia. Oh, Trimegisto ¿Las ha enviado a los hombres solamente? -Sí, oh, Asclepio, a ellos solos las ha enviado»<sup>4</sup>.

Ahora bien, de estos pasajes que funcionan con sentido de preámbulo es posible advertir que el significado procreador natural de la imagen de la unión heterosexual, se ofrece como el símbolo que revela un misterio más profundo e invisible, la unión íntima de las potencias del querer-conocer paterno-materno. Esta unión da como fruto, el conocimiento completo o Hijo, esperma sin declinación, con la totalidad de su potencia en el seno del Padre.

2º Esoterismo en relación con "los pocos". Son éstos los que poseen la sabiduría verdadera, basada en la gnosis perfecta a la que abre el camino la gnosis entendida como tránsito de la ignorancia al conocimiento -adeptos gnósticos en general-, el dominio de las ciencias (*epístamai*) -Jámblico y platónicos pitagorizantes en general- o la actividad plena de las técnicas sagradas -Zósimo, Ibn al-Rhâzî- 66.1-34-. Participan, por lo tanto, estas comunidades hermético-gnósticas del significado tradicional y arcaico de la filosofía como realización espiritual completa<sup>5</sup>.

3º 66 .35-68.19: Creación del hombre y afirmación de una antropología dualista. Punto de apoyo del gnóstico en la enseñanza hermética para otorgarle un intrínseco sentido anticósmico, lo que no es doctrina estrictamente hermética.

4º 70.3-73.22: Egipto (*KHME*), imagen del cielo (*EIKON NTPE*), obra de Dios y lugar de "los pocos", sufrirá todos los efectos escatológicos del final de los tiempos, reveladores de la

transformación. Es la vejez del mundo que espera la restauración, dándose vuelta como el infante para recuperar su poder primigenio.

5° 73.23-74.32. Inversión del primer Dios por acción del Demiurgo (Lógos o Sofía que endereza lo caído y que lleva al mundo al estado primitivo (*archaíon...kósmos*), en el principio, que coincide con el querer de Dios. Es éste el "mundo bueno" que se aproxima y ofrece en la repetición de la acción ritual.

6° 74.33-76.1. Enseñanza sobre el sentido de "mundo bueno" vinculada con la presentación de separación entre las dos ciudades: la que declina realmente por agotamiento de la providencia inferior y la que subsiste en la montaña de Libia que no obedece a ese designio.

7° 76.1-78.43 (78.23 a 43 sin paralelo latino). No se debe temer a la muerte como una disolución de elementos marcados por la determinación de la providencia cósmica o fatalidad, sino estar atentos a los juicios que distinguen, luz y tinieblas, lo que aparece y se disuelve, el misterio de lo de aquí y lo de allá.

Concluidas estas aclaraciones sobre el carácter hermético gnóstico del fragmento del *Asclepio*, se puede volver a poner de relieve que la *Oración de acción de gracias* emplazada en el Códice VI de Nag Hammadi entre el *Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada* y el *Asclepio* no sólo fortalece la hipótesis de que estos escritos constituían un bloque hermético gnóstico para la persona receptora de las copias de género hermético que compaginó el código, sino que asimismo la curación de las pasiones humanas que ensaya el *Asclepio*, sus visiones apocalípticas y su tratamiento del destino del alma después de la muerte, son notas que se relacionan con el primer bloque de escritos de este Códice VI, que comienza con la misión de Cristo como médico y de los apóstoles enviados como sanadores en los *Hechos de Pedro y los doce apóstoles* y concluye con un breve y conocido fragmento de la *República* de Platón en el que las pasiones se

revelan como las bestias depredadoras del alma. De este modo la plegaria hermético gnóstica confirma vivencialmente, o sea, por el conocimiento directo y la acción ritual exultativa comunitaria, la gloria de Dios, la revelación de su querer y conocimiento, como el estado de salud o equilibrio más firme y estable posible para el hombre, que llega como donación hacia el que conoce y que por eso, sólo se puede conocer no conociendo. Se trata del reposo espiritual e invisible en el silencio del Dios Inconmensurable *-tris-mégistós* bajo el sesgo gnóstico- e Indecible o Innominable (*akatanómastos*).

Examinadas las fuentes que poseemos sobre el hermetismo y la historia de sus cambios, interpretaciones, simplificaciones y agregados, y su interna jerarquía, es posible considerar que el lector se encuentra en condiciones de sacar sus conclusiones sobre lo que significa el hermetismo como corriente teórico-práctica de creencias inspiradas por Hermes Trimegisto y, de este modo, poder comprender las causas de sus múltiples influencias y huidizas fluctuaciones.

## NOTAS

<sup>1</sup> Cfr. A. Camplani (2000); P. Kinsley, «An Introduction to the Hermética: Approaching Ancient Esoteric Tradition», en R. Van den Broek & C. Van Heertum (eds.) –2000-, 17-40 y J.P. Mahé, «Théorie et pratique dans l'Asclepius», en Lucentini, Parri, Perrone (eds.), o.c., 5-23.

<sup>2</sup> *Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada*, versión completa de F. García Bazán en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, <sup>3</sup>2007, 449-457.

<sup>3</sup> Cfr. F. García Bazán, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, <sup>3</sup>2000, 477-478. Ver asimismo F. García Bazán (1999<sup>a</sup>); R. van der Broek, «Religious Practices in the Hermetic “Lodge”: New Light from Nag Hammadi», en R. van den Broek & C. van Heertum (eds.), -2000-, 77-95 y M.G. Lancellotti, «Hymns and Prayers (Gnostic and Hermetic)», en Wouter J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, 2005, I, 580-586. Sobre la presencia de esta plegaria en el Gran papiro mágico de París adquirido por J.F. Mimaout, ver G. Luck, *Arcana mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman World*, Baltimore & London, 1985, 95-96.

