BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 268

TEXTOS HERMÉTICOS

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
XAVIER RENAU NEBOT

EDITORIAL GREDOS

FL 2146

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por MERCEDES LÓPEZ SALVÁ.

© EDITORIAL GREDOS, S. A.

Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 1999.

CLASIF. .....
ADQUIS. .....
FECHA JUNIO 2005
PROCED. SALVADOR ALLENDE
NR. FAC. 1623

Depósito Legal: M. 40654-1999.

ISBN 84-249-2246-8.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 1999.

INTRODUCCIÓN

1. HERMES, EL DIOS TRES VECES MUY GRANDE

Hermes Trimegisto es la denominación griega del dios egipcio Tot[1]. La identificación es temprana: ya Heródoto (II, 138), dice 'Templo de Hermes' para referirse a un templo de Tot. Hacia finales del s. III a.C. ya es un hecho común; en el decreto de la piedra de Rosetta[2] Tot es el 'Hermes grande grande' que ayuda a Horus a reconquistar el delta. Cicerón, en fin, a mediados del s. I a. C., designa como quinto Hermes a «aquél que es adorado en Feneo (Arcadia), del que se dice que mató a Argos y por ello huyó a Egipto, donde enseñó a los egipcios las leyes y la escritura: los egipcios lo denominan *Theúth* y llaman de la misma manera al primer mes del año[3]».

[1] Cf. W. KROLL, «Hermes Trismegistos», en A. Pauly, G. Wissowa, *Real-Encyclopädie...*, VIII, 792-793. En egipcio: *Dhwtj;* la transcripción griega varia: *Theúth*, *Thōúth*, *Thōth*, incluso *Tat* (cf. PLATÓN, *Filebo* 18b, *Fedro* 274c; y CICERÓN, *Nat. Deo.* III 56).

[2] Tolomeo V Epífanes (196 a. C.).

[3] *Sobre la naturaleza de los dioses* III 56 (RACKHAM).

FL 89288

El Tot egipcio

Tot era el dios local de Hermópolis del Delta (Bajo Egipto, XV Nomo), donde se le honraba bajo una de sus formas, la de ibis[4], que sirvió para escribir su nombre: *Dhwtj*[5]. De allí pasó a Hermópolis Magna, en el XV Nomo del Alto Egipto, la actual Al-Ashmunein[6], donde su culto se desarrolló y persistió hasta época romana; aquí adoptó el carácter de dios primordial del que surge la Ogdóada[7] sobre la colina primigenia de Hermópolis. Y desde Hermópolis pasó a integrarse en sistemas teológicos diversos: se le identifica con la luna, y como tal, es el señor del tiempo[8], calculador del tiempo de vida, señor del destino y, por extensión, corazón de Ra, es decir, su pensamiento[9]. En la cosmogonía de Menfis se convierte en una hipóstasis de Ptah, en concreto, su lengua, la palabra creadora[10]. En el mito de Osiris desempeña un papel fundamental en el tribunal supremo de Ra, la Enéada, encargado de arbitrar en el conflicto que

[4] «Ven a mí, Thoth, Ibis augusto, dios deseado de Hermópolis, escriba de las actas de la Enéada» (A. Barucq, F. Daumas, *Hymnes...*, pág. 362). Las otras dos formas son las de hombre con cabeza de ibis o la de papión (cf. Morenz, *Rel. égyp.*, pág. 42).

[5] Que significa 'el mensajero' (cf. Morenz, *Rel. égyp.*, pág. 46).

[6] 'Ocho' en antiguo egipcio es *šmum*; de ahí el nombre moderno, que conserva la estrecha relación de Hermes-Tot con la ogdóada primordial.

[7] En la teología hermopolitana, el grupo de ocho dioses creadores que simbolizan los elementos cósmicos durante el caos inicial; las cuatro parejas de la noche, la tiniebla, el misterio y la eternidad.

[8] Sobre Tot-Luna, cf. Boylan, *Thoth*, págs. 62 ss.; y Barucq, *op. cit.*, *Himnos* 96, 103 y 104.

[9] Cf. Sauneron, *Esna V*, pág. 226; Morenz, *Rel. égyp.*, pág. 104.

[10] Ptah es el demiurgo, el creador del universo (cf. Barucq, *Himno* 9) y Tot es la palabra divina *(ibid., Himno* 99).

opone a Horus y a Set-Tifón por la sucesión de Osiris, es el gran escriba de la Enéada, al tiempo que el encargado de hacer cumplir sus designios: se convierte así en el señor de la Maat, la personificación del orden universal y del equilibrio cósmico que debe hacer triunfar[11]. Lengua de Ptah, palabra divina, escriba de la *Enéada,* Tot fue considerado sobre todo como el poderoso patrón de los escribas, señor y creador de la escritura y, por extensión, creador de todas las ciencias y las artes que dependen de la escritura y que están asociadas a los templos: la magia, la medicina, la astrología y la alquimia[12].

El Hermes griego

El Hermes griego coincide con Tot en algunos de los rasgos esenciales: es el heraldo de los dioses y, en consecuencia, el intérprete de la palabra[13]; es el Hermes-logos que aparece, sobre todo, en el estoicismo: para Crisipo[14] los distintos dioses no son sino distintas denominaciones de un solo y único Dios, que se denomina Mercurio «porque son potestad suya la razón *(lógos),* la medida, el orden y la ciencia». A ello hay que añadir las especulaciones estoicas sobre el logos creador: la razón divina demiúrgica que se extiende

[11] Tot es el escriba de la Enéada, p. ej., en los *Himnos* 9, 11 y 97 (Estela del Louvre, c 286; Barucq). Maat encarna el orden cósmico y, en consecuencia, el orden moral: la justicia, la verdad y el derecho (cf. Daumas, *Dieux,* pág. 65).

[12] Cf. Daumas, *Dieux,* pág. 62; Boylan, *Thoth,* págs. 92-106 y 124-135 *(Thoth in magic).*

[13] En el *Cratilo* (407e) Platón se entretiene en derivar 'Hermes' de *hermēneús* (intérprete).

[14] H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta (SVF)* II 306, 7 y III 235, 1 (Diógenes de Babilonia).

por toda la naturaleza y de la que la razón humana no es sino una parcela efímera, el *lógos* demiurgo de la materia sin cualidad, lo activo de la naturaleza[15]. El estoicismo preparó el camino para que en la época helenística se asumiera fácilmente la doctrina de un Hermes-Tot palabra de Dios, o Dios mismo, al tiempo que intérprete de la revelación. Es Hermes Trimegisto.

Trimegisto

El epíteto *Trismégistos* proviene seguramente del título egipcio de Tot: *aā aā,* grande grande, es decir, grandísimo, que, desde el tiempo de Tolomeo IV Filópator (221-205 a. C.) se traducía al griego con el superlativo repetido tres veces: *mégistos kaì mégistos kaì mégistos;* sólo falta abreviar la fórmula mediante el prefijo *tris* (tres veces) para dar *Trismégistos,* el tres veces muy grande, o, como en los papiros mágicos: *Trismégas Hermês*[16]. Pero no sólo se trata de una cuestión gramatical: en la teología egipcia abundan las especulaciones sobre el dios triple que es uno, por ejemplo, en uno de los himnos a Amón del papiro de Leiden, se dice: «tres son todos los dioses, Amón, Ra y Ptah. Ninguno existe que les sea comparable. Aquel que, en tanto que Amón oculta su nombre, que es Ra por su cara, su cuerpo es

[15] *SVF* I 42, 31 (Zenón); 'Estoicos' en PLUTARCO, *Isis* 45, 369a, y DIÓGENES LAERCIO, VII 134. También SÉNECA, *Epístolas* 65, 11.

[16] Cf. LEFBVRE, *Grammaire,* pág. 94: «una forma de marcar la idea de superlativo absoluto en egipcio clásico consiste en la reduplicación del adjetivo..., comparar en la Baja Época el título de Tot: aā aā, *mégas kaì mégas*». Para los papiros mágicos, cf. PREISENDANZ, *Papyri graecae magicae (PGM)* VII 551. En castellano, Trimegisto y no Trismegisto o Trismégisto.

Ptah»[17]. Además, la trinidad Amón-Ra-Ptah puede ser concebida bajo la forma de un cuarto dios, precisamente Tot-Hermes: en el templo tolemaico de Opet en Karnak, se alaba a Tot, «el dos veces grande, el señor de Hermópolis», por ser «el corazón de Ra, la lengua de Ptah y la garganta de aquél cuyo nombre está oculto (Amón)»[18]. En resumen, no es descartable que el mismo epíteto del Trimegisto sea testimonio de la dialéctica entre la unicidad de Dios y sus manifestaciones múltiples, tan típica de la religión egipcia y que heredará el hermetismo[19].

Los escritos de Hermes Trimegisto

En torno al s. II a. C. comenzaron a traducirse al griego algunos de los tratados egipcios de alquimia, magia y astrología que, lógicamente, fueron puestos bajo la advocación de Hermes-Tot, el patrón de las ciencias ocultas; el éxito fue extraordinario, puesto que venían a satisfacer la necesidad de certidumbres que una filosofía envejecida y desengañada era incapaz de proporcionar[20]. Algún tiempo

[17] BARUCQ, *Himno* 72. El papiro data de la XIX dinastía, hacia 1200 a. C.

[18] MORENZ, *Rel. égyp.*, pág. 193 y, en general, págs. 191-196, donde estudia diversas manifestaciones del triteísmo en Egipto.

[19] Para la cuestión en la teología egipcia, cf. BARUCQ, págs. 199, 277, 318 y, en particular, el *Gran Himno a Amón* de El Cairo *(ibid.,* pág. 197). En el hermetismo se expresa en diversas contraposiciones: Dios uno y todo, anónimo y pantónimo, incorpóreo y omnicorpóreo (cf. «Dios» en el Índice de la doctrina hermética).

[20] Son los textos del hermetismo popular, ocultista o práctico. No son el objeto de esta traducción, pero hay una muestra de ellos en el apartado 3.3 *(El hermetismo ocultista);* también los cito en las notas cuando contribuyen a aclarar aspectos del hermetismo filosófico.

después, probablemente a comienzos de nuestra era, la misma filosofía griega (un ecléctico conglomerado de Platón, estoicismo y mística pitagorizante[21]), se vio arrastrada por esa impetuosa necesidad de certezas y acabó embarrancando en la religión, un ámbito en el que la civilización egipcia no tenía rival. De este flujo y reflujo entre la filosofía griega y la civilización egipcia nació el hermetismo culto, erudito o filosófico que, sin abandonar del todo las fuentes ocultistas, supo elaborar una refinada espiritualidad basada en la 'piedad por medio del conocimiento', o en definición del mismo *Asclepio,* una 'religión de la mente'[22]. En los *Hermetica* filosóficos encontramos textos de origen dispar: los diecisiete tratados del *Corpus Hermeticum;* el *Asclepius* (traducción latina de un perdido *Discurso perfecto);* veintinueve extractos conservados en la *Antología* de Estobeo (s. v); una serie de citas en obras de otros autores[23]; tres textos herméticos aparecidos en la Biblioteca copta de Nag Hammadi[24] y la traducción al armenio de unas *Definiciones de Hermes Trimegisto a Asclepio*. La mayoría de estos escritos tuvieron un enorme éxito tanto en la Antigüedad como en la Edad Media, pero su época estelar es el Renacimiento, cuando sabios como Marsilio Ficino, Agrippa von Nettesheim o Giordano Bruno encontraron en ellos las claves para su reforma de la sociedad medieval.

[21] Es el platonismo ecléctico o platonismo medio, algunos de cuyos representantes son Albino (s. II), Plutarco (s. I-II) y Apuleyo (s. II).

[22] Cf. *Corpus Hermeticum* VI 5. *Religio mentis* aparece en el § 25 del *Asclepio*.

[23] Desde Lactancio a Cirilo de Alejandría; son los Fragmentos herméticos *(FH)* de esta traducción.

[24] Códice VI de Nag Hammadi, tratados 6, 7 y 8.

2. Las distintas perspectivas

Un conjunto de textos aparentemente tan dispar como los *Hermetica* forzosamente había de dar lugar a todo tipo de interpretaciones. Veamos las más significativas:

Hermes, el más antiguo profeta de la humanidad: En el Renacimiento, la mayoría de los humanistas, desde Marsilio Ficino a Giordano Bruno, buscan y encuentran en Hermes la autoridad y el prestigio, la legitimidad necesaria para su reforma de la cultura. Hermes Trimegisto es para ellos el más antiguo profeta de la humanidad, el que reveló el verdadero conocimiento a Moisés o a Orfeo, y a través de éste, a Platón; la síntesis entre la sabiduría pagana y el dogma cristiano[25]; el concepto de un nuevo hombre[26]; incluso de una nueva ciencia[27].

Hermes, un autor cristiano: Esta idílica relación, una verdadera 'Edad de Oro' del hermetismo[28], será brusca-

[25] En el pavimento de la catedral de Siena, 'Hermes Mercurio Trimegisto, contemporáneo de Moisés', entrega las letras y las leyes a Oriente y Occidente, mientras su mano izquierda reposa sobre una tabla en la que se lee uno de los fragmentos más famosos del *Asclepio* (cf. § 8 y nota *ad loc.).*

[26] El *Magnum miraculum est homo* del *Asclepio* (§ 6) citado por casi todos (cf. nota *ad loc.).*

[27] Bruno, p. ej., invoca *CH* XII 7 para demostrar el movimiento de la tierra (cf. nota *ad loc.*).

[28] Sobre la «Edad de Oro» (finales del s. XVI - principios del s. XVII), cf. F. A. Yates, *Giordano...,* pág. 200.

mente frustrada en 1614 por Isaac Casaubon[29], que, en su refutación de los *Annales ecclesiastici* del cardenal Cesare Baronio, sitúa los escritos herméticos en la era postcristiana y los atribuye a autores cristianos. Su punto de vista se impondrá y el crédito del Trimegisto se verá definitivamente arruinado.

Tras un largo período de silencio hasta finales del s. XIX, el hermetismo pasará a ser un capítulo de la historia de la filosofía y de las religiones y objeto de estudio para una pléyade de especialistas.

Los 'Hermetica' son textos judíos, griegos y egipcios, aunque unitarios: Louis Ménard publica en 1866 su apreciable traducción de los *Hermetica,* al tiempo que un estudio de su origen que no deja de ser, todavía hoy, uno de lo más clarividentes: hay una «unidad general» entre todas las doctrinas expuestas en los libros herméticos, aunque, de acuerdo con la influencia preponderante, pueden clasificarse en tres grandes grupos: el judío *(CH* I), el griego *(SH* XXIII, que compara con el *Timeo* platónico) y el egipcio *(CH* XVI y el papel central del sol)[30]. La idea básica de Ménard, situar al hermetismo en el marco de la historia comparada de las religiones, subrayando al tiempo sus raíces egipcias, señalará el camino para los analistas posteriores.

La influencia egipcia es preponderante: El primer estudio detallado de los orígenes egipcios es el de Pietchsmann

[29] *Isaaci Casauboni... Exercitationes XVI. Ad Cardinalis Baronii Prolegomena in Annales...Lonini...* MDCXIIII. En la *Exercitatio* I. 10, p. 70, discute la fecha y el origen de los *Hermetica* (cf. SCOTT I, pág. 41).

[30] L. MÉNARD, *Hermès Trismégiste,* págs. I-CXI.

en 1875[31]. Reitzenstein insiste también en la influencia egipcia en su *Poimandres. Studien zur griechisch–ägyptischen und frühchristlichen Literatur,* un magnífico estudio comparado de las religiones helenísticas y punto de referencia obligado para todos los comentaristas posteriores, aun desde la crítica[32].

La obra de Reitzenstein suscitará un primer reflujo en los historiadores de la Filosofía: Th. Zielinski, W. Kroll, J. Kroll y W. Bousset polemizarán sobre las relaciones del hermetismo con la filosofía griega:

Aristóteles, Platón, panteísmo: Th. Zielinski[33], según las distintas respuestas que da el hermetismo a un 'cuestionario' sobre las grandes cuestiones de la filosofía (sobre el cosmos, el sentido de la vida, el mal, etc.), propone clasificar los *Hermetica* en tres grandes grupos: el peripatético, el platonizante y el panteísta, por orden cronológico.

Doctrina hermética unitaria: W. Kroll[34] protesta contra esta división y postula una doctrina coherente, a pesar de las contradicciones, en la que la influencia egipcia es meramente superficial («die Einkleidung der Literatur»). La tesis es desarrollada por su discípulo J. Kroll en *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (1914), una obra de nada fácil lectura y que, al fin, sólo permanece como un buen fichero temáti-

[31] R. PIETSCHMANN, *Hermes Trismegistos, nach ägyptischen und orientalischen Überlieferungen,* Leipzig, 1875.

[32] Cf. ZIELINSKI en *Archiv für Religionswissenchaft (ARW)* 9, págs. 27, 29 y 60 (contra la «Egiptomanía» de REITZENSTEIN) y FESTUGIÈRE, *Rév.* I, pág. 81 (contra la «Poimandresgemeinde»).

[33] *ARW* 8 (1905), págs. 321-372; *ARW* 9 (1906), págs. 25-60.

[34] *Hermes Trismegistos* en *PW* VIII, cols. 792-826, en particular *Die Lehre,* col. 804.

co del hermetismo (sobre todo, el capítulo sobre la gnosis hermética, págs. 350-385).