<sup>4</sup> *Asclepio*, 65,15- 66,29, versión directa del pasaje de F. García Bazán. Hay una traducción completa al castellano de J. Montserrat, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, <sup>3</sup>2007, 463-470.

<sup>5</sup> Cfr. F. García Bazán, «Rastros primitivos de filosofía cristiana: El *Evangelio de Tomás* y su estrato gnóstico de comprensión», en V. M. Fernández y C.M. Galli (eds.), *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires, 2005, 732-760, esp. pgs. 756-758.



## CONCLUSIÓN

### LA NUEVA IMAGEN DEL HERMETISMO

Una historia del hermetismo que tenga simultáneamente en cuenta su desarrollo interior y las modificaciones que su imagen ha reflejado a lo largo del tiempo por contacto con sus intérpretes externos es una tarea que se puede ensayar en el presente teniendo en cuenta los documentos disponibles y atendiendo al descubrimiento sucesivo de las fuentes. La segunda mitad del siglo XX ha sido generosa en este sentido, ofreciendo un material que no sólo era desconocido, sino al mismo tiempo de calidad privilegiada para poder organizar en contacto con lo que se conocía anteriormente tanto un cuadro cronológico como una caracterización identificatoria del hermetismo.

Las fuentes preeminentes aludidas son la traducción al armenio de un original griego de las *Definiciones de Hermes Trimegisto a Asclepio* y los tres escritos hermético gnósticos del Códice VI de la biblioteca de Nag Hammadi, asimismo vertidos del griego al copto.

A la luz de estos escritos originales es posible tanto reinterpretar y ordenar los tratados directos del manuscrito del *Corpus Hermeticum* llegado en 1462 a la Academia de Florencia, que es el que ofrecía mayores dificultades de exégesis para los estudiosos por sus oposiciones internas entre tratados "optimistas" y "pesimistas" respecto del cosmos y del hombre en él, como asimismo permiten reordenar los restantes fragmentos, excepcionalmente los Excerpta de Juan Estobeo, la traducción latina del *Discurso perfecto* o *Asclepio*, y los testimonios y alusiones de autores de la antigüedad que de manera más o menos ajustada se van desplegando desde fines del siglo IV a. n. e. con Hecateo de Abdera, pasando por Artapano, Cicerón y Filón de Biblos, hasta autores cristianos y gentiles, como Clemente de Alejandría, Lactancio y Cirilo de Alejandría,

para mencionar a los más importantes, por una parte, como Jámblico de Calcis y Zósimo de Panópolis, por la otra. Tampoco debe omitirse la importancia que en este medio de transmisión desempeñan los autores en lengua árabe que asimismo nos remiten hacia libros y actividades propiamente herméticas de los siglos X al XII: Ibn-al-Nadîm, Sharastânî y Sorahvardî.

Estos nuevos recursos coordinados por la investigación histórica, religiosa y filosófica es lo que ha podido conducir a una definición precisa del hermetismo, según se anticipó en el capítulo I, como: «Una escuela de filosofía, la escuela hermética o comunidad de los herméticos, o sea, de aquellos adeptos y creyentes cuya fuente de inspiración y eje de establecimiento comunitario tradicional es Hermes Trimegisto, el Hermes o Mercurio egipcio, es decir, Thoth».

La definición proporcionada favorece el modelo de una asociación filosófica, es decir, piadosa e iniciática, de origen egipcio, detectable socialmente en la época helenística ptolemaica. Agrupación filosófico-religiosa o misteriosófica egipcia, porque el fin último de sus adeptos es la autorrealización salvífica o liberadora por medio de ritos de iniciación que encierran una doctrina esotérica y orientan la conducta grupal. Sus raíces históricas y sus creencias, además, se insertan en la tradición cosmivisional egipcia. Asociación al mismo tiempo que iniciática, esotérica, se ha dicho, porque las condiciones histórico-culturales exigieron a sus representantes para mantener la tradición, reducirse socialmente y adoptar doctrinal y ritualmente las prácticas esotéricas de la transmisión didáctica y de los ritos reservados. Pero de acuerdo con la comunicación flexible de los cultos de misterio de la época, en contacto con otras organizaciones iniciáticas poderosas, la experiencia más destacable para los creyentes herméticos, ha sido el contacto con los miembros de agrupaciones gnósticas inconteniblemente proselitistas. Frente a ellos los cuadros del hermetismo han sufrido cambios, modificaciones tanto de naturaleza especulativa como práctica como se ha podido comprobar en los mismos textos testimoniales. Estas adaptaciones han sido

particularmente atractivas para filósofos neoplatónicos de orientación teúrgica, como Jámblico, o alquimistas herméticos, como Zósimo de Panópolis. Ante la situación descrita para algunos adherentes traumática, el hermetismo ha reaccionado desde su interior, asimilando lo valioso y rechazando lo que atentaba contra su identidad. Siendo, por otra parte, el hermetismo una concepción espiritual universalista, ha adoptado, como el gnosticismo, el modelo de conformación sincrético, como alianza de poderes salvíficos -sólo que de menores alcances que la hermenéutica pneumatológica gnóstica, antinaturalista y anticósmica- por ser unión de mito (perennidad del tiempo) e historia (creación del cosmos). La transmisión pública de fuentes de diferente signo exenta del control comunitario llevó, sin embargo, a inesperadas confusiones de compiladores y copistas. El ejemplo del manuscrito Laurenciano es la prueba más notable. Algo similar encuentra el estudioso ante las fuentes gnósticas escapadas del control comunitario que manejaron autores de la gran Iglesia, sólo que en este último caso presentan en apariencia superior verosimilitud, bajo la identidad ilusoria que les otorga la hermenéutica subyacente del género heresiológico. Pero lo que se termina de decir no fue óbice para que el hermetismo encabezado por la figura desacralizada, aunque venerable, de Hermes Trimegisto, se pudiera presentar como hermetismo cristiano -aunque antes había sido gnóstico-, subordinado al modelo hermenéutico judeocristiano de las syzygía o coyundas matrimoniales bajo la forma histórico-tipológica de la figura (tipo) y la contrafigura (antitipo). Esta otra interpretación surgida del universalismo cristiano, observó los márgenes de la filosofía cristiana en el Medioevo nutriéndola de recursos culturales, pero alimentó, igualmente, las esperanzas de una reforma católica que impidiera la ruptura del cristianismo, así como las fantasías esoterizantes de un Occidente religiosa y metafísicamente degradado por la subordinación de la intelección y la fe a la voluntad, la razón y el sentimiento desacralizantes. En el punto medio el Islam, otra religión

universalista, ha acogido aluvionalmente al hermetismo, combinando ideas herméticas integrales, hermético-gnósticas, neoplatónicas, bíblicas e iránicas y fertilizando con todo este caudal al pensamiento hermético cristiano de Occidente a través de sus versiones al latín. Un poco al margen la Cábala judía ha aportado asimismo inspiraciones de concordismo universalista dentro de combinaciones más amplias.

En síntesis, sin embargo, el hermetismo sostiene doctrinal y sotéricamente en línea directa con las antiguas concepciones de Egipto adaptadas al modelo esotérico de transmisión y conservación, lo siguiente:

La fuente del saber sobre lo real no es el hombre, sino la revelación divina, porque lo superior, o trascendente, sólo puede conocerse por el mensaje que provenga de lo alto, de la libre iniciativa divina (*Pupila del mundo*, al comienzo), otorgado como escritura sagrada. Así sucedió con la manifestación del cosmos por obra de la actividad creadora del Hacedor y con la plasmación alquímica artesanal de las almas y de los cuerpos. A este principio del origen subyace la convicción apocalíptica y la potencia de manifestación transformadora propia del ámbito de lo sagrado y de sus cristalizaciones peculiar de la religión egipcia<sup>1</sup>.

La Escritura es un aspecto inmediato y materializado de la mencionada voluntad divina. Las letras e inscripciones originadas en los dioses, son sagradas. Símbolos de lo inteligible, el mundo del Dios creador, que reclama la mediación interpretativa del lenguaje, discurso que es indisociable del intelecto (*teleiós lógos*), cuyo mediador y sostenedor es el mensajero e intérprete por antonomasia, Hermes, garantía de entrega correcta y de conservación, y que fija, coherentemente, los criterios del mantenimiento de lo transmitido: pequeño número corporativamente calificado, sucesión sin interrupciones, entrega continua.

El mensaje que Hermes recibe de la esfera divina -a veces por intermediarios de incuestionable calificación: Agatodemon, Poimandres- encierra un contenido único que envuelve tres instancias: existe Dios, el mundo y el hombre. Ninguna de estas realidades pueden confundirse. Además, Dios es eterno, inmortal, increado y creador. Por esa razón se lo puede caracterizar como "uno solo", o sea, uno y único. Una naturaleza individual incomparable con las otras dos mencionadas que provienen de su poder y pensamiento creador. Y "Mónada inmóvil", porque como origen del mundo inteligible y él mismo mundo inteligible, todo procede de él sin agotarlo. Esta permanencia, circulación interior ilimitada y fecundidad inagotable, la ilustran convenientemente las dos primeras definiciones del Ser divino como se ha remarcado, por más que cristianizadas, del *Libro de los veinticuatro filósofos*: I.«Dios es una Mónada que engendra una mónada", o bien, II. «Dios es una esfera infinita cuyo centro se haya en todas partes y su circunferencia en ninguna». O sea, Dios es el Uno del que derivan la totalidad simultánea de las unidades numéricas inteligibles, noción que exige que en la conceptualidad de la cantidad, los números sean indefinidamente acrecentables y finitamente divisibles y las magnitudes extensas, indefinidamente divisibles y finitamente acrecentables. O Bien, la segunda definición ilustrativa: un uno que es "uno todo" y que si abarca simultáneamente todos los aspectos, como todo, al mismo tiempo, no es posible que los aspectos se excluyan o limiten, porque, entonces, no serían totalidades, y el todo no sería todo. Intensidad plena, eso, es Dios, y por ese motivo, esfera en la que conviven en identidad centro y circunferencia. Igual que acontece con el pensamiento concentrado, que gira sobre sí mismo sin expandirse. En este como en muchos otros puntos, la intuición es hermética, pero su extensión explicativa, platónico-pitagorizante. Es la constante hermenéutica de las escuelas filosóficas y piadosas de la época helenística y después grecorromana: neopitagóricos, platónicos-pitagorizantes, gnósticos y herméticos.

El mundo, empero, ha sido producido por un acto de la voluntad creadora de la potencia de Dios separándolo del caos, por eso, no muere, porque de lo contrario la voluntad divina sería limitada y el desorden se impondría sobre la voluntad divina. Se trata de un orden viviente perfecto cuyo principio de vida interior y cuya corporalidad celeste, física y material mantienen una continuidad proporcional decreciente y, por eso mismo simpática -base del cultivo y la eficacia de la de la sabiduría por la práctica de las ciencias ocultas-. Si bien el caos se mantiene en su límite impuesto por el orden creado, igual que la serpiente Apofis queda alejada<sup>2</sup>. Puede el mundo sufrir, sin embargo, los agravios humanos<sup>3</sup>.

Pero la inmortalidad cósmica mantiene a distancia al caos tumultuoso y es simbolizada por la serpiente enroscada que devora su propia cola, el uroboros<sup>4</sup>.