Hay dos hermetismos: uno pesimista (gnóstico) y otro optimista (griego): W. Bousset[35] critica ácidamente la obra de J. Kroll, viciada ya por un principio erróneo: es tan «monstruoso» pretender reducir a una unidad doctrinal un corpus de escritos tan distintos como sostener que existe una sola doctrina en la Biblia. Para Bousset hay fundamentalmente dos 'hermetismos': de una parte, el dualista, pesimista y gnóstico *(CH* I, IV, X, XII y XIII), por otra, el hermetismo optimista. Naturalmente para Bousset, especialista en el gnosticismo, es más importante el hermetismo gnóstico. Esta tesis la desarrolla en sus otras obras[36] y es la responsable de que una parte del hermetismo (en particular, el *Poimandres)* haya sido objeto de atención desmesurada, con respecto al todo, por parte de los historiadores de la religión (cristiana).

Hermetismo gnóstico: Es el caso de Jonas o Quispel, para quienes el exclusivo interés de los *Hermetica* reside en ser manifestación de un tipo de gnosticismo pagano; de aquí sus sorprendentes conclusiones a partir de fragmentos o frases fuera de contexto[37].

[35] «Religionsgeschichtliche Studien», *Novum Testamentum,* Sup. 10, 1960, págs. 97-191.

[36] En particular, *Hauptprobleme der Gnosis,* págs. 181 ss. y 361 ss.

[37] En *CH* VI 3, por ejemplo, se afirma que 'el cosmos es la totalidad *(plḗrōma)* del mal', esta afirmación, en su contexto, la doctrina del conocimiento de Dios a través del cosmos, sólo significa que todo el mal (la multiplicidad y el cambio) está en el cosmos, pero no que todo el cosmos es mal. Lo que hace, por ejemplo, JONAS *(Rel.Gnost.,* pág. 84) es citar la frase fuera de su contexto y ponerla como ejemplo del dualismo gnóstico.

Sobre el gnosticismo cristiano (y judío) de los primeros siglos de nuestra era, cf. A. PIÑERO y J. MONTSERRAT, «Rasgos generales de la gnosis y el gnosticismo antiguos» en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I,* págs. 40-88.

Hermetismo judío: C. H. Dodd, en *The Bible and the Greeks* (1935), investiga sistemáticamente lo paralelos bíblicos del *Corpus,* en particular *CH* I y III *(Génesis* 1), IV, V y XIII. El autor del *Poimandres,* dice Dodd[38], no se interesa en el judaísmo como tal, sino que utiliza el mito judío de la creación como el medio más adecuado de transmitir la verdad sobre Dios, el mundo y el hombre. El autor del *Poimandres,* al contrario que Filón, habla desde fuera del judaísmo, buscando una sanción prestigiosa a su propia filosofía.

Hermetismo estoico: Walter Scott había publicado unos años antes la primera edición crítica y completa de los textos herméticos *(Hermetica,* vol. I), notas (vols. II y III) y *Testimonia* (vol. IV). Los textos, plagados de lagunas y de conjeturas, son difíciles de utilizar, pero las notas, brillantes aunque, en ocasiones, excesivamente especulativas, destacan por su rechazo implícito de interpretaciones parciales como la de Bousset. Se trata, en el fondo, de un regreso a Reitzenstein que adolece de parecidos defectos: una enorme acumulación de datos, entre cuya erudición resulta a veces difícil distinguir qué sea el hermetismo. De todos modos, en la obra de Scott se pueden identificar tres tendencias básicas: 1) el privilegio, probablemente excesivo, que concede a las influencias estoicas; 2) el esfuerzo por situar históricamente las pocas referencias de los textos a hechos externos (p. ej., la 'Profecía' del *Asclepio)* y 3) el prejuicio de que los textos han sido objeto de tantas y tales intervenciones ajenas que es necesario reordenar los tratados para que respondan a una cierta lógica. A pesar de todo, la obra de Scott (como las de Reitzenstein) sigue siendo fuente de sugerencias y de

[38] C. H. DODD, *The Bible...,* pág. 246.

materiales para la reflexión. Y muchos comentaristas posteriores le deben más de lo que a veces están dispuestos a reconocer.

Hermetismo ocultista y medioplatónico: Sin embargo, la gran obra contemporánea sobre el hermetismo sigue siendo la de Festugière, en particular, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (1942-1953)[39].

Sus hipótesis son fundamentalmente tres: 1) los *Hermetica* son filosofía griega helenística, medioplatónica en particular; pero filosofía confusa y contradictoria, incapaz de deslindar lo que pertenece a las diferentes corrientes de la filosofía griega, en concreto, la tendencia optimista *(Rév.,* II) y la pesimista gnóstica *(Rév.,* III), que se han de estudiar por separado; 2) las fuentes egipcias son irrelevantes, mera literatura; 3) relación directa e intensa entre el hermetismo *populaire* (práctico) y el hermetismo *savant* (teórico).

Las dos primeras hipótesis son, como mínimo, parciales: ni el hermetismo es tan confuso y contradictorio como pretende Festugière, ni está tan claro que lo egipcio sea absolutamente irrelevante; de modo que su análisis, tan cuidadoso y detallado en todo, se ve enormemente limitado por este prejuicio constitutivo: obligado a prescindir de cualquier referencia a la cultura egipcia, tanto como a encontrar cualquier tipo de coherencia en los escritos, su análisis aboca prácticamente al escepticismo; el hermetismo no es sino un testimonio de «certains habitudes scolaires» de la época alejandrina[40], un vehículo fortuito y azaroso de creencias dispares. Los tomos II, III y IV, que dependen de estas dos hipótesis, adolecen por ello de un interés muy desigual: del

[39] 4 vols: I: *L'Astrologie et les sciencies occultes;* II: *Le Dieu Cosmique;* III: *Les doctrines de l'âme;* IV: *Le Dieu inconnu et la gnose* (= *Rév).*

[40] *Rév.,* II, pág. 50.

segundo volumen cabe destacar sobre todo la Introducción, en particular, para lo positivo, el sugestivo análisis del género literario de los *Hermetica*[41]; y, para lo negativo, la sección que dedica al *Dossier* hermético[42] por el esfuerzo, interés y rigor con que 'denuncia' las contradicciones del hermetismo. El resto del volumen es un estudio sobre la religión cósmica en el pensamiento griego, incluido un análisis de la obra de Filón, que para Festugière es el principal proveedor de lugares comunes al respecto; un estudio en el que, por otra parte, el hermetismo desaparece casi por completo. En el tercer volumen intenta reconstruir el tratado-tipo de los herméticos sobre el alma, a partir del *De Anima* de Tertuliano y del tratado de Jámblico (traducido en Apéndice), siempre sobre la base de la existencia de dos doctrinas herméticas. A destacar su cuidadoso análisis de la anábasis del alma en el *Poimandres (CH* I 24-26)[43]. El cuarto volumen está divido en dos partes desiguales en interés: en la primera *(Le Dieu inconnu)*[44] intenta conectar el concepto del Dios *ágnōstos,* la transcendencia del Uno o del Dios inefable, con el pensamiento griego, en especial con las especulaciones neopitagóricas que remontan al Uno-Bien-Belleza de Platón; la segunda parte[45] es un interesante estudio sobre la experiencia mística en el hermetismo: mística por extraversión (El *Aiōn* hermético) - mística por introversión *(CH* XIII).

Pero es en el volumen I *(L'Astrologie et les sciences occultes)* donde Festugière hace la aportación más meritoria al compilar y analizar minuciosamente los textos herméticos

[41] *Ibid.,* págs. 28-50.

[42] *Ibid.,* págs. 1-27.

[43] *Rév.,* III, págs. 119-174.

[44] *Rév.,* IV, págs. 1-140.

[45] *Ibid.,* págs. 141-257.

de magia, alquimia y astrología, y, sobre todo, al proponerlos como la clave metodológica para la interpretación del hermetismo filosófico[46].

Después de Festugière es realmente difícil intentar un nuevo estudio de conjunto de los *Hermetica:* desde la publicación de su obra, hace ya más de cuarenta años, el hermetismo sólo ha sido objeto de estudios limitados de algunos textos o determinados temas:

La comunidad hermética: Van Moorsel, en *The Mysteries of Hermes Trismegistus* (1955), estudia las características de la piedad hermética. Cabe destacar, contra la opinión de Festugière[47], su afirmación de que existieron comunidades herméticas[48].

La monografía de Tröger[49] sobre la gnosis y las religiones mistéricas a partir de *CH* XIII, comparte, en lo esencial, los puntos de vista y el objeto de Van Moorsel. Es de destacar su insistencia en el carácter gnóstico de *CH* XIII, aunque claramente desviado de la 'ortodoxia' por la posibilidad de una divinización mística paralela a la de las religiones mistéricas.

La influencia egipcia: Poco después de la obra de Tröger se hacen públicos los nuevos textos herméticos encontrados en la biblioteca copta de Nag Hammadi. Acaba lo que podría denominarse «Segunda época» de los estudios sobre el hermetismo.

[46] Aunque, si hay que ser justo, fue REITZENSTEIN el primero que propuso relacionar los *Hermetica* con los *Papiros mágicos* grecoegipcios (cf., p. ej., *Poimandres,* pág. 227).

[47] *Rév.,* I, págs. 81 ss.

[48] *The Mysteries...,* págs. 55-57 y 129-130.

[49] *Mysterienglaube und Gnosis in CH XIII* (1971).

A los textos coptos se añadieron en 1976 unas *Definiciones* herméticas armenias. Ambos textos, magníficamente editados, traducidos y comentados por Mahé[50], han supuesto, como veremos después, una pequeña revolución copernicana en la línea de confirmar la influencia egipcia en el hermetismo.

Todas estas interpretaciones, desde Ficino hasta Mahé, pretenden haber descubierto lo que los textos herméticos son en realidad, y, en el fondo, todas tienen parte de razón: de todo hay en un *Corpus* constituido por adiciones sucesivas y en el que los traductores (griego, latino, copto y armenio) no han desaprovechado la ocasión de dejar deslizar su propio punto de vista. Da la impresión de que cada intérprete acaba viendo en los textos aquello que esperaba encontrar, es decir, aquello que le interesaba encontrar. De modo que, tras leer lo que se dice que dicen los textos, el resultado no deja de ser decepcionante: los *Hermetica,* como diría Festugière, parecen un vehículo fortuito de creencias dispares.

Sin embargo no es esa la impresión que queda tras leer lo que dicen los textos. El lector neófito que se acerca a los *Hermetica* sin pretensiones, que no pretende buscar lo que son sino sólo lo que parecen ser, se encuentra con unos textos bastante homogéneos, bien que, en ocasiones, contradictorios, en los que hay frecuentes alusiones a la cultura egipcia, a la filosofía platónica y a las ciencias ocultas; todo ello en un ambiente de piedad y de recogimiento místico.

Unidad formal: Lo primero que sorprende de los textos herméticos es su unidad formal: es relativamente fácil 'reconocer' un texto hermético, incluso en sus desarrollos más

[50] *Hermès en Haute-Égypte,* vol. I (1978): *NH* VI 6 y 7; vol. II (1982): *NH* VI 8 y *Definiciones Armenias.*

'exóticos' (fragmentos coptos o armenios), o, mejor dicho, todavía más fácil en sus desarrollos exóticos. Hay una sorprendente homogeneidad, de vocabulario, de expresiones y de estilo, en unos textos elaborados probablemente por múltiples manos a lo largo de un dilatado período de tiempo. Si comparamos los *Hermetica* con otros textos de parecidas características, los 'cristianos' por ejemplo, lo obvio es pensar que existió un texto base, previo y común a todos los posteriores desarrollos. Pero esta hipótesis es problemática puesto que la doctrina parece, al menos a primera vista, contradictoria (que no incoherente).

Contradicciones de fondo: hermetismo optimista / hermetismo pesimista: En general, parece haber una clara dialéctica entre un hermetismo que, siguiendo la terminología de Bousset, podemos denominar 'optimista': un hermetismo de origen griego, que plantea una teología positiva basada en la admiración del cosmos en el que el hombre tiene una función fundamental y, por otro lado, un hermetismo 'pesimista', probablemente de origen 'oriental', que plantea una teología negativa basada en la maldad del cosmos y de la materia en la que el cuerpo es el castigo del alma. Si la hipótesis de un texto genético explicaba la unidad formal, estas contradicciones nos obligan a reformularla, al menos en dos posibles sentidos: a) hubo probablemente 'texto', pero no uno sino dos, como mínimo, distintos y diferentes, uno griego, otro 'oriental' (persa, judío o babilónico); b) hubo uno solo, pero ya de por sí equívoco y ambiguo. La opción 'a', además de menospreciar a los autores herméticos (¿no fueron capaces de darse cuenta de las contradicciones flagrantes?), por una parte, deja sin explicar la unidad formal y, por otra, inicia una vía problemática: es muy tentador y muy común preferir un 'hermetismo' frente a otro, la parte

por el todo, y prejuzgar en consecuencia cuáles son los tratados pertinentes y cuáles no. Por contra, la segunda opción, el carácter ambiguo y equívoco pertenece al texto original, explica las contradicciones y también la unidad formal, en particular el hecho de que muchos tratados herméticos no son exposiciones dogmáticas sino comentarios, desde distintos puntos de vista, a una ideas básicas comunes a todos.

La presencia de Egipto: En tercer lugar, es manifesta la presencia de Egipto: su geografía, sus ciudades, sus dioses, los míticos fundadores de sus dinastías, sus templos y su culto; y todo ello, expuesto a veces con tal intensidad emocional, que cuesta creer que no se trate de experiencias vividas. Los *Hermetica* parecen, pues, literatura egipcia. Pero también aquí caben dos opciones: se trata de literatura 'accidentalmente' egipcia: es decir, mero marco literario, la estética de moda en la época, o un lugar mítico proveedor de legitimidad tradicional; o bien, se trata de literatura 'sustancialmente' egipcia. La primera opción, minimizar lo egipcio, exige una petición de principio, hay cosas en los *Hermetica* que son relevantes y otras que no[51], y plantea un problema irresoluble: justificar el criterio de relevancia; mientras que la segunda opción, se trata de literatura egipcia, además de no modificar el objeto por exigencias del análisis, aporta un apoyo empírico suplementario a las dos primeras impresiones: la unidad formal y la heterogeneidad de contenidos podrían explicarse por el origen común de los *Hermetica* en Egipto, en particular, en las *Sabidurías* egipcias, paralelas en forma y fondo a algunos tratados del Corpus[52].

---

[51] Por ejemplo la profecía del *Asclepio* (§ 24-26) y gran parte del *Kórē kósmou (SH* XXIII), desde su mismo título, que se refiere a la diosa Isis.

[52] Cf. al respecto, *SH* XI 1 y nota *ad loc.* y, en general, las *Definiciones Herméticas* armenias.

La presencia de Grecia: Si el fondo mitológico es egipcio, el marco teórico parece griego helenístico, y, en particular, medioplatónico. Da la impresión que los *Hermetica* encajan bastante bien entre Platón (el del *Timeo* y las *Leyes)* y el neoplatonismo: aquí y allá hay citas casi literales, aunque no explícitas, del *Timeo,* del *Epinomis* y del *De Mundo,* a la vez que rasgos de estoicismo, neopitagorismo y de Aristóteles (de la ética, sobre todo). Probablemente, lo mismo que cabría decir de Filón, de Plutarco, de Albino, de Apuleyo o de Numenio; con los cuales hay, en ocasiones, coincidencias más que notables. Particularmente sorprendentes son las coincidencias con el *Sobre Isis y Osiris* de Plutarco y con *La Creación del Mundo* de Filón, en ambos casos, lecturas en griego (helenístico) de cosmogonías o mitologías ajenas (en un caso la egipcia, en el otro la judía).

Las ciencias ocultas: magia, alquimia y astrología: Algunos de los *Hermetica* son tratados de astrología[53], otros aluden a procedimientos de la magia o la alquimia y, en ocasiones resulta difícil deslindar la terminología alquímica del concepto filosófico o teológico[54]; lo coherente sería estudiar y publicar conjuntamente ambas versiones del hermetismo, una tarea que inició Festugière, pero que nadie ha sido capaz de completar. Sin embargo, que el procedimiento mágico o alquímico sea 'irrelevante' para el historiador del pensamiento, no significa que lo sea para el hermetismo culto o teórico: en el fondo, es difícil distinguir entre la explicación

[53] Por ejemplo *SH* VI. Véase la entrada *Astrología* del *Índice de Referencias.*

[54] Tras la experiencia mística, p. ej., el iniciado está 'lleno de potencia' *(dynamōtheís;* cf. *CH* XIII 27), lo mismo que el mago tras recitar la fórmula secreta *(dynamōtheís; PGM* IV 155), o el amuleto tras la consagración *(PGM* XII 268).

astrológica (los doce signos del *Liber Hermetis)* y la teoría ética (los doce vicios de *CH* XIII), entre el procedimiento alquímico *(AH* 9) y la concepción del hombre (creación alquímica de las almas en *SH* XXIII) o entre la experiencia mágica *(PGM* IV 538 ss.) y la experiencia mística *(CH* IV 5). Parece claro, por tanto, que el hermetismo ocultista es una de las claves para interpretar el hermetismo teórico.

Una comunidad religiosa: Si la primera impresión es la que cuenta, los *Hermetica* parecen, hasta ahora, un conjunto de textos que formulan en términos medioplatónicos el conglomerado religioso egipcio, incluidas las ciencias ocultas. Pero hay otra evidencia: el tratado tipo consiste en un desarrollo en común (diálogo entre dos o más personajes) de cuestiones básicas de filosofía en un ambiente de recogimiento y piedad. Esto, ciertamente, no tiene por qué implicar la existencia de una comunidad: en el hermetismo no hay rituales, ceremonias o sacramentos, es decir, no parece una secta; sin embargo, y en esto se diferencia de un diálogo al estilo de los platónicos, el hermetismo no se limita a una discusión teórica, la suya es una experiencia religiosa que comienza en el diálogo, continúa en la plegaria y acaba en el recogimiento místico (iluminación divina). Y las dos primeras etapas se realizan en comunidad. Además el hombre iluminado (regenerado) pasa a formar parte de una familia mística y este su renacimiento queda sellado por un acto simbólico (un beso o un abrazo y una cena ritual)[55]. No fue una secta, pero pudo ser una comunidad; hubo de existir algún lazo, si no orgánico, al menos intelectual o teórico (religioso) entre los herméticos[56].

[55] El beso en *NH* VI 6, la cena en *ASC* 41.

[56] En nuestros días los lazos son virtuales: en la *World Wide Web* hay numerosas sectas que se reclaman herederas de la tradición hermética;

En síntesis, los *Hermetica* cultos son un compendio de *comentarios que una comunidad relativamente organizada hizo sobre la base del conglomerado religioso egipcio que incluía la magia, la alquimia y la astrología, fundamentalmente en los términos del medioplatonismo*, sin menospreciar otros 'lenguajes', como el gnóstico o el judío, utilizados de forma limitada.

Los textos coptos y armenios

Los textos herméticos coptos, el códice VI de Nag Hammadi (tratados 6, 7 y 8) y armenios, las *Definiciones Herméticas,* aun no siendo decisivos, proporcionan apoyo empírico suplementario a la hipótesis del origen egipcio de los *Hermetica:*

La presencia de Egipto: NH VI 6 abunda en detalles de la cultura egipcia y alude, de forma aún más emocionada que el *Asclepio,* al Egipto destruido por la impiedad[57]. Por su parte, las *Definiciones* herméticas armenias están redactadas en forma de aforismos o sentencias, muchas de ellas en forma de paradoja; ello abre una nueva vía de relación con la cultura egipcia: ya no se trata sólo de referencias aisladas, sino que la misma forma literaria de los escritos herméticos pertenece a la más típica literatura egipcia: las *Sabidurías*[58].

Las contradicciones de fondo: una de las impresiones de las que hablábamos era la existencia de numerosas contradicciones de fondo a pesar de la evidente unidad formal. Los textos coptos y armenios proporcionan apoyo a la hipótesis de unos textos originarios comunes a pesar de las contradicciones, y ello por dos razones: en primer lugar porque los textos fueron a lo largo de su historia consciente e interesadamente manipulados por determinados traductores, gnósticos o judíos, por ejemplo[59], de modo que se les puede culpar en alguna medida. La segunda razón es que los textos armenios nos remiten a un tipo de gnomologías egipcias en las que la mayoría de las máximas están formuladas en forma de paradoja, lo cual puede generar, en intérpretes no avisados, o en exceso interesados, una simplificación unilateral de la doctrina tanto en uno como en otro sentido.

De un modo u otro, los textos coptos y armenios refuerzan la hipótesis del origen egipcio de los textos herméticos. Algo que un buen conocedor del tema como Jámblico no dudó en afirmar: «Los textos que circulan bajo la advocación de Hermes contienen opiniones herméticas, aunque a menudo se expresen en la lengua de los filósofos, pues han sido traducidos del egipcio por hombres nada inexpertos en filosofía»[60].

entre otras: The Hermetic Fellowship *(teleport.com/~aforrest/Hfweb),* The Hermetic Alchemical Order of QBLH *(thelema.net)* y The Hermetic Order of the Golden Dwan *(hermeticgoldendawn.org).* La más completa relación de sectas en la red está en *AvatarSearch.com/CoolLinks;* los mejores índices temáticos sobre ocultismo son The Search Engine for Spiritwww *(eu.spiritweb.org/ Spirit/ search.html)* y The Dark Side of the Net *(gothic.net/darkside/index.html).*

[57] Véase *Asclepio* 24 y ss. y, en anexo, la versión de *NH* VI 6.

[58] Cf. una edición de conjunto de las *Sabidurías* en BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto (sabidurías* de Hardjedeff, Kagemmi, Ptahhotep, Merikare, Amenemhat, Khety, Any, Amennakhte, Amenope y Onkhsheshonqy).

[59] Pueden compararse los textos antes citados: la traducción latina *(Asc.* 24-26) y la versión copta *(NH* VI 6), más fiel al original puesto que se ajusta palabra por palabra a los fragmentos griegos de la tradición indirecta *(Papiros Mágicos* y Lactancio).

[60] *Sobre los misterios egipcios* VIII 4.

3. Los textos

Fuentes, ediciones y traducciones

1. Fuentes

Corpus Hermeticum (tratados I-XIV, XVI-XVIII): estudio y clasificación de los manuscritos del *Corpus Hermeticum* en A.-D. Nock, A.-J. Festugière, *Hermès Trismégiste* (Nock-Fest), I, págs. XI-XXXVI; W. Scott, *Hermetica* (Scott), I, págs. 17-30 y R. Reitzenstein, *Poimandres,* págs. 319-327. El manuscrito más antiguo se remonta al s. XIV. Nock[61], tras compararlos con fragmentos conservados en la *Antología* de Estobeo (s. V), concluye que son una versión 'bastante libre' de los textos originales.

Extractos de Estobeo (SH I-XXIX): estudio y clasificación de los manuscritos en Nock-Fest. III, págs. I-XII, y Scott I, págs. 82-86. Sobre el *Anthologium* de Estobeo (s. V), su composición y los problemas que presenta, cf. el artículo de Hense en *PW* IX, col. 2549ss. La *Antología* consta de cuatro libros: el primero se refiere a la filosofía natural, parte del segundo (capítulos 1-6), a la lógica, el resto del libro segundo y todo el libro tercero a la moral y el cuarto trata de cuestiones diversas que van desde el Estado hasta la breve duración del recuerdo que uno deja tras la muerte. Cada capítulo presenta un determinado número de «extractos, máximas o preceptos», entre ellos, cuarenta herméticos: diez lo son de *CH* II, IV y IX, uno del original perdido del *Asclepio*

[61] En Nock-Fest., I, págs. XLIV-XLV.

(el *Lógos téleios* griego), los veintinueve restantes constituyen los *Extractos de Estobeo* de esta edición. Según Estobeo, proceden de los *Discursos de Hermes a Tat,* los *Discursos de Isis a Horus, Los Apotegmas de Hermes,* el libro *La Afrodita* y el libro titulado *Kórē kósmou.*

Asclepio (Lógos téleios): para la historia de los manuscritos cf. J.-P. Mahé, *Hermès...,* I, págs. 16 ss.; Nock-Fest., II, págs. 259-277; y Scott, I, págs. 49-60. El original griego del *Asclepio* existía a principio del s. IV bajo el nombre de *Lógos téleios.* De ello testimonia: 1) la inserción en *PGM* III 591-610 de la plegaria final (= *ASC* 41); 2) las citas de Lactancio en *Diuinae Institutiones* VII, 18, 4 (= *ASC* 26) e *Ibid.* II, 15, 6 (= *ASC* 29); 3) la cita de Estobeo en su *Antología* (4, 52. 47 = *ASC* 27); 4) la aparición en *NH* VI 7, 63-65 de la plegaria de *ASC* 41[62]. La versión latina, no demasiado fiel, como demuestra *NH* VI 8[63], es ya citada por San Agustín[64] y será atribuida a Apuleyo a partir del s. IX.

El Códice VI de Nag Hammadi: los escritos herméticos figuran en el Códice VI de la biblioteca copta de Nag Hammadi. El códice entró en el Museo Copto de El Cairo en 1952 pero sólo ha sido accesible al público a partir de la edición fotográfica de 1972[65]. La sucesión de los tratados del Códice VI es la siguiente:

[62] La traducción copta es previsiblemente anterior a la versión latina; cf. un esquema de las relaciones entre los tres textos de la plegaria *(Asclepio, PGM* y *NH* VI 7) en Mahé I, pág. 146. En *Asc.* 41 traduzco los tres textos.

[63] Traducido en Anexo al *Asclepio.*

[64] Cf. *Ciudad de Dios* 8. 22 ss., donde cita fragmentos de *Asc.* 23, 24 y 37.

[65] En *The facsimile Edition of the Nag Hammadi codices,* 10 vols., Leiden, 1972-1977. Para las características del códice y las vicisitudes por las que hubo de pasar hasta su edición, cf. Mahé, I, págs. 7 ss. y II, págs.

1.- *Hechos de Pedro y de los doce Apóstoles* [*NH* VI 1, 1-12, 22]. Ninguna relación con el hermetismo.

2.- *El trueno. El Nous Perfecto* [*NH* VI 13, 1-21, 32]. No se puede descartar alguna relación con el hermetismo, al fin y al cabo se basa también en la religiosidad egipcia y la filosofía alejandrina[66].

3.- *Authentikòs Lógos* [*NH* VI 22, 1-35, 24]. Poco en común con el hermetismo.

4.- *La sensación intelectiva (Dianoētikè aísthesis). El concepto de nuestra gran potencia* [*NH* VI 36, 1-48, 15]. A pesar de lo hermético del título, el contenido alude más al judaísmo o al maniqueísmo que a la doctrina hermética.

5.- [Sin título] [*NH* VI 48, 16-51, 23]. Es un fragmento de Platón, *República* 588b-589b. Una metáfora sobre la concepción del hombre, en la que se alude al 'hombre interior' y que pudo ser un texto utilizado por los herméticos, cuyas relaciones con el platonismo fueron, evidentemente, muy estrechas.

6.- [Título perdido] [*NH* VI 52, 1-63, 22]. Verosímilmente, *«(Discurso) sobre la Ogdóada y la Enéada»*, o *«La Ogdóada y la Enéada»*. Es un tratado hermético, de Hermes a Tat. El relato de una experiencia mística paralela, incluso en su estructura, a *CH* XIII (lo traduzco en Anexo al *Corpus Hermeticum)*.

7.- (Sin título) [*NH* VI 63, 33-65, 7]. Plegaria de acción de gracias del *Asclepio* (la traduzco, junto con el texto latino y el griego de *PGM,* en el § 41).

33 ss. En 1977 fue publicada la traducción inglesa bajo la dirección de J. M. ROBINSON. La traducción española, aparecida en 1997, es obra de A. PIÑERO, J. MONTSERRAT y F. G.ª BAZÁN, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, vol. I; en cuya Introducción se explican las características de los códices, así como los rasgos generales del gnosticismo antiguo.

[66] Cf. MAHÉ, I, pág. 13.

8.- (Sin título) [*NH* VI 65, 15-78, 43]. Fragmento del *Lógos téleios* (= *Asc.* 21-29; la traduzco en Anexo al *Asclepio*).

Por tanto, sólo *NH* VI 6, 7 y 8 son susceptibles de engrosar el *Corpus* establecido por Nock y Festugière. Estos textos replantean el problema de las relaciones con el gnosticismo; hay un hecho obvio: forman parte de una biblioteca gnóstica; a la cuestión aludía ya Hipólito en su noticia de naasenos y peratas; según él, los naasenos «reunían y coleccionaban los escondidos y secretos misterios de todas las gentes» y veneraban a Hermes como «psicopompo» y causa de las almas[67]; Nag Hammadi confirma el uso gnóstico, no ya de fragmentos, sino de obras herméticas enteras. Tal vez sea también una muestra del ascendiente que el hermetismo nacional tenía sobre los gnósticos egipcios. En conclusión, los escritos herméticos de la biblioteca, y a pesar de las afinidades puntuales con otros tratados[68], permanecen como un fenómeno diferente, *sui generis,* e incluso radicalmente contradictorio con el gnosticismo[69].

Definiciones herméticas armenias: las *Definiciones de Hermes Trimegisto a Asclepio* son la traducción al armenio de un texto griego datable en torno al s. v (cf. Mahé, II, pág. 327); el título *(hóroi)* y la forma literaria (sentencias palmarias) de este tratado recuerdan otros textos herméticos, en particular *SH* XI (cf. nota *ad loc.)* y suponen una confirmación independiente de la tesis del origen egipcio de los textos herméticos: la primera fuente de los escritos filosóficos de Hermes debió de consistir en una o varias gnomologías

[67] *Refutatio*, V 7, 1 y 30 (trad. de J. MONTSERRAT, *Los gnósticos,* Madrid, Gredos, vol. II, págs. 27 y 38).

[68] P. ej. con NH VII 4, *Enseñanzas de Silvano,* cf. MAHÉ, II, págs. 123 ss.

[69] Cf. *Asc.* 24-26 (= *NH* VI 8) y notas *ad loc.*

dirigidas por Hermes a diversos interlocutores, unas compilaciones de máximas y sentencias de diversas fuentes que pretendían retomar el marco ideológico de las antiguas *Sabidurías* egipcias (cf. Mahé, II, pág. 409). Las *Definiciones* fueron publicadas por primera vez en 1956 en el Boletín del Manetadaran de la Biblioteca de manuscritos antiguos de Erevan junto con su traducción rusa; en 1976 J.-P. Mahé (en la *Revue des sciences religieuses,* 50, págs. 193-214) y G. M. de Durand (en la *Revue de l'histoire des religions,* 190, págs. 55-72) publican simultánea e independientemente sendas traducciones del armenio al francés; finalmente Mahé publica en 1982 el texto crítico armenio, la traducción y un amplio comentario en el segundo volumen de su obra *Hermès en Haute-Égypte.*

2. Ediciones y traducciones [70]

— Marsilio Ficino, *Mercurii Trismegisti Liber de Potestate et Sapientia Dei, e Graeco in Latinum traductus a Marsilio Ficino,* Treviso, 1471 [trad. *CH* I-XIV].

— Adrien Turnèbe, *Mercurii Trismegisti Poemander, seu de Potestate ac sapientia divina. Aesculapii definitiones ad Ammonem regem*, Paris 1554 [*CH* I-XIV, XVI-XVIII]. *Editio princeps* del texto griego; como apéndice de *CH* XIV añade tres extractos de la antología de Estobeo: los actuales *SH* I, *SH* IIA y un fragmento del *Asclepio* (§ 27).

— Flussas (François de Foix), *Mercurii Trismegisti Pimandras utraque lingua restitutus. D. Francisci Flussatis Candallae industria,* Burdeos, 1574. Reproduce la edición de Turnèbe pero haciendo de los tratados capítulos, del

[70] Ediciones de los *Hermetica* tradicionales (Nock-Fest.). Cf. la lista de ediciones en Scott I, pág. 31 y Mead, *Thrice-Greatest Hermes,* págs. 8-16.

apéndice a *CH* XIV el capítulo XV y dando a los siguientes la numeración correlativa (XVI-XVIII). La numeración se ha mantenido en las ediciones modernas y, consiguientemente, ha desaparecido *CH* XV (que eran tres extractos de Estobeo).

— Annibale Rosseli, *Pymander Mercurii Trismegisti,* Cracovia, 1585-1590. Comentario en seis volúmenes de pasajes selectos de *CH* I-VII y del *Asclepio*. En su última edición (Colonia 1630), reproduce la edición de Flussas.

— Francesco Patrizzi, *Nova de universis Philosophia,* Ferrara, 1591; *Magia philosophica. Zoroaster et eius 320 oracula chaldaica; Asclepii dialogus et philosophia magna; Hermetis Trismegisti Poemander et alia miscellanea...,* Hamburgo, 1593. Sus ediciones comprenden ya los dieciocho (diecisiete) tratados del *Corpus,* los extractos de Estobeo, el *Asclepio* y los fragmentos de Cirilo.

— Dieterich Tiedemann, *Hermes Trismegists, Poemander oder von der göttlichen Macht und Weisheit,* Berlín, 1781. Traducción alemana sobre la base del texto de Flussas.

— Gustav Parthey, *Hermetis Trismegisti Poemander,* Berlín, 1854 [*CH* I-XIV].

— Louis Ménard, *Hermès Trismégiste. Traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques,* París, 1866. Traducción de *CH* I-XVIII, el *Asclepio,* veintiséis extractos de Estobeo y algunos fragmentos de Cirilo.

— Richard Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und früh-christlichen Literatur*, Leipzig, 1904. Edición crítica, en apéndice, de *CH* I, XIII, XVI, XVII y XVIII

— Walter Scott, *Hermetica. The ancient greek and latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, Oxford, 1924-1936, 4 vols: Vol. I: edición-traducción de *CH* I-XVIII, *Asclepio,* los veintinueve

extractos de Estobeo y treinta y siete fragmentos diversos; vol. IV: edición de los *Testimonia* del hermetismo, desde Atenágoras a los textos herméticos árabes (en traducción inglesa) entre los que incluye *De Castigatione Anima* (págs. 277-352); se trata de un discurso de Hermes al alma (y no al *nous* como sería pertinente) que utiliza sin duda elementos herméticos transmitidos probablemente a través de doxografías pero cuya autenticidad parece dudosa[71]. En general, los textos de Scott, plagados de conjeturas y lagunas son difíciles de utilizar. [Sobre el interesante e inexplorado campo del hermetismo árabe, cf. Massignon, *Inventaire de la littérature hermétique arabe* (Apéndice III a Fest. *Rév.*, I, págs. 384-400).]

— Arthur D. Nock, Andrè-Jean Festugière, *Hermès Trismégiste (Corpus Hermeticum),* París 1945-1954, 4 vols. Nock es el editor de *CH* I-XVIII, el *Asclepio* y los *Fragmentos herméticos;* Festugière el de los veintinueve extractos de Estobeo. Salvo detalles del *Asclepio,* que *NH* VI 7 y 8 han contribuido a aclarar, es prácticamente el texto definitivo.