El hombre, asimismo, es un ser singular, creado igualmente por la voluntad del Dios demiurgo, aunque alma caída en un cuerpo. Alma razonable, o sea, que posee intelecto y razón, además de cuerpo. De acuerdo con lo dicho, forma parte de los vivientes, es decir, de todo lo que crece y decrece: como el mundo -inmortal y animado-, el cielo y los astros, los animales -animados y con soplo- y las plantas -que sólo poseen hálito-.

Debe advertirse que la razón es intérprete del intelecto y dice lo que éste quiere y enseña, ya que el intelecto todo lo ve, mientras que los sentidos ven por él. Quien no comprende el logos, es porque carece de intelecto, por eso el desorden es mudo, porque carece de discurso y de intelecto. El intelecto del cielo sólo lo percibe el hombre, él sólo es capaz de ver lo visible y comprender lo inteligible. El hombre es inmortal por el intelecto y la razón, y mortal por el cuerpo. Posee, por lo tanto, dos naturalezas -inmortal y mortal- y tres esencias: inteligible, animada y material. Pero hablando con rigor, el hombre es verdaderamente: «la forma inmortal de todo hombre», o sea, intelecto y alma razonable.

Dicen por eso de manera ilustrativa las *Definiciones* en armenio:

«Dios está en sí mismo, el mundo está en Dios y el hombre en el mundo. La deficiencia de este (hombre) es la ignorancia, (su) plenitud, el conocimiento de Dios»<sup>5</sup>, ya que:

«El cuerpo crece y alcanza la perfección a causa de la naturaleza; en tanto que al alma es el intelecto (el que) la plenifica. Todo hombre tiene un cuerpo y un alma, pero no toda alma un intelecto. Hay dos intelectos, por lo tanto: uno es divino y el otro es del alma. Sin embargo, hay algunos hombres que también carecen del (intelecto) del alma. El que comprende al cuerpo igualmente comprende al alma, el que comprende al alma también al intelecto, puesto que lo admirable es objeto natural de la contemplación, cada uno de ellos se ve por medio del otro... Tú tienes el poder de liberarte, porque te ha sido dado todo. Nadie te tiene celos. Todo ha llegado a ser para ti, para que comprendas al artesano por medio de un solo ser, el universo. Porque tienes el poder de querer y de no comprender, de que te falte la fe y de engañarte y de comprender lo contrario de lo que es. El hombre tiene tanto poder como los mismos dioses. Sólo el hombre es un viviente libre y sólo él tiene el poder del bien y del mal»<sup>6</sup>.

Finalmente, ¿cómo hace el hombre para actualizar un poder que lo equipara con los dioses?: Divinizándose, es decir, unificando sus tres esencias a través del "camino de Hermes", vía de un conocimiento que aporta la salvación por autorrealización del hombre en el mundo y en Dios. En este sentido profundo y completo el hermetismo es filosófico y escuela de filosofía, o sea, filosofía mística o misteriosofía. Porque dentro de sus propias características, pero igual que los platónicos que pitagorizan a fondo (Moderato de Gades, Eudoro de Alejandría, Nicómaco de Gerasa, Jámblico de Calcis) y que los gnósticos, y como lo confirman asimismo los alquimistas herméticos occidentales (Zósimo de Panópolis) y orientales (al-Rhâzi) y los iluministas islámicos (Sorahvardí), la concepción integral de la filosofía, como forma de vida,

implica dos etapas: amor a la sabiduría y conocimiento de qué sea la sabiduría como la ciencia del ser verdadero o que realmente es. Dos etapas: gnosis y gnosis perfecta. Pero también dentro de este marco que escapa del entendimiento habitual de la filosofía como actividad restringidamente intelectual o intelectual y contemplativa, se ofrece un doble sentido dentro del ascenso representado por la continuidad del conocimiento que enlaza ambas etapas: a) el conocimiento de contenido empírico lleva al conocimiento de contenido espiritual sin que la realidad ofrezca quiebres, desplazándose desde lo exterior a lo interior que lo gobierna, o bien, b) el contenido del conocimiento es siempre espiritual o pneumático, liberándose gradualmente de las ilusiones inconsistentes que engañosamente lo fragmentan. Dos extremos realizadores dentro de la gama de una misma concepción filosófica: teúrgia y gnosticismo<sup>7</sup>.

Ahora bien, mientras que la *Pupila del mundo* y los fragmentos de Estobeo ratifican esta transparente visión filosófica de la realidad de carácter mítico-histórico, original de la tradición egipcia y resumida por las *Definiciones de Hermes Trimegisto a Asclepio*, a través de tratados perfectamente identificables dentro del *Corpus Hermeticum* como gnósticos: *Poimandres* (I), *La cratera* (IV), *El bien está sólo en Dios* (VI), *El mal mayor entre los hombres es la ignorancia de Dios* (VII), *Sobre la regeneración* (XIII)<sup>8</sup>, los cristianos gnósticos apoyándose sobre el eje antropológico hermético de la ruptura intelecto/cuerpo, introducen subrepticamente su propia escisión: *noûs/kósmos*. No tienen en cuenta el bloque unitario y propiamente hermético de intelecto/alma o logos, esencia intermedia la última que participa de las dos naturalezas: incorpórea y corpórea, una esencia mixta que comunica la voluntad y el pensamiento divino – intelecto- con la estructura no racional corporal y que según se incline en uno u otro sentido se plenifica o queda exangüe, sin presencia de intelecto. Este carácter mixto por esencia del alma racional lo niegan tanto los gnósticos, y por ese motivo transforman la peculiaridad

antropológica y cosmológica del hermetismo, como el mismo Plotino y Porfirio en última instancia con su teoría del "alma indescensa" o que siempre permanece en el Intelecto, una posición que les ha merecido justamente la crítica y el rechazo de Jámblico en *Sobre el alma*.

Y los motivos expresados son los que permiten distinguir una serie de ideas que son más gnósticas que herméticas en los tratados señalados y que por su ambigüedad tienden a confundir a los intérpretes.