Ediciones utilizadas

— *Corpus Hermeticum* (tratados I-XIV, XVI-XVIII), texto griego: Nock (Nock-Fest. I-II), también Scott (I) y Reitzenstein *(Poimandres);* texto copto *(NH* VI 6): Mahé (I).

— *Extractos de Estobeo (SH* I-XXIX), texto griego: Festugière (Nock-Fest. III-IV), también Scott (I).

— *Asclepio,* texto latino: Nock (Nock-Fest. II); fragmentos coptos *(NH* VI 7-8): Mahé (II); fragmento griego: Preisendanz *(PGM* III 592).

[71] Así piensa Massignon, que lo incluye entre los textos «que pueden contener citas herméticas traducidas del griego» (cf. Festugière, *Rév.*, I, pág. 394).

— *Fragmentos diversos (FH* 1-37), textos griego y latinos: Nock (Nock-Fest. IV) y Scott (I).

— *Definiciones herméticas,* texto armenio: Mahé (II).

La traducción

La presente traducción mantiene, en lo fundamental, la estructura de la edición de Nock y Festugière, aunque se añaden los nuevos textos aparecidos tras ella, es decir, los tres tratados herméticos de la biblioteca copta de Nag Hammadi (Códice VI) y las *Definiciones herméticas* armenias: el sexto tratado de Nag Hammadi (VI 6: *La Ogdóada y la Enéada)* lo traduzco en anexo a los tratados del *Corpus,* dada su semejanza con algunos de ellos, en particular, con *CH* XIII (ambos describen una experiencia mística en términos similares); *NH* VI 7 es la versión copta de la plegaria final del *Asclepio* y lo traduzco, en el lugar correspondiente, junto con la versión griega conservada en los *Papiros mágicos;* el tratado 8, en fin, es la versión copta de los § 21-29 del *Asclepio* y lo incluyo como anexo al mismo. El hecho de que las *Definiciones herméticas* armenias vayan en último lugar, no significa, en modo alguno, valoración sobre su relevancia; de hecho, deberían ir de las primeras, puesto que, tanto en la forma como en el fondo, suponen un hito en el conocimiento del hermetismo.

La terminología no presenta graves problemas, dado que el hermetismo, como dice Jámblico, suele expresarse «en la lengua de los filósofos» (platónicos); consecuente con ello, he traducido todos los términos ('pensamiento' y 'palabra' y no *'nous'* y *'logos')* aunque en ocasiones se fuerce un poco el castellano (protopadre, presciencia, psicoguardián), en todo caso, explico en nota a pie de página el término griego y su significado literal. El uso de las mayúsculas responde a la misma orientación: las limito a los casos en que se trata de

personificaciones o hipóstasis, prácticamente reducidas al *Poimandres,* como Pensamiento *(Noûs)* o Palabra *(Lógos).*

Al neófito en el hermetismo no le conviene empezar por el *Poimandres,* que se aleja bastante del tono general de la doctrina; el hermetismo más diáfano está en el *Asclepio* y en el *Kórē kósmou (SH* XXIII; se trata de la diosa Isis, virgen o pupila del cosmos) y la mejor síntesis doctrinal es la de las *Definiciones herméticas.*

En castellano hay otras traducciones, aunque parciales, de los *Hermetica,* entre las más recientes cabría destacar las de J. García Font (Hermes Trismegisto, *Tratados del Corpus hermeticum)* y la de M. A. Muñoz Moya (Hermes Trismegisto, *Obras completas;* texto griego y traducción).

Datación

Del siglo I a. C. al III d. C.: Festugière[72], a partir de la comparación con la gnosis cristiana del s. II, que trata de forma menos significativa algunos temas comunes con el hermetismo, propone la siguiente cronología: *CH* I, IV, VII y XIII se situarían en torno al s. I d. C.; *CH* V, VIII y IX, de tendencia estoica, según él, se situarían «entre Posidonio y Marco Aurelio» (I a. C. - II d. C.) y, en fin, los tratados 'sistemáticos', es decir, *CH* X, XI, XII, XVI y el *Lógos téleios,* entre los siglos II y III d. C.

Siglos II y III d. C.: Scott[73], que se basa en criterios internos (comparación con otros tratados del *Corpus)* y externos (referencias a doctrinas filosóficas) de datación, los sitúa en torno a los siglos II y III de nuestra era. De todos

[72] *Hermétisme et mystique païenne,* pág. 90.

[73] Cf. su cuidadoso análisis previo a las notas a cada tratado.

modos, no se compromete en exceso, a veces entre el *terminus a quo* y el *terminus ante quem* median dos siglos.

La datación de Scott, ss. II-III, es la más extendida, porque de hecho es la época en que comienzan a ser citados de forma explícita por los autores cristianos[74]. Pero esto también puede interpretarse como que hubo que esperar a la literatura cristina y sus necesidades apologéticas para que los escritos herméticos pudieran salir de las sombras. En definitiva, nada impide pensar que pudieron tener su origen en el siglo I de nuestra era, o incluso antes. Y aunque se remontaran efectivamente al s. II, hay que subrayar que los *Hermetica* no se citan nunca entre sí (excepto *CH* XIII, que cita el *Poimandres)* mientras que citan constantemente otros escritos previos que no se han conservado[75] y que podrían constituir la literatura hermética anterior al s. II. La cuestión, dentro de los límites de la época helenística, permanece en la incertidumbre, si exceptuamos el hecho de que los escritos prácticos (astrología, alquimia y magia) son anteriores a los teóricos[76].

El hermetismo ocultista

Esta traducción de los *Hermetica* no incluye los textos del hermetismo ocultista o práctico, es decir, de magia, alquimia o astrología; ello no obstante, son citados con frecuencia en las notas para explicar el sentido de determinados pasajes del hermetismo filosófico (véanse al respecto

[74] Atenágoras, Tertuliano o Cipriano, p. ej., cf. Scott, IV, págs. 2-6.

[75] Unos *Tratados Generales* en *CH* X 1 (ver nota *ad loc.), CH* XIII 1, *SH* III 1, *SH* VI 1 y *NH* VI 63, 1. Los *Escritos del Agathodaimon* en *CH* XII; los *Diexodica* en *FH* 30 y *NH* VI 63, 3 y unos *Exotica* en *Asc.* 1.

[76] Cf. Festugière, *Hermétisme et mystique...,* 30: algunos de los escritos del hermetismo 'populaire' remontan al s. III a. C.

las entradas «Magia», «Alquimia» y «Astrología» del *Índice de Referencias)*. A continuación cito las principales obras del hermetismo en ciencias ocultas con una sucinta relación de las ediciones y traducciones en su caso. Pueden verse las referencias completas en la Bibliografía.

1. Astrología[77]

1. *Panaretos.*— Testimonio de Pablo de Alejandría sobre la existencia de un libro denominado *Panaretos* de Hermes Trimegisto, referente a la influencia de los planetas. Noticia en *Ast. Gr.*, pág. 207, 1. Texto en *CCAG* V, 1, pág.75 [Pablo de Alejandría, *Introducción a la Apotelesmática* (Astrología predictiva)].

2. *Brontologion.*— Sobre el significado de las tormentas en cada mes del año. Noticia en *Ast. Gr.*, págs. 363-364. Texto en *CCAG* VII, págs. 226 ss. Traducción de lo referente al mes de Enero en Festugière, *Rév.*, I, pág. 110.

3. *Sobre los terremotos.*— Interpretación predictiva de los terremotos según la posición del sol en el Zodíaco. Texto en *CCAG* VII, págs. 167-171 (poema en hexámetros). Traducción de los diez primeros versos en Festugière, *Rév.*, I, pág. 110.

4. *Sobre la denominación y potencia de los doce lugares.*— Texto en *CCAG* VIII 4, págs. 127-174.

5. *Liber hermetis.*— Tratado de Astrología. Conservado en versión latina. Editado por Gundel, *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos.* Traduzco parte del primer capítulo (sobre los treinta y seis decanos) en el Apéndice II. cf. también el comentario de Festugière *(Rév.*, I, págs. 112 ss.).

6. *Método para cualquier iniciativa.*— Posiciones de los astros a consultar antes de tomar cualquier 'iniciativa'. Texto en *CCAG* VIII 1, págs. 172-177.

7. *'Iatromathēmatiká' de Hermes a Amón el Egipcio.*— Terapéutica astrológica. Editada por Ideler, *Physici et medici graeci minores,* I, págs. 387-396 y 430-440 (otra redacción). Traduzco el prólogo en la nota 99 a *SH* XX.

8. *De Hermes a Asclepio, el denominado 'Libro Sagrado'.*— Terapéutica botánica y lapidario astrológico (en el Apéndice II traduzco el prólogo y lo referente al primer decano). Editado por J. B. Pitra, *Analecta Sacra* V, 2, págs. 284 ss., París, 1882. Traducción parcial en Festugière, *Rév.*, I, págs. 140-143.

9. *Sobre las quince estrellas, quince planetas, quince piedras y las quince figuras apropiadas.*— Similar al *Libro Sagrado* pero, en este caso, referido a las estrellas fijas. Editado por Delatte, *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides,* págs. 241-275 (versión larga) y 277-288 (versión corta). Traducción de algunos fragmentos y estudio de las correspondencias en Festugière, *Rév.*, I, págs. 160-186.

10. *Kyranides*[78].— Cuatro libros de botánica mágico-astrológica. Texto latino (anterior al griego, *ca.* 1168) en Delatte, *op. cit.* págs. 3-206. Texto griego editado por Ruelle, *Les lapidaires Grecs*, en De Mély, *Les lapidaires de l' Antiquité et du Moyen Age,* II, págs. 1-124. La edición más reciente es la de Kaimakis, *Die Kyraniden.* Sobre el tema cf.

[77] Obras generales: F. CUMONT *et alii, Catalogus Codicum astrologorum graecorum,* Bruselas, 1898-1936 *(CCAG).* A. BOUCHÉ-LECLERQ, *L'Astrologie grecque,* París, 1899 *(Ast. Gr.).* A.-J. FESTUGIÈRE, *Rév.*, I, págs. 89-216.

[78] El título varía en los manuscritos: *Kyranis - Kyranides - Koiranides* (cf. FEST., *Rév.*, I, pág. 201, 2). Proviene de su atribución un tal *Kyranos,* rey de Persia (cf. HALLEUX, *Lapidaires,* pág. XXVII).

también R. Ganszyniec, «Kyraniden», en *PW* XII, cols. 127-134 y Festugière, *Rév.*, I, págs. 201-216. Para la relación de las *Kyranides* con los Lapidarios griegos, cf. Halleux-Schamp, *Les lapidaires grecs*, págs. XXII-XXXI, 82-86 (Lapidario órfico) y 266 (Damigeron-Evax).

En el libro I se describen por orden alfabético las virtudes naturales de animales (pájaros y peces), plantas y piedras; en cada letra una planta, un animal y una piedra ligados entre sí por simpatía. Los libros II, III y IV, que constituyeron una obra autónoma[79], llevan por título: *Conciso libro de medicina de Hermes Trimegisto basado en la astrología y el influjo natural de los animales, dirigido a su discípulo Asclepio.* Se trata de un bestiario ordenado alfabéticamente donde constan los remedios que pueden obtenerse del animal y el modo de empleo.

2. Alquimia[80]

Fragmentos de los textos alquímicos del hermetismo *(Alquimia hermética: AH)*, reunidos y clasificados por Festugière[81]. Entre los más significativos, a los que se hace referencia después en las notas:

AH 1 [*Alch. Gr.*, 115.10]: «Si no haces incorpóreos los cuerpos y no corporificas los incorpóreos, el resultado esperado será nulo».

AH 3 [*Ibid.*, 275.15]: «Hermes dijo, en efecto: 'el gran Dios opera desde el principio', en lugar de decir: 'el poderoso calor del fuego, desde la primera reducción en mercurio, es suficiente por su potencia para producir el Todo'».

[79] Cf. Festugière, *Rév.*, I, pág. 207.

[80] Bibliografía general en Festugière, *Rév.*, I, págs. 217, 1-5. En particular, Berthelot-Ruelle, *Collection des anciens alchimistes grecs (Alch. Gr.)*, 3 vols. y el artículo «Alchimie» de Riess en *RE* I, cols. 1338 ss.

[81] *Rév.*, I, págs. 240-260.

AH 5 [*Ibid.*, 282.14]: «Es a esta operación a la que Hermes denomina 'el bien de nombres múltiples' *(polyónimon)*».

AH 6 [*Ibid.*, 228.7-234.2 y Scott, IV, págs. 104-110]. Son citas de Hermes en Zósimo de Panópolis, *Sobre la letra Omega*, que constituyen los fragmentos herméticos *(FH)* 19-21. cf. también las notas de Scott al texto (IV, págs. 112 ss.) y la traducción de Festugière *(op.cit.*, págs. 263-273).

AH 7 [*Alch. Gr.*, 239-246, Festugière, *Rév.*, I, págs. 363-368 y Scott, IV, págs. 111-112]. Son citas de Hermes en Zósimo, *Cuenta final*. Traducción en Festugière, *Rév.*, I, págs. 275-281.

AH 8 [*Alch. Gr.*, 150.12]: «Todo vapor sublimado es un pneuma».

AH 9 [*Ibid.*, 156.4]: «Es necesario investigar también la cuestión de los tiempos oportunos. El pneuma, dice Hermes, debe ser separado bajo la acción del fuego, debe macerar hasta la primavera... El gran Sol produce esto porque es a causa del Sol que todo se cumple».

AH 12 [*Ibid.*, 175.12]: «Lo que efectúa el fuego de modo artificial, lo efectúa el Sol con el concurso de la naturaleza divina. Así lo dice el gran Hermes: 'El Sol que produce todas las cosas'. Y no cesa de repetirlo: 'Expónlo al Sol' y 'disipa el vapor del Sol'... Todo se cumple de algún modo por la acción del Sol».

AH 17 [*Ibid.*, 83.4]: «En efecto, dice Hermes en alguna parte: 'La Tierra virgen se encuentra en la cola de la Virgen (constelación)'».

AH 23 [*Ibid.*, 125.10]: «Lo que se distingue del efluvio de la Luna, se separa según la naturaleza sustancial de la Luna».

AH 25 [*Ibid.*, 132.16]: «El metal es un ser vivo animado *(Zōon émpsyon)*».

AH 28 [*Ibid.*, 407.10]: «Hermes declara que el conjunto de las cosas, aunque múltiple, es denominado uno».

AH 31 [*Ibid.*, 84.12]: «Uno es el Todo, por quien es el Todo, pues si el Todo no tiene al Uno, nada es el Todo».

AH 32 [*Ibid.*, 20.13]: «Si los dos no se convierten en uno y los tres en uno y el conjunto del compuesto en uno, el resultado esperado será nulo».

AH 33 [*Ibid.*, 28-33 (Códice A), 33-35 (Códice E). Textos sinópticos en Scott, IV, págs. 145-159]. Título: *De Isis la profetisa a su hijo Horus*. Traducción: Festugière, *Rév.*, I, págs. 256-260. Tras una introducción sobre las características de la revelación, Isis le comunica a su hijo los procedimientos para obtener oro.

Todos estos textos alquímicos reunidos por Festugière confirman la estrecha relación entre el hermetismo práctico y el teórico: la fórmula del Uno y el Todo de *AH* 28-32, por ejemplo, se repite como una consigna en numerosos tratados (cf. *CH* IX 9 y nota *ad loc.*); o la función del sol, que es tan fundamental en la alquimia como en la explicación culta del gobierno del Cosmos (cf. *CH* XVI y Apéndice I). Incluso la misma forma literaria, la sentencia lapidaria, se repite en los *Hermetica* filosóficos (cf. *SH* XI y nota *ad loc.*).

3. Magia[82]

Los papiros mágicos grecoegipcios *(PGM)* editados por Preisendanz constituyen un importante testimonio indirecto

[82] Obras generales (referencias completas en Bibliografía): Ediciones: Preisendanz, *Papyri graecae magicae* [*PGM*]; Dieterich, *Abraxas* (parcial). Traducciones: Betz, *The Greek Magical Papyri in translation;* Calvo-Sánchez, *Textos de magia en papiros griegos*. Comentarios: Dieterich, *op.cit.;* Festugière, *Rév.*, I, págs. 283-308; *Idéal*, págs. 281 ss.; Hopfner, «Mageia», en *PW* IX, cols. 301-393. La numeración, papiro y línea, es la de Preisendanz, respetada por todos.

de la magia hermética[83] y en este sentido son utilizados en las notas para aclarar bastantes aspectos de la doctrina. Para una relación completa de los lugares en que se citan y los temas a que se refieren, véase la entrada «Magia» en el *Índice de Referencias*.

Entre los textos de los *Papiros Mágicos* más directamente relacionados con el hermetismo, pueden distinguirse dos grandes grupos: los relativos a Tot-Hermes, por un lado, y, por otro, los relativos a la doctrina hermética:

1) Los relativos a Tot-Hermes:

— Hermes inventor de la magia: *PGM* IV 883 ss., 2289, 2373; XIII 14 y XXIV A.

— Procedimientos que invocan a Hermes: *PGM* VII 540, 919; VIII 1-63 y XIII 270-277.

— O que suponen la identificación del mago con Hermes: *PGM* V 213-302.

— O que utilizan una estatuilla de Hermes: *PGM* IV 2359; V 370-439; VII 665 y XII 145.

2) Los relativos a la doctrina hermética:

— Plegarias al Dios Supremo *(Aiôn* o Señor del *Aiôn): PGM* IV 1115-1164[84]; XII 238-269; XIII 62-71, 570-582[85] y 761-773.