1° Las repeticiones sobre la posesión del conocimiento como punto central para alcanzar la salvación: según *Poimandres* 21 y 26; la *Crátera* 4; *El bien está sólo en Dios*, 5; *Sobre la regeneración*, 10; o a la inversa, la ignorancia considerada como el mayor de los males y homologable al cuerpo: *El mal mayor entre los hombres es la ignorancia de Dios*, VII, 2; *Sobre la regeneración*, 7.

2° El considerar al creyente hermético como "un extraño al mundo": *Sobre la regeneración* 1; 3.

3° La superación del mundo por la razón y el intelecto y el rechazo del cuerpo: *La crátera*, 2; 6; *El bien está sólo en Dios*, 3.

4° El tomar el bautismo como equivalente a la sumersión en el agua alquímica: *La crátera*, 4;

5° Una terminología y ambientación que son de configuración y origen gnóstico: *Poimandres* 1-8; 29-31; *El mal mayor entre los hombres es la ignorancia de Dios*, 1; *Sobre la regeneración*, completo en comparación con *Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada*.

Desde luego que ante afirmaciones herméticamente rotundas como:

"Todo ha llegado a ser para ti, para que comprendas al artesano por medio de un solo ser, el universo"<sup>9</sup>, las dudas sembradas por las lecturas gnósticas debían ser resueltas y despejadas

con la misma contundencia. Es lo que muestran los pasajes antignósticos que puede seleccionarse dentro de diferentes trados del *Corpus Hermeticum*:

«Es imposible que haya dos o más artesanos...por lo tanto, todo lo produce el mismo Dios»<sup>10</sup>:

«Porque si evitas con precisión el discurso aficionado a las disputas, Oh, hijo, encontrarás que el intelecto, el alma de Dios, domina verdaderamente sobre todo, sobre el destino, sobre la ley y sobre todo lo demás»<sup>11</sup>.

«Porque, Oh, Tat, alguno existe que es el hacedor y soberano de todo esto...¿Quién hizo todas estas cosas?, ¿Qué madre, qué padre, sino el Dios invisible, el que lo ha fabricado todo por su propia voluntad? Tampoco ninguna persona es capaz de sostener que una estatua o una pintura existen sin un escultor o un pintor ¿Tomaría nacimiento esta creación sin demiurgo? ¡Qué enorme ceguera!, ¡Qué gran impiedad!, ¡Qué ignorancia ciclópea!, Oh, hijo Tat, jamás separes lo creado del creador... Más todavía [esta denominación] es superior a lo que encierra cuanta denominación se refiere a Dios...tan grande es el Padre de todas las cosas; porque realmente él sólo es Padre, y ésta es su obra»<sup>12</sup>.

«El conocimiento de Dios es la piedad y el que lo ha conocido pleno de todo lo bueno, mantiene las intelecciones divinas, tampoco son semejantes a los muchos, por esto los que están en el conocimiento no agradan a los muchos ni a ellos los muchos. Parecen locos...Como lo he dicho así debe ser, pues la maldad habita aquí, existiendo en el lugar propio, porque su lugar es la Tierra, no el mundo como algunos llegan a decir blasfemando»<sup>13</sup>.

«Tampoco te pongas a la defensiva ante la diversidad de lo generado, temiendo humillar a Dios y restarle gloria, porque su gloria es una, el acto de producirlo todo, y este acto creador es como el cuerpo de Dios. Respecto del mismo hacedor nada se puede considerar malo o

denigrante, porque se trata de afecciones que acompañan a la generación, como la herrumbre al bronce y la suciedad al cuerpo; pero ni el artesano del bronce ha producido la herrumbre, ni los progenitores la suciedad, ni Dios la maldad»<sup>14</sup>.

De esta forma queda marcado un núcleo del hermetismo que en la rivalidad de religiones y culturas desatada por la iniciativa histórica de Hecateo de Abdera como vocero de Ptolomeo Soter en el marco de la *oikoumene* y en la que intervendrían tanto el babilonio Beroso como Zenón de Rodas y otros, hasta el mencionado Manetón, señala a un esfuerzo por mantener la identidad bajo la forma de la resistencia extrema de unos cultos selectivos.

Los ecos que esta actitud producía despertaron diversos ecos: de confusión externa, como sucedió con Hecateo que quiso ofrecer un Hermes apto para la propaganda político-religiosa; de Artapano que aspira a sacar partido de la figura de Hermes para la propia religión judía, o de Cicerón, que entiende que Hermes/Thoth es griego<sup>15</sup>.

La siguiente etapa de apropiación será cristiana: gnóstica, primero, católica, más tarde, y esoterizante, por último. Teúrgos y alquimistas, aunque en grado menor, se alimentaron de la misma equivocidad y ambigüedades. Queda firme, sin embargo, una tesis, la de la figura sacra de Hermes Trimegisto/Thoth sostenida por milenios en diferentes marcos religiosos; aunque sean pocas las pruebas que han conservado una imagen límpida de él: Juan Estobeo y las *Definiciones de Hermes Trimegisto a Asclepio*. El resto con la mejor buena voluntad ha combinado el oro de la espiritualidad con la ganga de lo extraño, constituyendo con ello la larga historia del hermetismo y las hermetizaciones de Hermes.

## NOTAS

<sup>1</sup> E. Hornung (1999), 118 ss.

<sup>2</sup> Ver Hornung, 147 ss.

<sup>3</sup> Ver la *Pupila del mundo*.

<sup>4</sup> Ver *Sobre la letra omega*.

<sup>5</sup> Cfr. VII, 5.

<sup>6</sup> Cfr. VIII, 4 y 6.