— Plegarias al Sol: *PGM* IV 1165-1225 y 1598 ss[86].

— «La creación del Mundo *(Kosmopoiïa)*» de *PGM* XIII (Gran papiro de Leiden). *PGM* XIII 138-213 y 443-563 (segunda versión)[87].

[83] En las notas a esta traducción se ponen de manifiesto las numerosas coincidencias doctrinales con el hermetismo. Que hubo de haber una relación directa, lo prueba el hecho de la presencia en *PGM* III 591-609 de la plegaria de *Asc.* 41.

[84] Cf. el comentario de Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 277-278.

[85] *Ibid.*, págs. 22-23.

[86] *Ibid.*, págs. 28-29.

[87] Cf. el comentario de Dieterich, *Abraxas*, págs. 1-166.

— La «Receta de inmortalidad»: *PGM* IV 475-732[88].

Todos estos textos son citados en las notas a la traducción. Los paralelismos evidentes con la doctrina hermética son testimonio de la íntima simbiosis de la magia y la piedad herméticas. La datación es sólo aproximada, aunque parece claro que existieron antes que los textos filosóficos[89].

[88] La denominada por DIETERICH «Liturgia de Mitra» (cf. *Eine Mithrasliturgie*, págs. 2-21). No parece que lo sea; a lo que sí se ajusta es a la doctrina hermética.

[89] Cronología detallada, en FESTUGIÈRE, *Idéal*, pág. 281, 1.

BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN DE HIPONA, *La Ciudad de Dios*, ed. y trad. de J. MORÁN, en *Obras de San Agustín*, Madrid, 1964-1965, vols. XVI-XVII.

APULEYO, *De Deo Socratis. De Platone et eius dogmate. De Mundo*, ed. y trad. de J. BEAUJEU, París, 1973.

—, *Metamorfosis*, trad. de L. RUBIO, Madrid, 1978.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, ed. y trad. de V. GARCÍA YEBRA, Madrid, 1982[2].

—, *De caelo*, ed. y trad. de P. MORAUX, París, 1965; trad. de T. CALVO, Madrid, 1996.

— *Física*, ed. y trad. de H. CARTERON, París, 1983, 2 vols.; trad. de G. RODRIGUEZ DE ECHANDÍA, Madrid, 1995.

— *De anima*, ed. y trad. de A. JANNONE, E. BARBOTIN, París, 1980; trad. de T. CALVO, Madrid, 1978.

— *Ética a Nicómaco*, ed. y trad. de M. ARAUJO, J. MARÍAS, Madrid, 1985.

—, *De generatione y corruptione. De sensu et sensatione. De memoria et reminiscentia. De somno et vigilia. De insomniis. De divinatione per somnum. De longitudine et brevitate vitae. De iuventute et senectute*, trad. de E. LA CROCE, A. BERNABÉ, Madrid, 1987.

A. BARUCQ, F. DAUMAS, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, París, 1980.

M. BERTHELOT, F. RUELLE, *Collection des anciens alchimistes grecs,* París, 1887, 3 vols.

H. D. BETZ, *The Greek Magical Papyri in translation,* Chicago, 1986.

U. BIANCHI (ed.), *Le origini dello gnosticismo* (Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966), Leiden, 1970[2].

J. BIDEZ, F. CUMONT, *Les Mages hellenisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque,* París, 1973[2], 2 vols.

BOECIO, *De Consolatione Philosophiae,* trad. de P. MASA, Buenos Aires, 1973.

F. BOLL, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder,* Leipzig, 1903.

—, *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie,* Berlín, 1931.

H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte,* Berlín, 1952.

A. BOUCHÉ-LECLERQ, *L'Astrologie Grecque,* París, 1899.

W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis,* Gotinga, 1907.

—, *Religionsgeschichtliche Studien (Aufsätze zur Religionsgeschichte des hellenistichen Zeitalters),* ed. de A. F. VERHEULE, *Novum Testamentum,* sup. 10, 97-191, Leiden, 1960.

—, «Kore Kosmu», en A. PAULY, G. WISSOWA, *Real-Encyclopädie...,* XI, cols. 1386-1391.

—, *Jesus der Herr. Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos,* Gotinga, 1916.

—, H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistichen Zeitalter,* Tubinga, 1926[2].

P. BOYLAN, *Thoth the Hermes of Egypt,* Oxford, 1922.

E. BRESCIANI (trad.), *Letteratura e poesia dell'antico Egitto,* Turín, 1963.

G. BRUNO, *Sobre la Causa, Principio y Unidad. Sobre el infinito Universo y mundos. Expulsión de la Bestia triunfante. Sobre Magia. Sobre la composición de imágenes,* trad. y selecc. de I. GÓMEZ DE LIAÑO, Madrid, 1973.

—, *La cena de las cenizas,* trad. de M. A. GRANADA, Madrid, 1993.

E. A. W. BUDGE (trad.), *The Book of the Dead,* Londres, 1923[2] (reimpr., 1986).

—, *Egyptian Magic,* Londres, 1930 (reimpr., 1978).

J. L. CALVO, M. D. SÁNCHEZ (trads.), *Textos de Magia en Papiros griegos,* Madrid, 1987.

M. T. CICERÓN, *De Natura Deorum. Academica,* ed. y trad. de H. RACKHAM, Cambridge (Mass.) - Londres, 1979.

—, *De re publica,* trad. de A. D'ORS, Madrid, 1984.

CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Contra Juliano,* ed. y selecc. de W. SCOTT, *Hermetica,* IV, págs. 191-227.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Extractos de Teódoto,* trad. de J. MONTSERRAT, *Los Gnósticos,* II, págs. 344 ss.

—, *Protréptico,* ed. y trad. de C. MONDESERT, A. PLASSART, París, 1949[2].

F. CUMONT, *Astrology and religion among the Greeks and Romans,* Nueva York, 1960.

—, *La théologie solaire du paganisme romain,* Acad. des Ins. et Bel. Let., t. XII, II part., París, 1909.

—, *Las religiones orientales en el paganismo romano,* Madrid, 1987.

—, *L'Égypte des astrologues,* Bruselas, 1937.

—, *Lux perpetua,* París, 1949.

—, *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains,* París, 1942.

—, «Jupiter Summus Exsuperantissimus», *Archiv für Religionswissenschaft* 9 (1906), 323-336.

J. DAGENS, «Hermétisme et cabale a France, de Lefèvre d'Étaples à Bousset», *Revue de littérature comparée* (1961), 5 ss.

F. DAUMAS, «Amour de la vie et sens du divin dans l'Égypte ancienne», en *Magie des extrêmes* (Études carmélitaines, 31), París, 1953.

—, «Le fonds égyptien de l'hermétisme», en J. RIES (ed.), *Gnosticisme et Monde Hellénistique,* Lovaina, 1982, págs. 3-25.

—, *Les Dieux de l'Égypte,* París, 1970.

—, *La civilización del Egipto faraónico,* Barcelona, 1972.

G. M. DE DURAND, «Un traité hermétique conservé en arménien», *Revue d'Histoire des Religions* 190 (1976), 55-72.

C. DE SANTIS, «Gli scritti ermetici del sesto codice di Nag Hammadi», *Studi e materiali di storia delle religioni* 11 (1987), 82-163.

L. DELATTE, *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides,* Bib. Fac. Phil. et Let. Univ. Liège., fasc. XCIII, Lieja-París, 1942.

—, S. GOVAERTS, J. DENOOZ, *Index du Corpus Hermeticum,* Roma, 1977.

PH. DERCHAIN, «Le rôle du pharaon dans le maintien de l'ordre cosmique», en *Le pouvoir et le sacré* (Annal. du Centre d'étude des Relig. Inst. Solvay), Bruselas, 1962, págs. 61-73.

—, «Sur l'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le Corpus Hermeticum», *Rev. d'Hist. des Religions* 161 (1962), 75-198.

— (ed. y trad.), *Le papyrus Salt 825. Rituel pour la conservation de la vie en Égypte,* Bruselas 1965.

—, «La Religión egipcia», en H.-CH. PUECH, *Historia de las Religiones,* I, Madrid, 1983[5], págs. 101-192.

—, *Religions en Égypte hellénistique et romaine,* Colloque de Strasbourg, 16-18 mai 1967, París, 1969.

E. DES PLACES, *Platon. Lexique,* París, 1964, 2 vols.

H. DIELS, *Doxographi Graeci,* Berlín, 1965 (reimpr., 1976).

A. DIETERICH, *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums,* Leipzig, 1891.

—, *Eine Mithrasliturgie,* Leipzig, 1923[3].

J. DILLON, *The Middle Platonists,* Londres, 1977.

DIÓGENES LAERCIO, *Vitae philosophorum,* ed. y trad. de R. D. HICKS, Cambridge (Mass.) - Londres, 1980, 2 vols.

DIONISIO AEROPAGITA, *De divinis nominibus. Theologia mystica,* trad. de J. BATALLA, Barcelona, 1986.

C. H. DODD, *The Bible and the Greeks,* Londres, 1935.

E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional,* Madrid, 1983.

—, *Paganos y cristianos en una época de angustia,* Madrid, 1975.

J. DORESSE, «La Gnosis» y «El hermetismo egiptianizante», en H.-CH. PUECH, *Historia de las religiones,* II, Madrid, 1984, vol. 6, págs. 1-163.

—, «Hermès et la Gnose. A propos de l'Asclepius copte», *Novum Testamentum* 1 (1956), 54-69.

—, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte,* París, 1958-1959, 2 vols.

F. DUNAND, «L'Oracle du Potier et la formation de l'apocalyptique en Égypte», en *L'Apocalyptique* (Univ. de Scien. Hum. de Strasbourg. Et d'Hist. des Rel., vol. 3), París, 1977, págs. 39-67.

M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas,* Madrid, 1978 (I), 1979 (II), 1983 (III/1).

—, *Tratado de Historia de las religiones,* Madrid, 1981.

—, *Forgerons et alchimistes,* París, 1977.

E. ELORDUY, *El Estoicismo,* Madrid, 1972, 2 vols.

O. R. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texte,* Oxford, 1969.

A. S. FERGUSON, *Hellenistic Athens,* Londres, 1911.

—, «Addenda» al vol. IV de SCOTT, *Hermetica.*

A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste.* I: *L'Astrologie et les sciences occultes,* París, 1950[2]; II: *Le Dieu cosmique,* 1949; III: *Les doctrines de l'ame,* 1953[3]; IV: *Le dieu inconnu et la gnose,* 1954[3].

—, *Hermétisme et mystique païenne,* París, 1967.

—, *L'Idéal religieux des grecs et l'Evangile,* París, 1932.

—, *La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique,* París, 1977.

—, *Études de religion grecque et hellénistique,* París, 1972.

—, *Epicuro y sus dioses,* Buenos Aires, 1979.

—, y A. D. NOCK (ed. y trad.), *Hermès Trismégiste (Corpus Hermeticum)* I: *Poimandrès. Traités II-XII,* París, 1983[6]; II: *Traités XIII-XVIII,* 1983[4]; III: *Fragments extraits de Stobée,* 1983[4]; IV: *Fragments extraits de Stobée (XXIII-XXIX). Fragments divers,* 1983[4].

FILÓN DE ALEJANDRÍA, ed. y trad. de F. H. COLSON, G. H. WHITAKER, J. W. EARP, Cambridge (Mass.) – Londres, 1929 ss., 10 vols. y 2 supl.

—, *Quod omnis probus liber sit. De opificio mundi. De migratione Abrahami,* trad. de J. MONTSERRAT, Barcelona, 1983.

FÍRMICO MATERNO, *Mathesis,* ed. de W. KROLL, F. SKUTSCH, O. ZIEGLER, Leipzig, 1897, 1913, 2 vols. (reimpr., 1968)

—, *De errore profanarum religionum,* ed. y trad. de R. TURCAN, París, 1982.

G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes. A historical approach to the late pagan mind,* Cambridge, 1986.

M. L. FREYBURGER-GALLAND, G. FREYBURGER, J. C. TAUTIL, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne,* París, 1986.

F. GARCÍA BAZÁN, «Transcendencia y revelación divinas en los textos gnósticos de Nag-Hammadi», *Revista Bíblica* 43 (1981), 233-253.

—, *Neoplatonismo-Gnosticismo-Cristianismo,* Buenos Aires, 1986.

—, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico,* Buenos Aires, 1978[2].

—, *Oráculos caldeos,* Madrid, 1991.

—, J. MONTSERRAT, A. PIÑERO, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi,* Madrid, 1997 (vol. I).

A. H. GARDINER, *The attitude of the ancient egyptians to death and to the dead,* Cambridge, 1935.

J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums,* Heidelberg, 1929[2].

A. GONZÁLEZ BLANCO, «Hermetism. A Bibliographical Approach», en W. HAASE, H. TEMPORINI, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* Berlín, 1984, vol. II 17, 4, 2240-2281.

W. C. GRESE, *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian literature,* Leiden, 1979.

W. GUNDEL, *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos,* Abh. der Bay. Akad. der Wis. Heft, 12, Múnich, 1936.

—, *Dekane und Dekansternbilder,* Stud. der Bib. Warburg, 19, Glückstad y Hamburgo, 1936.

—, «Dekane», en A. PAULY, G. WISSOWA, *Real-Encyclopädie...,* sup. VII, cols. 116-124.

R. HALLEUX, J. SCHAMMP (ed. y trad.), *Les lapidaires grecs,* París, 1985.

J. HANI, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque,* París, 1976.

HERMES TRISMEGISTO, *Tratados del Corpus Hermeticum,* trad. de J. GARCÍA FONT, Barcelona, 1997.

—, *Obras completas,* ed. y trad. de M. A. MUÑOZ MOYA, Cerdanyola del Vallès (Barcelona), 1985-1988, 3 vols.

HIPÓLITO DE ROMA, *Refutación de todas las herejías,* trad. de J. MONTSERRAT, en *Los Gnósticos,* II.

TH. HOPFNER, «Mageia», en A. PAULY, G. WISSOWA, *Real-Encyclopädie...,* cols. 301-393.

J. L. IDELER, «Iatromathematika», en *Physici et medici graeci minores,* Berlín, 1841, vol. I.

IRENEO DE LYÓN, *Adversus Haereses,* Lib. I, trad. de J. MONTSERRAT, en *Los Gnósticos,* I.

W. JAEGER, *Aristóteles,* Madrid, 1983.

—, *Cristianismo primitivo y paideia griega,* México, 1965.

—, *La teología de los primeros filósofos griegos,* Madrid, 1982.

JÁMBLICO, *De mysteriis Aegyptiorum,* ed. y trad. de E. DES PLACES, París, 1966; trad. de E. A. RAMOS, Madrid, 1997.

—, *De Anima,* trad. de A. J. FESTUGIÈRE, *Révélation...,* III, págs. 177-264.

—, *Theologumena arithmeticae,* ed. de V. DE FALCO, Leipzig, 1922.

JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates. Apología,* trad. de A. GARCÍA CALVO, Estella, 1971.

H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist* (vol. I: *Die mythologische Gnosis),* Gotinga, 1934.

—, *La Religion gnostique,* París, 1978.

JULIANO, *Discursos I-XII,* trad. de J. GARCÍA BLANCO, Madrid, 1979, 2 vols.

—, *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes,* trad. de J. GARCÍA BLANCO, P. JIMÉNEZ, Madrid, 1982.

D. KAIMAKIS (ed.), *Die Kyraniden,* Beiträge zur Klass. Philologie, 76, Meisenhein am Glan, 1976.

G. S. KIRK, J. E. RAVEN, *Los filósofos presocráticos,* Madrid, 1974.

M. KRAUSE, P. LABIB (ed. y trad.), *Gnostiche und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI,* Abhand. des Deut. Archäol. Inst. Kairo-Koptische Reihe, 2, Glückstadt, 1971.

J. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos,* Beiträge zur Ges. der Phil. des Mittel. Texte und Unters., XII, Münster, 1914.

W. KROLL, «Hermes Trismegistos», en A. PAULY, G. WISSOWA, *Real-Encyclopädie...,* VIII, cols. 792-823.

LACTANCIO, *Institutiones diuinae,* ed. y selecc. de W. SCOTT, *Hermetica,* vol. IV; trad. de E. SÁNCHEZ SALOR, Madrid, 1990.

E. LAFFONT, *Les livres de sagesses des pharaons,* París, 1979.

C. LALOUETTE, *La littérature égyptienne,* París, 1981.

F. LARA PEINADO, *El Libro de los Muertos,* Madrid, 1989.

G. LEFEBVRE (ed. y trad.), *Le tombeau de Pétosiris,* El Cairo, 1923-1924, 2 vols.

—, *Grammaire de l'Égyptien classique,* El Cairo, 1955.

H. LEISEGANG, *La Gnose,* París, 1951 (reimpr., 1971).

A. LÓPEZ PEGO, «'Phármakon athanasías' en la literatura cristiana de los primeros siglos», en *Homenaje a Luis Gil: Charis Didaskalias,* ed. de R. M. AGUILAR, M. LÓPEZ SALVÁ, I. RODRÍGUEZ, Madrid, 1994, págs. 579-606.

S. R. C. LILLA, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism,* Oxford, 1971.

A. A. LONG, *La filosofía helenística,* Madrid, 1984.

A. T. MACROBIO, *Commentarium in somnium Scipionis,* ed. de J. WILLIS, Leipzig, 1970.

J.-P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte.* I: *Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins;* II: *Le fragment du Discours parfait et les Définitions hermétiques arméniennes,* Quebec, 1978, 1982.

MANETÓN, ed. y trad. de W. G. WADDELL, Cambridge (Mass.) - Londres, 1980.

MANILIO, *Astrología,* trad. de F. CALERO, M.ª J. ECHARQUE, Madrid, 1996.

MARCO AURELIO, ed. y trad. de C. R. HAINES, Cambridge (Mass.)-Londres, 1987; trad. de R. BACH, Madrid, 1977.

L. MASSIGNON, «Inventaire de la littérature hermétique arabe», en FESTUGIÈRE, *Révélation,* I, págs. 384-400.

J.-F. MATTEI, *Pythagore et les pythagoriciens,* París, 1993.

G. R. S. MEAD, *Thrice-Greatest Hermes. Studies in Hellenistic theosophy and gnosis,* Londres, 1906.

F. DE MELY, C. E. RUELLE, *Les lapidaires de l'Antiquité et du Moyen âge,* París, 1898, 1902.

J. E. MÉNARD (ed. y trad.), *L'Authentikos Logos,* Quebec, 1977.

— (ed.), *Les textes de Nag Hammadi,* Colloque du Centre d'Histoire des Religions (Strasbourg, 23-25 oct., 1974), Leiden, 1975.

L. MÉNARD (trad.), *Hermès Trismégiste. Traduction complète,* París, 1866.

PH. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism,* La Haya, 1975.

S. A. B. MERCER, *The Pyramid Texts,* Londres, 1952, vols. I-IV.

J. MONTSERRAT TORRENTS (trad. y selecc.), *Los gnósticos,* Madrid, 1983, 2 vols.

—, «La cosmogonie du Timée et les premiers chapitres de la Genèse», *Archivio di Filosofia* 1 (1985), 287-298.

—, «El Timeo: de la política a la ciencia a través de la imaginación», *Enrahonar* 12 (1985).

—, *Las transformaciones del platonismo,* Pub. Univ. Aut. Barcelona, Bellaterra, 1987.

—, «El Platonismo de la doctrina valentiniana de las tres hipóstasis», *Enrahonar* 1 (1981).

—, «Los fundamentos filosóficos de las gnosis occidentales», en *La gnosis o el conocimiento de lo oculto,* Univ. Complutense, curso de verano de El Escorial, 1989, Madrid, 1990, págs. 39-52.

—, A. PIÑERO, F. G.ª BAZÁN (trads.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi,* Madrid, 1997 (vol. I).

J. MOREAU, *Aristóteles y su escuela,* Buenos Aires, 1979.

—, *L'Ame du Monde, de Platon aux stoïciens,* París, 1939 (reimpr., 1981).

S. MORENZ, *La religion égyptienne,* París, 1962.

A. D. NOCK, *Essays on Religion and the Ancient World* (ed. y selecc. de Z. STEWART), Oxford, 1972, 2 vols.

—, A. J. FESTUGIÈRE (ed. y trad.), *Hermès Trismégiste,* París, 1983.

E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur formengeschichte religiöser Rede,* Leipzig-Berlín, 1913.

NUMENIO DE APAMEA, *Fragmentos,* ed. y trad. de E. DES PLACES, París, 1973; trad. de F. G.ª BAZÁN, Madrid, 1991.

Oráculos caldeos, ed. y trad. de E. DES PLACES, París, 1971; trad. de F. G.ª BAZÁN, Madrid, 1991.

Oráculos sibilinos, ed. y trad. de C. ALEXANDRE, París, 1841, 1856, 2 vols; trad. de A. DÍEZ, en *Apócrifos del Antiguo Testamento,* Madrid, 1982.

W. OTTO, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus,* Breslau, 1904-1907, 2 vols.

A. PAULY, G. WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* 1893 ss.

B. A. PEARSON, «Jewish Elements in Corpus Hermeticum I *(Poimandres)*», en *Mélanges G. Quispel,* Leiden, 1981, págs. 336-348.

M. PERIAGO (trad.), *Himnos órficos,* Madrid, 1987.

M. PHILONENKO, «Le Poimandrès et la liturgie juive», en F. DUNAND, P. LEVEQUE, *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité,* Leiden, 1975, págs. 204-211.

R. PIETSCHMANN, *Hermes Trismegistos nach ägyptischen und orientalischen Überlieferungen,* Leipzig, 1875.

A. PIÑERO, J. MONTSERRAT, F. G.ª BAZÁN, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi,* Madrid, 1997 (vol. I).

PLATÓN, *Banquete,* trad. de L. GIL, Madrid, 1974.

—, *Crátilo,* trad. de F. DE P. SAMARANCH, Madrid, 1974.

—, *Fedón,* trad. de L. GIL, Madrid, 1974.

—, *Fedro,* trad. de M. ARAUJO, Madrid, 1974.

—, *Gorgias,* trad. de F. G.ª YAGÜE, Madrid, 1974.

—, *Leyes,* ed. y trad. de J. M. PABÓN, M. FDEZ. GALIANO, Madrid, 1983, 2 vols.

—, *Epinomis,* ed. y trad. de E. DES PLACES, París, 1956.

—, *Menón,* ed. y trad. de A. RUIZ DE ELVIRA, Madrid, 1986.

—, *Parménides,* trad. de J. A. MÍGUEZ, Madrid, 1974.

—, *Político,* trad. de F. DE P. SAMARANCH, Madrid, 1974.

—, *República,* ed. y trad. de J. M. PABÓN, M. FDEZ. GALIANO, Madrid, 1981, 3 vols.

—, *Teeteto,* trad. de J. A. MÍGUEZ, Madrid, 1974.

—, *Timeo,* ed. y trad. de A. RIVAUD, París, 1985; trad. de M.ª A. DURÁN, F. LISI, Madrid, 1992.

PLOTINO, *Enéadas,* ed. y trad. de É. BRÉHIER, París, 1924-1938, 7 vols.; trad. J. IGAL, Madrid, 1982, 1985, 1998, 3 vols.

PLUTARCO, *De Iside et Osiride. De E apud Delfos. De Pythiae oraculis. De defectu oracularum,* ed. y trad. de F. COLE, Cambridge (Mass.)-Londres, 1984; trad. de M. G.ª VALDÉS, Madrid, 1987.

—, *De tranquilitate animi,* ed. y trad. de J. DUMORTIER, J. DEFRADAS, París, 1975.

—, *De stoicorum repugnantia. De communibus notitiis adversus Stoicos,* ed. y trad. de H. CHERNISS, Cambridge-Londres, 1980.

—, *De sera numinis vindicta. De fato,* ed. y trad. de P. H. DE LACY, B. EINARSON, Cambridge - Londres, 1982.

—, *De facie quae in orbe lunae apparet,* ed. y trad. de W. C. HELMBOLD, H. CHERNISS, Cambridge - Londres, 1978.

PORFIRIO, *Ad Marcellam,* ed. y trad. de E. DES PLACES, París, 1982.

—, *De Abstinentia,* trad. de M. PERIAGO, Madrid, 1984.

—, *A Gauro. Sobre la animación del embrión,* trad. de A.-J. FESTUGIÈRE, *Révélation...,* III, págs. 265-302.

K. PREISENDANZ (ed. y trad.), *Papyri graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri,* Berlín-Leipzig, 1928, 1931, 1940, 3 vols.

PROCLO, *Teología platónica,* ed. y trad. de H. D. SAFFREY, L. G. WESTERINK, París, 1974.

—, *Sobre el arte hierático,* trad. de A.-J. FESTUGIÈRE, *Révélation...,* I, págs. 134-136.

—, *Comentario sobre el Timeo,* trad. de A.-J. FESTUGIÈRE, París, 1966-1968, 3 vols.

PSEUDO ARISTÓTELES, *De mundo,* ed. de W. LORIMER, París, 1933; trad. de A. FESTUGIÈRE, en *Révélation,* II, págs. 460-477.

H.- CH. PUECH, *En quête de la Gnose.* I.- *La gnose et le temps;* II.- *Sur l'Evangile selon Thomas,* París, 1978 = *En torno a la Gnosis I* [trad. F. PÉREZ], Madrid, 1982.

K. REINHARDT, *Kosmos und Sympathie,* Múnich, 1926 (reimpr., 1976).

—, *Poseidonios,* Múnich, 1921 (reimpr., Hildesheim, 1976).

R. REITZENSTEIN, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur,* Leipzig, 1904.

—, *Die Hellenistichen Mysterienreligionen,* Leipzig y Berlín, 1910.

—, *Die Göttin Psyche in der hellenistichen und frühchristlichen Literatur,* Heidelberg, 1917.

—, y H. H. SCHAEDER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griecheland,* Leipzig, 1926.

J. RIES, Y. JANSSENS, J. M. SEVRIN (eds.), *Gnosticisme et Monde Hellénistique,* Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve, 11-14 mars 1980, Lovaina, 1982.

E. RIESS, «Alchimie», en A. PAULY, G. WISSOWA, *Real-Encyclopädie...,* I, cols. 1338 ss.

—, «Astrologie», *ibid.,* IIB, cols. 1802-1828.

H. RITTER, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenisticher Magie,* Vorträge der Bib. Warburg, 1921-1922, Leipzig, 1923.

J. M. ROBINSON, *The Nag Hammadi Library in English,* Leiden, 1984.

E. ROHDE, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos,* México, 1948.

J. RUSKA, *Tabula Smaragdina, ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur,* Heidelberg, 1926.

F. DE P. SAMARANCH, *Elementos egipcios en el 'Corpus Hermeticum',* tesis doctoral, Fac. Fil. y Let., Madrid, 1970.

A. DE SANTOS OTERO (ed. y trad.), *Los Evangelios Apócrifos,* Madrid, 1985[5].

S. SAUNERON, *Les prêtes de l'ancienne Égypte,* París, 1957.

—, *Esna V: Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme,* El Cairo, 1962.

—, y J. YOYOTTE (ed. y trad.), «La naissance du monde selon l'Égypte ancienne», en *La naissance du monde,* Sources Orientales, 1, París, 1959, págs. 17-91.

C. SCHMIDT, *Koptisch-Gnostiche Schriften (Vol. I). Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jesu. Unbekanntes altgnostisches Werk,* Leipzig, 1905.

G. SCHOLEM, *La Cábala y su simbolismo,* Madrid, 1985.

W. SCOTT, *Hermetica.* I: *Introduction, texts and translation;* II: *Notes on the Corpus Hermeticum;* III: *Notes on the latin Asclepius and the hermetic excerpts of Stobaeus;* IV: *Testimonia, addenda and indices,* Oxford, 1924-1936 (reimpr., Boston, 1985).

L. A. SÉNECA, *Naturales quaestiones,* ed. y trad. de P. OLTRAMARE, París, 1929, 2 vols.

—, *De providentia. De constantia sapientis. De ira. Consolationes. De vita beata. De otio. De tranquillitate animi. De brevitate vitae,* trad. de C. CODOÑER, Madrid, 1986.

—, *Epístolas morales a Lucilio,* trad. de I. ROCA, Madrid, 1986, 1989, 2 vols.

K. SETHE, *Die altägyptischen Pyramidentexte,* Leipzig, 1908.

G. SFAMENI, *Gnostica et Hermetica. Saggi sullo gnosticismo e sull'ermetismo,* Roma, 1982.

W. TARN, G. T. GRIFFITH, *La civilización helenística,* México, 1969.

L. THORNDIKE, *History of magic and experimental Science during the first thirteen centuries of our era,* Nueva York, 1923-1941, vol. II, págs. 214 ss. («Hermetic books in the Middle Ages»), págs. 813 ss. («Picatrix»).

K. W. TRÖGER, *Mysterienglaube und Gnosis in CH XIII,* Texte und Unters. zur Ges. der altchrist. Lit., Berlín, 1971.

J. VANDIER (ed. y trad.), *Le papyrus de Jumilhac,* París, 1962.

G. VAN MOORSEL, *The Mysteries of Hermes Trismegistus,* Utrecht, 1955.

H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta,* Leipzig, 1902-1905, 3 vols. (reimpr., Stuttgart, 1964, 4 vols.); trad. (vol. I) A. J. CAPPELLETTI, Madrid, 1996.

R. E. WITT, *Albinus and the history of Middle Platonism,* Amsterdam, 1971.

F. A. YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética,* Barcelona, 1983.

—, *La Filosofía oculta en la Época Isabelina,* México, 1982.
J. YOYOTTE, «El pensamiento prefilosófico en Egipto», en B. PARAIN, *Historia de la Filosofía,* I, Madrid, 1984.
—, «Bakhtis: religion égyptienne et culture grecque à Edfou», en PH. DERCHAIN, *Religions en Égypte,* págs. 127-141.
—, «Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne», en *Le jugement des morts,* Sources orientales, 4, París, 1961, págs. 17-80.
TH. ZIELINSKI, «Hermes und die Hermetik. 1.- Das hermetische Corpus», *Archiv für Religionswissenschaft* 8 (1905), 321-372.
—, «Hermes und die Hermetik. 2.- Der Ursprung der Hermetik», *ibid.* 9 (1906), 25-60.
ZÓSIMO DE PANÓPOLIS, *Sobre la letra Omega,* en W. SCOTT (ed.), *Hermetica,* IV, págs. 104-110; trad. de A.-J. FESTUGIÈRE, *Révélation,* I, págs. 263-273.
—, *Cuenta final,* en W. SCOTT (ed.), *ibid.,* págs. 111-112; trad. de A.-J. FESTUGIÈRE, *ibid.,* págs. 275-281.

En *Internet* también hay fuentes de información interesantes, aunque, en general, poco rigurosas; entre las excepciones:

Caduceus: The hermetic quarterly:
http://www.levity.com/alchemy/caducmag.html (publicación trimestral; enlaces de interés relativos a la filosofía y la magia herméticas, así como artículos de la revista).
Cauda Pavonis: Studies In Hermeticism:
http://www.wsu.edu:8080/~english/CaudaPavonis.html (ed. de S. J. LINDEN, Washington State Univ., publicación semestral, desde 1982).
Hermetic Journal:
http://www.levity.com/alchemy/journal.html (publicación trimestal, contenidos de la revista desde 1978. Muy interesante).
Hermetic Net:
http://www.ctv.es/users/hermetica (selección de enlaces comentados, base de datos de enlaces diversos relacionados con el hermetismo).

The gnostic society:
http://home.sol.no/~noetic/hermetic.htm (Index of www Resources on Hermeticism) [hiperenlaces].
Trismegistus, a rediscovery:
http://www.akhnaton.com/8artic/8tri.htm
(Tesis: Hermes Trimegisto es el faraón Amenofis IV - Ajenatón.)

PRINCIPALES ABREVIATURAS

Textos Herméticos

AH:	*Alquimia Hermética* 1-33.
Asc.:	*Asclepio.*
CH:	*Corpus Hermeticum* I-XIV, XVI-XVIII.
DH:	*Definiciones Herméticas armenias* I-X.
FH:	*Fragmentos Herméticos* 1-37.
NH VI:	*Códice VI de Nag Hammadi.*
SH:	*Stobaei Hermetica* I-XXIX (Extractos de Estobeo).

Autores

Barucq	A. Barucq, F. Daumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne.*
Festugière, *Rév*	*Révélation d'Hermes Trismegiste.*
Festugière, *H.M.*	*Hermétisme et mystique païenne.*
Mahé	J.-P. Mahé, *Hermès en Haute Égypte,* I-II.
Nock-Fest.	A. D. Nock - A. J. Festugière, *Hermès Trismégiste,* I-IV.
PGM	*Papyri Graecae Magicae* (ed. Preisendanz).

RE	A. Pauly, G. Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.*
Scott	W. Scott, *Hermetica,* I-IV.
SVF	H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta.*

Signos

...	Laguna
⟨ ⟩	Conjetura [90]
[ ]	Pasaje corrupto, con traducción
[...]	Pasaje corrupto sin traducción posible
( )	Adición explicativa

[90] Salvo que se indique otra cosa en nota a pie de página, es la conjetura de la edición de Nock y Festugière.

CORPUS HERMETICUM

TRATADOS I-XIV, XVI-XVIII

NOTA INTRODUCTORIA

La *editio princeps* del texto griego es la de A. Turnèbe (París, 1554), que añadió un apéndice al tratado XIV consistente en tres extractos de Estobeo. Este apéndice es el tratado que falta entre el XIV y el XVI, puesto que Flussas (Burdeos, 1574), al reproducir la edición de Turnèbe, hizo del apéndice el tratado XV y dio a los siguientes la numeración correlativa (XVI-XVIII); ésta se ha mantenido en las ediciones modernas y, consiguientemente, ha desaparecido *CH* XV.

Todos los manuscritos tienen una laguna entre *CH* I y *CH* IIB: el título, *De Hermes a Tat: Discurso Universal,* demuestra que ha desaparecido un tratado completo (lo demuestra Reitzenstein, *Poimandres,* pág. 193), así como el comienzo del actual *CH* II, que Estobeo cita con el título *De Hermes, de los Discursos a Asclepio.*

El *Corpus Hermeticum* ya aparece citado en colecciones de plegarias cristianas de finales del siglo III y será ampliamente usado tanto por autores cristianos (Lactancio, Cirilo, Dídimo) como por los no cristianos (Zósimo, Jámblico) en sus polémicas. En los *Fragmentos Herméticos* de esta traducción hay ejemplos de todos ellos.

Alrededor de 1460, un manuscrito griego procedente de Macedonia (el actual *Laurentianus* LXXI 33 A) llegó a Florencia traído por un monje, uno de los agentes destacados por Cosme de Médicis para la búsqueda y recopilación de manuscritos; en él se incluía una copia de los tratados I al XIV del *Corpus Hermeticum*. Apremiado por un Cosme ya anciano, Marsilio Ficino procedió inmediatamente a su traducción, a pesar de que ello suponía posponer la de los manuscritos de Platón, previamente reunidos. Hermes antes que Platón: ello muestra el prestigio de que gozó el Trimegisto en el Renacimiento.