<sup>7</sup> Lo escribía así puntualmente el discípulo de Ammonio de Hermas, Juan Filopono: «Pitágoras dio el nombre de sabiduría (*sophía*) sólo a la ciencia de las cosas eternas y llamó filosofía al amor (*philia*) de esta sabiduría. Este efectivamente es el fin (*télos*) de la filosofía: el conocimiento (*gnosis*) de los hechos divinos (*theíon prágmaton*)», in *Nicomachi isagogen Arithmetica Scholia* en U. Wilckens, voz *sophía*, ThWzNT, VII, 475.

<sup>8</sup> Cfr. F. García Bazán, La gnosis eterna III.

<sup>9</sup> *Definiciones herméticas* VIII, 6.

<sup>10</sup> Ver XI, 9-12.

<sup>11</sup> Cfr. X II, 9.

<sup>12</sup> Ver V, 4.

<sup>13</sup> Cfr. IX, 4.

<sup>14</sup> Cfr. XIV,7 -las traducciones de los diferentes pasajes pertenecientes al C.H. son de F. García Bazán, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos*, vol. III, Trotta, Madrid -en prensa-.

<sup>15</sup> *De nat. Deorum III, 56.*

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES

a) **Directas:** Para la lectura directa de los textos herméticos en griego y latín se cuenta en español con la traducción de X. Renau Nebot de notable calidad filológica, *Textos herméticos*, intr., trad. y notas, Gredos, Madrid, 1999. Agregar a esta versión las del copto de J. Montserrat Torrents y F. García Bazán, en A. Piñero, J. Montserrat, F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I-II-III*, Trotta, Madrid. 1997 (2000<sup>2</sup>) (3<sup>2007</sup>), 1999 (2004<sup>2</sup>), (3<sup>2007</sup>), 2000, esp. vol. I. F. García Bazán, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos*, Trotta, Madrid, I y III, 2003, 2007, vol. II (en prensa) Otras ediciones y traducciones: W. Scott & A.S. Ferguson (eds.), *Hermetica*, Oxford 1924-1936 (reimp. Shambala, Boston 1985-1993); A.D. Nock & A.J. Festugière, *Corpus Hermeticum I-IV*, «Belles Lettres» París, 1954-1960 (la ed. bilingüe más usada por ofrecer el texto crítico); B. P. Copenhaver, *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*, Cambridge Univ. Press, 1992 (trad. esp. de J. Pórtulas y C. Serna, *Corpus Hermeticum y Asclepio*, Siruela, Madrid, 2000); C. Colpe und J. Holzhausen (eds.), *Das Corpus Hermeticum Deutsch I-II*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1997; J. P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte I-II*, Presse Universitaire de Laval, Quebec, 1978 y 1982; *Hermetica: The Way of Hermes. The Corpus Hermeticum*, trad. por C. Salaman, D. van Oyen & W.D. Wharton; *The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius* trad. de J.P. Mahé, Duckworth, Londres, 1999; *Scritti ermetici in copto* a cura di A. Camplani, Paideia, Brescia, 2000; I. Ramelli (ed.), *Testi ermetici. Testo Greco, latino e copto, trad. e comm.*, Bompiani, Milán, 2005. Jamblique, *Les mystères d'Égypte*, texto y trad. de E. des Places, «Les Belles Lettres», París, 1966 (*Sobre los misterios egipcios*, int., trad. y notas de E. A. Ramos Jurado, Gredos, Madrid,

1997); Iamblichus, *On the Mysteries*, ed., trad. y notas de E.C. Clarke, J.M. Dillon & J. P. Hershbell, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2003; *Les Alchimistes Grecs. Zosime de Panopolis, Mémoires Authentiques*, texto y trad. de M. Mertens, «Les Belles Lettres», París, 1995; *The Fihrist of al-Nadîm. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, trad. Bayard Dogde, I-II, Columbia University Press, N.Y./Londres, 1970; Sharastânî, *Livre des religions et des sectes*, trad., int. y notas de D. Gimaret, G. Monnot y J. Jolivet, I-II, Peeters-UNESCO, Lovaina, 1986-1993; Sohravardi, *Le livre de la sagesse orientale*, trad. y notas de H. Corbin, Verdier, Lagrasse, 1986; *Hermès Trismégistes, La Table d'Émeraude et sa tradition alchimique*, prefacio de D. Kahn, «Les Belles Lettres», París, 1995; *Picatrix. The Latin Version of the Ghayât Al-Hakim*, Londres, 1986; *Hermetis Trismegisti De triginta sex decanis, cura et studio* S. Feraboli et S. Matton, Brepols, Turnholt, 1994; *Liber viginti quattuor philosophorum, cura et studio* F. Hudry, Brepols, Turnholt, 1997 (versión española de la italiana de P. Lucentini, *El libro de los 24 filósofos*, Siruela, Madrid, 2001, trad. C. Serna y J. Pórtulas); P. Lucentini, «Glosae super Trismegistum. Un commento medievale all'Asclepius ermetico. (Appendice) I codici dell'Asclepius», en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire de Moyen Age* 62 (1995), 189-293.

**b) Indirectas:** A. Barucq & F. Daumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, Cerf, París (hay trad. española); *Sapienza egizia* a cura di A. Roccati, Paideia, Brescia, 1994; G. P. Verbughe & J.M. Wickershan, *Berosos and Manetho. Introduced and Translated. Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypte*, The University of the Michigan Press, Ann Arbor, 1996; *Plutarch's Moralia* I-XVI, vol. V, ed. trad. F.C. Babbitt, W. Heineman Ltd-Harvard University Press, Londres-Cambridge (MA), 1969; *Padres apologistas griegos del siglo II*, ed. y trad. D. Ruíz Bueno, BAC, Madrid, 1964; Eusebio de Cesarea, *La Préparation Évangélique*, I-XV, ed.,

trad. y com. E. Des Places, J. Sirinelli, G. Schoeder y otros, Cerf, París, 1974-1987; Cirilo de Jerusalén, *Contre Julien*, ed., trad. y com. P. Burguière et P. Ëvieux, Cerf, París, 1981; Porfirio, *Sobre la abstinencia*, trad., int. y notas de M. Periago Lorente, Gredos, Madrid, 1984 (Porphyre, *De l'Abstinence IV*, vol. III, texto, trad. y notas de M. Patillon, A. Ph. Segonds y L. Brisson, «Les Belles Lettres» París, 1995); Damascius, *Traité des premiers principes, vol. II: De la triade et de l'unifié*, texto. y trad., L.G. Westerink et J. Combés, «Les Belles Lettres», París, 1989; Photius, *Bibliothèque I-IX (II, 1960)*, ed. y trad. de R. Henry, «Les Belles Lettres», París, 1959-1991.

## ESTUDIOS

*MARCO TEÓRICO E HISTÓRICO RELIGIOSO*: F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Trotta, Madrid, 2000; ídem, *Oráculos Caldeos. Numenio de Apamea*, Gredos, Madrid, 1991; A. Faivre & W.J. Hanegraaf (eds.), *Western Esotericism and the Science of Religion*, Peeters, Lovaina, 1998; E. Hornung, *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, Trotta, Madrid, 1999; Horapolo, *Hieroglyphica*, ed. J.M. González de Zárate, Akal, Madrid, 1991; A. J. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1989; Georg Luck, *Arcana mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman World*, The John Hopkins University Press, Baltimore-Londres, 1985; Colin H. Roberts, *Manuscripts, Society and Belief in Early Christian Egypt*, The British Academy by The Oxford University Press, Londres, 1979.

*ABORDAJE ESPECIAL: a) Época antigua y medieval*: C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, Hodder & Stoughton, Londres<sup>3</sup>, 1935; A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I-II-III-IV, Librairie Lecoffre-J. Gabalda et Cie., Editeurs, París, 1950, 1949, 1953 y 1954; ídem, *Hermétisme et mystique païenne*, Aubier-Montaigne, París, 1967; Ph. Derchain, "Sur l'autenticité

de l'inspiration égyptienne dans le Corpus Hermeticum", en *Revue de l'Histoire des Religions* 161 (1962), 175-198; W. C. Grese, *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature*, Brill, Leiden, 1979; F. Daumas, "Le fond égyptien de l'hermétisme", en J. Ries, Y. Janssens, J.M. Sevrin (eds.), *Gnosticisme et Monde Hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*, Université Catholique de Louvain-Institut Orientaliste, Lovaina, 1982, 3-25; Birger A. Pearson, «Jewish Elements in *Corpus Hermeticum I (Poimandres)*», en ídem, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Fortress Press, Minneapolis, 1990, 136-147; G. Quispel, "Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism", *Vigiliae Christianae* 46 (1992) 1-19, reed. en R. van den Broek & C. van Heertum (eds.), *From Poimandres to Jacob Böhme* 145-165 con otros valiosos artículos, pgs. 167-333; J.-P. Mahé, "Preliminary remarks on the Demotic Book of Thot and the Greek *Hermetica*", *VigCh* 50 (1996), 353-363; F. Bonardel, *L'hermétisme*, PUF, París, 1985; B. Layton, *The Gnostic Scriptures*, SCM Press Ltd, Londres, 1987; J. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge University Press, 1986 (reimp. 1987); I. Klutstein, *Marsilio Ficino et la théologie ancienne. Oracles Chaldaïques-Hymnes Orphiques-Hymnes de Proclus*, Olschki, Florencia, 1987; A. Faivre (ed.), *Présence d'Hermès Trismégiste*, Albin Michel, París, 1988; R. Valantasis, *Spiritual Guides of the Third Century: A Semiotic Study of the Guide-Disciple Relationship in Christianity, Neoplatonism, Hermetism and Gnosticism*, Fortress Press, Minneapolis, 1991; A. Camplani, «Ser y/o llegar a ser "hijos" en la literatura del hermetismo filosófico», en J. J. Ayán Calvo, P. De Navascués Benloch y M. Aroztegui Esnaola (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2005, 89-108; P. Lucentini, "L'Asclepius ermetico nel secolo XII", en H. J. Westra (ed.), *From Athen to Chartres. Neoplatonism & Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeauneau*, Brill, Leiden,

1992, 397-420; R. van den Broek & Wouter J. Hanegraaf, *Gnosis and Hermeticism. From Antiquity to Modern Times*, SUNY, Albany, 1998; P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni (eds.), *Hermetisme from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo*. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001, Brepols, Turnhout, 2003; C. Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, Morcelliana, Brescia, 2000; ídem, «Soteria hermética e soteria cristiana: affinitá generiche e punti di contatto», en *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-II)*, XXXIV incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 5-7 maggio 2005, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2006, 261-274; L. Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo I. Dagli inizi alla fine del XII secolo; II. Il secolo XIII*, Florencia, 1990 y 1996; F. García Bazán, "Voies de l'ésotérisme occidental: les communautés initiatiques gnostiques et hermético-gnostiques", *Politica Hermetica* 9 (1995), 60-72; ídem, "Los gnósticos y los neoplatónicos posteriores a Plotino: Porfirio, Jámblico y Proclo", *EPIMELEIA. Revista de Estudios sobre la Tradición*, VI/11-12 (1997), 83-120; ídem, «Dos breves plegarias gnósticas y su contexto codicológico: *Oración de Pablo* (NHC I, A\*-B\*) y *Oración de acción de gracias* (NHC VI,7)», en *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino*, XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7-9 maggio 1998, Roma, 1999, 67-84; ídem, «El *Asclepio* hermético y la filosofía cristiana. Influencia en el pensamiento y la teoría de la belleza medievales», *Revista Española de Filosofía Medieval* 6 (1999), 25-42; M. Tardieu, "Sâbiens coraniques et 'Sâbiens' de Harrân", *Journal Asiatique*, 274 (1986) 1-44; H. Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, trad. de A. López, M. Tabuyo y F. Torres Oliver, Trotta, Madrid, 1994; J. Walbridge, *The Leaven of the Ancients*, SUNY, N.Y. 2000.