La lista de tratados es la siguiente:

CH I. De Hermes Trimegisto: Poimandres.
CH IIA. De Hermes a Tat: Discurso Universal (tratado perdido).
CH IIB. (Título perdido. Tema: el movimiento. Denominaciones de Dios).
CH III. De Hermes: Discurso Sagrado.
CH IV. De Hermes a Tat: la Crátera o la Unidad.
CH V. Que Dios es invisible y, a la vez, muy evidente.
CH VI. Que el bien sólo es en Dios y en ningún otro.
CH VII. Que la ignorancia de Dios es el mayor mal entre los hombres.
CH VIII. Que ningún ser perece sino que equívocamente se denomina destrucción y muerte a lo que no es sino cambio.
CH IX. En torno al pensar y al sentir.
CH X. De Hermes Trimegisto: la llave.
CH XI. El Pensamiento a Hermes.
CH XII. De Hermes a Tat: el pensamiento común.

CH XIII. De Hermes a Tat: en torno a la regeneración y al voto de silencio.
CH XIV. De Hermes a Asclepio.
CH XVI. De Asclepio al rey Amón: Definiciones.
CH XVII. (Lo incorpóreo).
CH XVIII. Sobre cómo el alma es obstaculizada por las afecciones del cuerpo.

Añado en anexo el sexto tratado del códice VI de Nag Hammadi, *La Ogdóada y la Enéada*, que narra una experiencia similar, en la forma y en el fondo, a la de *CH* XIII.

TRATADO I

DE HERMES TRIMEGISTO: POIMANDRES[1]

SINOPSIS

1. Prólogo (1-3): condiciones de la visión y aparición de Poimandres.

2. Revelación:

   2.1. Cosmogénesis (4-11):

      2.1.1. En el principio... (4-6): luz-*lógos,* oscuridad-materia. Los cuatro elementos

      2.1.2. El cosmos arquetípico (7-8)

      2.1.3. El cosmos sensible (8-11): el *Noûs* Demiurgo crea siete gobernadores (destino); unido al *Lógos,* activa el cosmos celeste, que, a su vez, activa el mundo sublunar.

---

[1] El *Poimandres* es el tratado en el que son más explícitos los elementos 'externos' al hermetismo: por un lado, las alegorías típicas del gnosticismo cristiano, como el *Ánthrōpos* celeste y, por otro, algunos detalles de la cosmogénesis judía, como el 'sagrado mandato'.

2.2. Antropogénesis-Antropología (12-23):

2.2.1. Origen y naturaleza del hombre:

a. El *Ánthrōpos* arquetípico (12-15): origen y naturaleza divina (del alma). La caída: carácter dual del hombre.

b. Los siete ancestros de la humanidad (16-17): imagen de los siete planetas, encarnación de los siete vicios con los que el alma se reviste en su descenso.

c. El hombre común y los seres sublunares (18-19): ruptura del androginismo original. Mandato divino: «Creced y multiplicaos».

2.2.2. El bien y el mal en el hombre:

a. Consecuencia de la libertad (19-21): amar al cuerpo o reconocerse a sí mismo; dos tipos de hombres.

b. El papel del *Noûs* (22-23): demonio benefactor que asiste a los piadosos. Demonio vengador que castiga a los impíos con la misma depravación.

2.3. Soteriología (24-26):

2.3.1. Muerte del cuerpo (24).

2.3.2. Anábasis del alma a través de las esferas planetarias (25).

2.3.3. Divinización (26): entrada en la Ogdóada (esfera celeste); unión a Dios, por encima de la octava esfera.

3. El sermón de Hermes (27-29): ignorancia o gnosis; ebriedad o lucidez; oscuridad o luz.

4. Acción de gracias (30-32):

4.1. Sentido de la visión (30): la regeneración; el silencio.

4.2. Himno (31).

4.3. Súplica (31-32).

1

Prólogo: condiciones de la visión y aparición de Poimandres

—Estaba[2] hasta tal punto un día sumido en profundas reflexiones en torno a los seres, que tenía mi mente extraviada en las alturas y mis sentidos abotargados, como en la somnolencia que sobreviene tras una comida abundante o un esfuerzo físico intenso[3]. Y en ese estado, parecióme que se presentaba ante mí un ser enorme, tanto que no alcanzaba a adivinar sus límites[4], y que, llamándome por mi nombre, me decía: 1

—¿Qué es lo que deseas ver o escuchar? ¿Qué quieres conocer para llegar a saber y comprender?

— ¿Pero quién eres tú?, respondí. 2

---

[2] Habla Hermes: en *CH* XIII 15, Tat, su hijo, le reclamará «la alabanza que oíste de Poimandres cuando te reveló la Ogdóada».

[3] Adormecimiento de los sentidos (independencia y alejamiento de lo corpóreo) como condición de la visión también en *CH* IV 5; X 5; XII 5 y XIII 1.

[4] Tema frecuente en las apariciones de la magia, p. ej., *PGM* IV 696: «...mira fijamente al aire y verás que descienden relámpagos y una luz destellante y que se conmueve la Tierra y que desciende un dios gigantesco con el rostro bañado de luz...» (Calvo, pág. 118). Es lo que explica Jámblico, *Myst.* II 4: «Tal es la magnitud de las apariciones de los dioses que en algunas ocasiones ocultan la totalidad del Universo, al mismo tiempo que el Sol, la Luna y la Tierra no pueden permanecer en reposo cuando ellos descienden» (Des Places, pág. 83). O, en la *Aretalogía de Imuthes-Asclepio,* una aparición de Asclepio durante el sueño, «en pocas palabras, había allí un ser de una talla infinitamente mayor que la del hombre, vestido con una fina tela resplandeciente» (Festugière, *Rév.*, I, pág. 53). Para el tipo de revelación, cf. Festugière, *Rév.*, I, pág. 312 («Révélation au cours d'un songe ou d'un extase»). Reitzenstein, *Poim.* 12, 1, insiste particularmente en los rasgos egipcios de esta visión.

—Yo soy Poimandres[5], el Pensamiento del poder supremo[6]. Conozco lo que buscas y vengo en tu ayuda en todas partes.

3 —Deseo, dije, ser instruido sobre los seres, comprender su naturaleza y llegar a conocer a Dios. ¡Cuánto deseo escuchar!

[5] *Poimándrēs*. La denominación puede tener origen griego: de *poimainō*, «apacentar», y *anḗr*, «hombre», es decir, «pastor de hombres». Es lo que piensa REITZENSTEIN *(Poim.*, pág. 12: «Menschenhirten»), que especula, además, sobre una «Poimandres Gemeinde», con su Libro Sagrado, «Die Sprüche des Poimandres». También puede tener origen egipcio: Poimandres sería el *eime (noûs)* de Ra (Dios Supremo); es lo que piensa SCOTT (I, págs. 16 ss.): Poimandres procedería del copto *p-eime-n-rē*, el *noûs* de Ra. Además, la idea de Dios como pastor del rebaño humano está ampliamente atestada en la religión egipcia, cf. BARUCQ, *Hymnes*, págs. 174, 189, 242, 245 y 246-249.

[6] *Noûs tēs authentías*. El *noûs* personificado aparece también en el *Asclepio* (§ 32: jerarquía del *Noûs)* y en el *FH* 23 *(ap.* CIRILO); el *noûs*, por lo general, es el alma racional contrapuesta a lo irascible y lo concupiscible y completada con el *lógos* (cf. *CH* X 13); además es el intermediario de la experiencia extática (una identificación con el *Noûs* a través del *noûs*, como en *CH* XIII y *NH* VI 6). La traducción ha de respetar el género masculino, «pensamiento» y no «inteligencia», so pena de incurrir en alguna relación paradójica. El *Noûs* aparece también en el gnosticismo como nombre propio de la primera emisión (el Unigénito), del cual procede el *Lógos* (cf. IRENEO, *Adv. Haer.* I 24, 3, en MONTSERRAT, *Gnósticos*, I, pág. 209, y su comentario de la nota 306. Sobre el tema, y del mismo autor, cf. *El platonismo de la doctrina valentiniana de las tres hipóstasis)*. También hay notables semejanzas con NUMENIO (frags. 12, 16, 18, 20, 22, 24 y 26, DES PLACES) y con los *Oráculos caldeos* (frags. 4, 7, 8, 37 y 108, DES PLACES). La relación cosmogónica pensamiento (*noûs*) - palabra *(lógos)* procede de las especulaciones egipcias: el demiurgo Atum se transforma en el artesano Ptah pensándose a sí mismo; en seguida Ptah piensa los demás seres, luego los pronuncia y de este modo vienen a la existencia (cf. DERCHAIN, *Rel. egip.*, págs. 158 ss.).

—Pues retén en tu mente cuanto desees saber y yo te 4 instruiré.

2
Revelación. Cosmogénesis.

No había acabado de decir esto, cuando cambió de apariencia. La visión, de súbito, se había abierto ante mí y contemplé un espectáculo indefinible: todo se había tornado luz sobrenatural serena y alegre, de la que me enamoré con solo mirarla. Había entonces, surgida en una parte (de la luz), una tiniebla[7] des-

[7] *Skótos... ēn, en mérei gegenēménon*. FESTUGIÈRE traduce «survenue à son tour» (o «rammassée dans un coin»); es decir, una tiniebla distinta e independiente de la luz, a la que se contrapone. Pero el texto no parece decir eso: si todo «se había tornado luz» y la tiniebla sobreviene «en una parte» de ella, entonces, la tiniebla (la materia) nace de la luz (es obra de Dios); probablemente en el mismo sentido en que JÁMBLICO, hablando de la teología egipcia, nos dice que «la materia, Dios la hizo avanzar desde la sustancialidad, cuando la materialidad se hubo separado por debajo» *(Sobre los mist.* VIII 3, DES PLACES, pág. 197). Los §§ 4 y 5 del *Poimandres* pueden compararse con *CH* III 1, donde se narra un proceso semejante. En otros lugares de los *Hermetica*, los más, la concepción de la materia, depende estrechamente de PLATÓN, *Timeo* (el receptáculo de 50d y la *chōra* de 52b); cf., p. ej., *Asc.* 14-15 y, sobre todo, *SH* IX. Sin embargo, en el *Poimandres* debe referirse a la exégesis neopitagórica de Platón: la díada materia que surge de la mónada luz. El texto de Jámblico, antes citado en parte, es interesante porque sintetiza todos los datos del problema; dice JÁMBLICO *(Sobre los mist.* VIII 3): «...la doctrina de los egipcios (= Hermes) sobre los principios, comienza a partir del Uno y continúa hasta la pluralidad; los múltiples, a su vez, están gobernados por el Uno y la naturaleza indeterminada (la díada pitagórica) está gobernada en su totalidad por una cierta Medida determinada y por la Causa Suprema que unifica todas las cosas. En cuanto a la materia, ...» (DES PLACES, pág. 197). Es lo que afirma el neopitagorismo (cf. DIÓG. LAER., VIII 25: en las «Memorias Pitagóricas» se afirma que «la Mónada es el principio de todas las cosas. Saliendo de esta Mónada, la Díada indefinida sirve como sustrato material de la Mónada-causa» [HICKS, pág. 341]). También NUMENIO, que protesta, como dualista, contra el monismo de «ciertos pitagóricos para los cuales esta díada indeterminada es, ella también, pro-

cendente que, espantosa y sombría[8], se esparcía tortuosamente en forma de ⟨serpiente⟩[9], en lo que pude entrever. Y

ducida por la única mónada, cuando la mónada abandona su naturaleza para tomar la apariencia de díada» (fr. 52 DES PLACES). En resumen, no es inverosímil que lo que se quiera decir en el *Poimandres* es que la materia (oscuridad, la díada pitagórica) ha surgido de Dios (Luz-*Noûs*, la mónada pitagórica). Ello resolvería, además, otro problema que se plantea en los §§ 5 y 8: en el § 5 los elementos son el resultado del *Lógos* incidiendo en la naturaleza húmeda, mientras que en el § 8 son la síntesis del *Lógos* y la voluntad divina, ¿cómo entender que la naturaleza húmeda se asimile a la voluntad divina? REITZENSTEIN *(Poim.*, págs. 44-46) lo soluciona identificando la «voluntad divina» con Isis (= Fisis), una tercera persona divina junto a *Noûs* y *Lógos*. La solución, por contra, es fácil si se acepta la lectura propuesta: la naturaleza húmeda es Dios o parte de Dios, y la materia primordial del cosmos (los elementos) procede de una tiniebla descendente que se escinde de la Luz.

[8] La imagen de la tiniebla es gnóstica: según HIPÓLITO *(Refut.* V 19, «Setianos»), «Las substancias de los principios son Luz y Tinieblas» y más adelante, «pero las tinieblas son un agua terrible a la que fue atraída la Luz junto con el espíritu, siendo introducidos en aquella naturaleza» (MONTSERRAT, *Gnósticos* II, págs. 84-86). Y su origen, persa, cf. HIPÓLITO, *Refut.* I 2, 12 (= SCOTT, II, pág. 20): según Zoroastro, del que Pitágoras sería deudor, los principios originarios son «el Padre, la Luz y la Madre, la Tiniebla», una Tiniebla húmeda y pesada. También PLUTARCO habla del origen iranio del dualismo Luz-Tinieblas, Bien-Mal *(Isis* 46, 369e). Esta interpretación gnóstica de *CH* I 4 la comparten BOUSSET *(Hauptprobleme,* págs. 113-114), J. KROLL *(Lehren,* pág. 235) y JONAS *(Rel. gnost.*, pág. 82). Sin embargo, tampoco hay que olvidar el papel de la tiniebla en la cosmogonía egipcia: en el sistema hermopolitano, la creación depende de la propia diferenciación del caos, puesto que se inició a partir de cuatro parejas de serpientes llamadas abismo, tinieblas, invisible y aguas primordiales (DERCHAIN, *Rel. egip.*, págs. 159-160).

[9] La imagen de la serpiente nos remite a las mismas fuentes. Por un lado, el gnosticismo: según HIPÓLITO *(Refut.* V 9.13, naasenos [naas = serpiente]), «Enseñan que la serpiente es la substancia húmeda... y que nada puede subsistir fuera de la serpiente» (MONTSERRAT, *Gnósticos,* II, pág. 60). También en *Pistis Sophia* c. 126 (SCHMIDT, 207, 7): «Die äussere Finsternis *(skótos)* ist ein grosser Drache». BOUSSET *(Hauptprobleme,*

la tiniebla se transformó en una suerte de naturaleza húmeda que comenzó a agitarse de forma imposible de expresar mientras exhalaba un vapor similar al que produce el fuego y a emitir una especie de ruido, como un lamento indescriptible. Surgió de ella un gemido sin articular que me pareció un sonido de fuego[10].

Salió entonces desde la luz una Palabra[11] santa que alcanzó a la naturaleza y un relámpago violento saltó hacia

pág. 101) compara este dragón con el Leviatán de los ofitas. Por otro lado está la cosmogonía egipcia, en la que es natural asociar la materia primigenia con la substancia húmeda: según la cosmogonía hermopolitana el cosmos entero, incluidos los dioses, surgieron de las aguas primordiales o Nun (HANI, *Rel. égyp.*, pág. 147); y PLUTARCO *(Isis* 35, 365b): «La sustancia húmeda, que es el principio y origen de todas las cosas creó a partir de sí misma los tres primeros elementos materiales: la Tierra, el Aire y el Fuego».

[10] «Gemido sin articular» contrapuesto al *«Lógos»* del § 5. «Sonido de fuego» es una imagen típica de los *Oráculos caldeos* (el fuego, en los *Oráculos*, es la sustancia inteligible) fr. 146: «Tras esta invocación, podrás contemplar, o bien un fuego que como un niño se dirige saltando hacia el mar aéreo, o bien un fuego sin forma de donde surge una voz, o una luz abundante que envuelve la Tierra emitiendo un zumbido», y fr. 148: «Cuando hayas visto el fuego sacrosanto brillar sin forma en los abismos del entero Cosmos, escucha la voz de fuego» (DES PLACES, pág. 102).