**b) Época moderna y posterior:** E. Garin, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*,<sup>3</sup> Laterza, Bari, 1993; Francis A. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Ariel, Barcelona, 1983 (reimp. 1994); F. Secret, *La kabbala cristiana del Renacimiento*, trad. de I. Gómez de Liaño y T. Pollán, Taurus, Madrid, 1979; F. Secret, *Hermétisme et Kabbale*, Bibliopolis, Nápoles, 1992; J.-C. Margolin & S. Matton, *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, Vrin, París, 1993; Ioan P. Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, trad. de N. Clavera y H. Rufat, Siruela, Madrid, 1999; B. Tambrun-Krasker, *Georges Gémiste Pléthon, Traités des vertus*, ed., trad. y comentario, The Academy of Athens- Brill, Atenas-Leiden, 1987; Pletón (Jorge Gemisto), *Tratado sobre las leyes. Memorial a Teodoro*, Int., trad. y notas de F. L. Lisi y J. Signes, Tecnos, Madrid, 1995; B. Tambrun-Krasker, *Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*, ed. con int., trad. y notas y la recensión árabe de los *Magiká Lógia* por M. Tardieu, Vrin-Éd. Ousia-The Academy of Athens, París-Bruselas, Atenas, 1995; P. O. Kristeller, *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*, Olschki, Florencia, 1987; M. Muccillo, *Platonismo Ermetismo e "Prisca Theologia"*, Olschki, Florencia, 1996; Michael J. B. Allen, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Olschki, Florencia, 1998; P. Kingsley, "Poimandres; The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica", en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 56 (1993), 1-24, reed. en R. van den Broek & Cis van Heertum (eds.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, Biblioteca Philosophica Hermética-Brill, Ámsterdam-Leiden, 2000, 41-76; D. P. Walker, *La magie spirituelle et angélique de Ficin à Campanella*, París, 1988; A.L. Puliafito Bleuel, *Francesco Patrizi da Cherso, Nova de Universis Philosophia. Materiali per un'edizione emendata*, Olschki, Florencia, 1993; L. Lazzarelli, *The Hermetic Writings*, ed. y trad. de R.M. Bouthoorn & W.J. Hanegraaf, Lovaina, 2000; V. Perrone Compagni (ed.), *Cornelius*

*Agrippa De occulta philosophia Libri tres*, Brill, Leiden, 1992; M. van der Poel, *Cornelius Agrippa The Humanist Theologian and his Declamations*, Brill, Leiden, 1997; Giordano Bruno, *Mundo, magia y memoria*, ed. de I. Gómez de Liaño, Biblioteca Nueva, Madrid, n. ed. 1997; *Los heróicos furores*, int., trad. y notas de M.R. González Prada, Tecnos, Madrid, 1987; R. van den Broek & C. van Heertum, *From Poimandres to Jacob Böhme. Gnosis, Hermetism, and Christian Tradition*, Biblioteca Philosophica Hermética/Brill, Ámsterdam-Leiden, 2000 –esp. R. van den Broek, «Hermes and Christ: “Pagan” Witnesses to the Truth of Christianity», 115-144-; L. Rotondi Sechi Taruggi, *L'Ermetismo: nell'Antichità e nel Rinascimento*, Milán, 1999; I. Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher*, Madrid, 1986; G. Galtier, *Maçonnerie Egyptienne, Rose-Croix et Néo-Chevalerie*, Éditions du Rocher, París, 1989 (hay trad. española); J. E. Force & R. H. Popkin (eds.), *Newton and Religion. Context, Nature, and Influence*, Dordrecht, Boston, Londres, 1999; F. García Bazán, «René Guénon y el hermetismo», en *Illu.Revista de Ciencias de las Religiones* 7 (2002), 7-17.

**c) Instrumentos de trabajo:** W.E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford at The Clarendon Press, 1972; J. Cerný, *Coptic Etymological Dictionary*, Cambridge University Press, 1976; A. Calepino, *Septem Linguarum Calepinus. Hoc est Lexicon Latinum Variarum linguarum interpretatione adjecta in usum Seminarii Patavini, septima emendatior editio, & auctior I-II*, Imprenta del Seminario de Padua, Padua, 1752 J.F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus Abbreviationes et Index Fontium*, Brill, <sup>4</sup>Leiden, 1997; L. Delatte, S. Govaerts, J. Denooz, *Index du Corpus Hermeticum*, Roma, 1977; J. Servier (dir.), *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, PUF, París, 1998; Wouter J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism I-II*, Brill, Leiden, 2005, esp. I, 474-570 y 580-586; G. Kittel-G. Friedrich (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (=ThWzNT)*, I-IX, W. Kohlhammer Verlag,

Stuttgart, 1933-1973; R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, I-III, en edición, Éd. de CNRS, París, 1989-1994-2000. Publicaciones periódicas: *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism*, director W.J. Hanegraaff, Amsterdam, 2001...; *Politica Hermetica*, director, J.-P. Laurant, París, 1987...Amplia bibliografía: A. González Blanco, "Hermetism. A bibliographical approach", en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 17.4, 1984, 2240-2281, complementada por A. Preus, "Hermetica Bibliography", en *The Journal of Neoplatonic Studies* II/1 (1993), 151-155, y actualizada por C.Colpe/J. Holzhausen, II, 643-665 y A. Camplani, 199-210. Es muy útil la dirección de Internet <http://www.wanadoo.es/> (*hermeticnet*), que cuida X. Renau Nebot.