[11] *Lógos*. El *lógos* creador es raro en el hermetismo: sólo aparece, aparte de aquí, en el *FH* 27-35 *(ap.* CIRILO) y en *NH* VI 6, 55, 25. Se trata de una elaboración de la teología egipcia en la que se adjudica a Hermes-Tot un papel fundamental: el lenguaje es y hace la realidad; decir el nombre es crear la cosa nombrada, de modo que la génesis de muchas criaturas se explica con toda seriedad por medio de juegos de palabras: al llorar *(rem)* Ra, los hombres *(romé)* o los peces *(ramú)* comenzaron a existir; cuando el dios dejó escapar la palabra *hab*, «enviar», hablando con Tot, nació el ibis *(hib)*, animal de Tot. En las síntesis teológicas del Imperio Nuevo (1500-700), las funciones de Ra se efectúan a través de su primer ministro Tot (Hermes) que como corazón (*noûs*) de Ra es el sabio por excelencia y como su lengua *(lógos)*, ordena el mundo. «Su papel de *lógos* se prolonga por la invención a él atribuida de las 'palabras de

afuera, desde la naturaleza húmeda hacia arriba, hacia las alturas[12]. Un fuego que, aunque ligero y sutil, era al mismo tiempo activo. Además, el aire, que se había elevado hasta el fuego desde la tierra y el agua, acompañaba al soplo de

Dios', es decir, la escritura jeroglífica que establece los nombres y, por tanto, la misma realidad de las cosas» (YOYOTTE, *Pens. egip.*, pág. 14). Los himnos religiosos egipcios ilustran ampliamente estas creencias: a Ra: «Dios primordial... que profirió una palabra cuando la tierra estaba inundada de silencio ... Señor único que creó los seres, que modeló la lengua de la Enéada» (Adoración al Sol. *Libro de los Muertos* [ANI], cap. XV = BUDGE, pág. 65). A Amón: «Articuló la palabra creadora en medio del silencio ...comenzó a gritar cuando la tierra estaba en silencio, su rugido reverberó cuando no existía otro que él y lo que había engendrado lo hizo vivir» (*A Amón, dios tebano* [XIX din.] = BARUCQ, pág. 222). «Pensamiento creador (egip. *Sia)* es su corazón, Palabra creadora *(Hu)* son sus labios, su *Ka* es todo lo que existe por su lengua» *(ibid.* 227). El mismo Tot, es «Señor de las palabras divinas» (BARUCQ, págs. 355-356) o bien, la misma «Palabra divina» *(ibid.*, pág. 359). Sobre Tot-Hermes creador por su voz, cf. además BOYLAN, *Thoth.*, págs. 119-123. El *lógos* creador aparece también en el gnosticismo: cf. la exposición de la doctrina valentiniana en IRENEO, *Adv. Haer.* I 1, 1: el *Lógos* como integrante de la Ogdóada primigenia (MONTSERRAT, *Gnósticos,* I, págs. 94-95). Y la exégesis gnóstica del prólogo al evangelio de S. Juan en CLEMENTE, *Ex. de Teo.* 6 *(ibid.,* II, pág. 347). También en FILÓN, *Opif.,* 20 (MONTSERRAT, pág. 78), *De Migratione* 6 *(ibid.,* pág. 132). Y, en otro sentido, en el estoicismo: el *lógos* es lo activo, lo creador en la materia sin cualidad, es decir, Dios. Lo pasivo es la materia amorfa, «lo activo, el *lógos* que hay en ella» (Zenón, Cleantes, Crisipo y Posidonio, *ap.* DIÓG. LAER., VII 134).

[12] Comp. con *CH* III 1 (La luz proyectada en la sustancia húmeda consolida los elementos). La imagen aparece también en el gnosticismo: cf. HIPÓLITO, *Refut.*V 19, 4 («setianos»): «Puesto que arriba está la luz y abajo las tinieblas... la luz vino a brillar por su misma naturaleza desde lo alto, como un rayo de Sol sobre la tiniebla subyacente... Pero las tinieblas son un agua terrible a la que fue atraída la luz junto con el espíritu... [17]. Pues de arriba había venido una rayo de aquella perfecta luz y había quedado aprisionado en el agua tenebrosa, terrible, amarga, impura» (MONTSERRAT, *Gnósticos,* II, págs. 85-89).

tal modo que parecía suspendido de él[13]. Por su parte, la tierra y el agua, que permanecían debajo de ellos de tal modo mezcladas que no se podían distinguir una de otra, se movían obedientes a la Palabra insuflada que les había alcanzado.

Poimandres me preguntó entonces: —¿Has comprendi- 6
do lo que significa esta visión? —Llegaré a comprenderla, respondí. — Pues escucha, siguió, aquella luz soy yo, el Pensamiento, tu Dios, el que existe antes de la naturaleza húmeda surgida de la oscuridad, y la luminosa Palabra surgida del Pensamiento es el Hijo de Dios. —¿Cómo puedo entender eso?, pregunté. —Considéralo de este modo: lo que en ti ve y oye es la palabra del Señor, y tu pensamiento es Dios padre. Son indisociables uno de otro y su unión es la vida. —Te estoy agradecido, le dije. —Centra, pues, tu atención en la luz y accede así a su conocimiento.

El cosmos arquetípico

Mientras me decía esto permanecía 7
mirándome de frente de tal modo y durante tanto tiempo que yo temblaba de miedo ante su aspecto. Pero cuando levantó la cabeza pude contemplar en mi pensamiento que aquella luz, que constaba de innumerables

[13] El estoicismo distingue entre elementos «activos» (el fuego y el aire), y «pasivos» (el agua y la tierra) *(SVF* II, fr. 418). En todo caso, aire y fuego están íntimamente unidos *(synéchein) (SVF* II, fr.439) pues son los componentes del *pneuma (ibid.,* fr. 786) y los «fundamentos ligeros» que, unidos a los pesados (agua y tierra) conforman la ordenación del Universo *(ibid.,* fr. 555, CRISIPO). También común al estoicismo es el papel primordial del fuego en la cosmogénesis: «El primer fuego era como el esperma (del Cosmos)» *(SVF* I, fr. 98); «los estoicos reconocen un dios inteligente, fuego artesano... que comprende todas las razones seminales» *(SVF* II, fr. 1027).

potencias, se convertía en un cosmos sin límites[14]. Y en él cómo el fuego era bloqueado por una fuerza más poderosa y, así dominado, ocupaba su lugar propio. Estas cosas concebía en mi pensamiento, contemplándolas en virtud de la palabra de Poimandres.

8 *El cosmos sensible*

Ante mi turbación, me dijo de nuevo: —Has visto en tu pensamiento el modelo primordial, el preprincipio del principio que no tiene fin[15]. A estas palabras de Poimandres, dije: —Y

[14] Comp. la experiencia de Hermes con el éxtasis místico de *CH* XIII (§§ 11, 13 y 21) y con un pasaje paralelo a éste en *NH* VI 6, 58, 15-33. Las «innumerables potencias» son las almas divinizadas (cf. § 26 y *NH* VI 6, 58, pág. 17). La misma imagen aparece en el *Comentario* de Psellos a los *Oráculos caldeos* (= Des Places, pág. 176): «'Busca el Paraíso'. El Paraíso caldeo es todo el coro de las Potencias divinas alrededor del Padre, las bellezas inflamadas de las fuentes demiúrgicas. Su descubrimiento por la piedad supone participación de los bienes... y hacia él tienden las virtudes teúrgicas». La imagen nos remite, en último término, a la religión egipcia (la inmortalidad astral): por una parte, la asociación almas divinizadas y estrellas (dicen, los egipcios, que «sus almas brillan como estrellas en el cielo», cf. Plutarco, *Isis* 21, 359d); si además, las estrellas, para el egipcio, eran potencias divinas (cf. Hani, *Rel. égyp.*, pág. 200), entonces las «potencias» del *Poimandres* pueden referirse en último término a las estrellas, el octavo cielo. Nótese que en el *Poimandres* (§ 25), el alma asciende a los cielos atravesando las siete esferas planetarias, despojándose en cada una de ellas de sus efectos nocivos. Y en *NH* VI 6, 56, 15 la contemplación de la Ogdóada y Enéada se consigue previa fórmula mágica: el nombre de Dios compuesto de la típica serie creciente de vocales que en la magia simbolizan las siete esferas planetarias. El «cosmos sin límites» es el cosmos inteligible, cf. § 8: «Has visto en tu *noûs* el modelo primordial». Así Scott (II, pág. 27): Las potencias son, por una parte, Ideas en sentido platónico y, por otra, partes de Dios, de modo que «the divine *noûs* and the sum of this ⟨noêta⟩ are identical» (es un doctrina medioplatónica [cf. Dillon, pág. 48]).

[15] Preprincipio, *proárchon*; comp. con *NH* VI 6, 58, 6: el principio *(archḗ)* que no tiene principio. También en Ireneo, *Adv. Haer.* I 1, 1: «Había un Eón perfecto, supraexistente que vivía en las alturas invisibles

entonces, ¿de dónde han surgido los elementos de la naturaleza? —De la voluntad divina, que, tras aprehender la Palabra, reprodujo el hermoso cosmos que tenía a la vista. De este modo la naturaleza fue ordenadamente creada por medio de sus elementos y de sus criaturas, las almas[16].

El Pensamiento, Dios, que era hermafrodita[17], vida y luz 9
a la vez, engendró con la palabra otro Pensamiento creador[18] que es el dios del fuego y del aliento vital. Y éste, a su

e innominables. Llámanle Pre-principio, Pre-Padre y Abismo» (Montserrat, *Gnósticos*, I, pág. 91).

[16] Para el papel de las almas en la ordenación de cosmos, cf. *Kórē kósmou* 16.

[17] *Arrenóthēlys*. El dios andrógino o bisexual aparece también en *CH* V 9, XI 14, *Asc* 20-22 y *FH* 13. Bajo la forma del dios que se engendra a sí mismo lo encontramos en *Asc.* 20-22 y *SH* XXIII 58. La idea es común al orfismo, al gnosticismo y al neoplatonismo. Puede encontrarse un buen resumen de citas al respecto en Festugière, *H. M.*, pág. 256 y *Rév.* IV, pág. 43; Montserrat, *Gnósticos*, I, nota 13 y, sobre todo, Scott, III, pág. 135. El origen metafísico suele situarse en el pitagorismo: la mónada hermafrodita que engendra la díada-materia (así Kroll, *Lehren*, pág. 51 y Festugière, *ibid.).* Posiblemente provenga de la religión egipcia, cf. Hani, *Rel. égyp.*, pág. 246: «Hay en Egipto divinidades hermafroditas, como el dios Nilo *(Hāpi)* y Neith denominado *arsenóthēlys* por Horapollon (I, 12) y esto traduce el concepto teológico que los egipcios expresaban por la fórmula 'Padre de los padres y madre de las madres', es decir, la coexistencia, en estado indiferenciado, en la matriz universal, antes de su manifestación, de las potencialidad es que habrían de dar en seres masculinos y femeninos». Otros testimonios egipcios en Scott, III, págs. 135-136. Por otro lado, todos los seres son hermafroditas, «el hombre incluido», durante el «primer período» (§ 8). Una doctrina que pertenece a la tradición griega: el androginismo del hombre primordial (cf., p. ej., Platón, *Banquete* 188e).

[18] *Noûs dēmiourgós;* el segundo dios, que, inmanente al cosmos, activa el modelo divino *(Lógos). Noûs* demiurgo y *lógos* son «consustanciales». Comp. con el *Lógos dēmiourgós* de *FH* 30 (Cirilo) y con el *Noûs dēmiourgikós* de Jámblico, *Sobre los mist.* VIII 3: «El *Noûs* demiúrgico, Señor de la Verdad y Sabiduría, cuando accede al devenir y alumbra la

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

vez, fabricó siete gobernadores [19] que envuelven con sus círculos el mundo perceptible y a cuya administración se la denomina destino.

10 A continuación, la Palabra divina se separó de los elementos descendentes, y, dirigiéndose hacia esa parte pura de la naturaleza que había sido creada, se unió al Pensamiento creador —pues le era consustancial—. Abandonó de este modo, tras ella, lo irracional: los elementos de la naturaleza conducidos abajo, que son única y exclusivamente materia.

11 Ya unido a la Palabra, el Pensamiento creador envolvió los círculos y los hizo girar con estruendo, y de este modo re-

fuerza invisible de las palabras secretas (es decir, como *lógos)* se denomina Amón en egipcio, pero cuando ejecuta infalible y artísticamente, según la verdad, cada cosa, se le denomina Ptah —nombre que los griegos traducen Hefesto, aludiendo a su habilidad como artesano—» (DES PLACES, pág. 196). La asociación entre Demiurgo y fuego es típica de los *Oráculos caldeos,* fr. 5: «... pues el artesano *(technítēs)* del mundo ígneo es un *Noûs* nacido del *Noûs*». En otros tratados herméticos es el Alma del cosmos la que desempeña las funciones del *Noûs dēmiourgós:* cf. *CH* IX 4 y *CH* X 7 y nota *ad loc.*

[19] Los siete «planetas»; es decir, los cinco, además de la luna y el sol, que gobiernan el mundo sublunar y, por tanto, la vida de los hombres; respecto a los cuales suponen una influencia nefasta, la esclavitud moral (cf. *infra,* § 15), pues, aunque su cuerpo está ligado al mundo sublunar, su verdadero ser pertenece al mundo divino. De aquí la secuencia: muerte del cuerpo, liberación de los vicios planetarios *(infra,* §§ 24-25). También aparecen en *CH* XVI 16, donde se les asigna el gobierno terrestre a través de nuestros cuerpos, el gobierno al que «Hermes denominó destino». La denominación *(dioikētḗs),* debe remitir a una fuente estoica: a través del destino son gobernadas *(dioikeîtai)* todas las cosas (ZENÓN, *SVF* I 24, 34); el destino *pánta dioikeî* (CRISIPO, *SVF* II 169, 33). La personificación de los planetas sugiere una paralelo gnóstico: los arcontes planetarios de Basílides en HIPÓLITO, *Refut.* VII 24 (cf. MONTSERRAT, *Gnósticos,* II, págs. 195-196 y su Apéndice VI, pág. 400).

volvió sus criaturas y permitió que fueran y vinieran, en revolución, desde el inicio ilimitado hasta la consumación infinita pues comienza cuando acaba. Y por voluntad del Pensamiento, el movimiento circular de sus criaturas produjo, a partir de los elementos conducidos abajo, los animales irracionales [20] —que ya no tienen a su alcance la palabra—. El aire produjo los seres voladores y el agua los que nadan. Y tras separarse el agua y la tierra por voluntad del Pensamiento, de ésta salieron los seres que tenía en su seno, los animales tetrápodos y los reptiles, las bestias salvajes y las domésticas.

Antropogénesis: origen y naturaleza del hombre

12 A continuación, el Pensamiento, padre de todas las cosas, vida y luz, engendró al hombre a su imagen y le amó como a un hijo, puesto que, creado a imagen del padre, era hermosísimo [21]. En realidad, pues, Dios amó a su propia imagen. Y entregó al hombre todas sus criaturas.

[20] Tras los astros, los animales. Comp. con el momento paralelo en *CH* III 3 y la creación de los animales de *SH* XXIII 22-24 (las almas-astros modelan las especies con la mezcla alquímica primigenia tomando los signos zoomórficos del Zodíaco como modelo). Nótese que, tanto en *SH* XXIII como aquí, se trata de una suerte de animales primigenios. Para la secuencia, comp. con *Génesis* 1, 20-25 y el comentario de FILÓN, *Opif.* 62 ss.

[21] Se trata del hombre primordial. Comp. con *Génesis* 1, 26: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza...» y, sobre todo, el comentario de FILÓN, *Opif.* 69: «Com ja he dit, Moisès narra la creació de l'home després dels altres éssers. Diu que l'home fou creat segons imatge de Déu i segons semblança... la imatge es refereix al *Noûs* que es el guía de l'ànima» (MONTSERRAT, pág. 92); y, comentando *Génesis* 2, 7 *(Opif.* 134): «També amb això manifesta clarament l'extrema diferència entre l'home suara plasmat i aquell primer home segons la imatge de Déu. L'home plasmat... El que és segons la imatge, en canvi, és una mena d'idea, un gènere o un segell; es intel·ligible, incorporal, ni mascle ni femella i incorruptible per naturalesa» *(ibid.,* 114). Se trata del *Ánthrōpos* primordial del gnosticismo: cf. IRENEO, *Adv. Haer.* I 2, 6: «Todo el Pleroma de los eones, con la ratificación del Padre, aportó y puso en común

13 El hombre, tras observar la creacion del Artesano en el fuego, quiso a su vez crear y el padre le concedió su deseo. Entró en la esfera demiúrgica, sobre la que tenía pleno poder y admiró las criaturas de su hermano. Y los gobernadores le amaron hasta el punto de hacerle partícipe cada uno de su propia dignidad[22]. Tras comprender la esencia de éstos y que participaba de su misma naturaleza, quiso romper la periferia de los círculos y conocer la solidez de aquello que está situado por encima del fuego[23].

lo que cada uno de los eones tenía de más bello y floreciente, disponiéndolo armónicamente y reuniéndolo con cuidado, y emitieron... el ser de hermosura más perfecta, el astro del Pleroma... Jesús... Salvador, Cristo y *Lógos*» (MONTSERRAT, *Gnósticos,* I, págs. 104-105); HIPÓLITO, *Refut.* V 7, 6: Adán es «la imagen de aquel hombre superior cantado con el nombre de Adamante» *(ibid.,* II 28). Un estudio completo sobre el *Ánthrōpos* primordial en el gnosticismo (y paralelos mandeos, maniqueos, en Filón y en el pensamiento persa e hindú) en BOUSSET, *Hauptprobleme,* págs. 160-223 («Der Urmensch»). En el hermetismo se refiere a la filiación divina del alma, de su parte divina, el *noûs,* que desciende de la sustancia misma de Dios (cf. *CH* XII 1, la creación de las almas en *SH* XXIII 14-17 y XXV 4). Como en NUMENIO, fr. 41: «El alma, al menos en su esencia total, no difiere en nada del *Noûs,* de los dioses, de los géneros superiores». JÁMBLICO *(Sobre los mist.* VIII 6 [= *FH* 16]), precisa que «Tal y como expresan los escritos (herméticos), el hombre tiene dos almas, una procede del Primer Inteligible y participa de la potencia del Creador, la otra es introducida en nosotros a partir de las revoluciones de los cuerpos celestes... (La primera) está por encima del movimiento circular... de modo que gracias a ella podemos liberarnos del destino» (DES PLACES, pág. 199).

[22] Descenso a través de los círculos planetarios; es el proceso inverso a la ascensión del alma (§ 25). Aquí adquiere sus dignidades, mientras que en el § 25 se va despojando de los vicios adquiridos. La alegoría es gnóstica: IRENEO, I 30, 12, ofitas: «Cristo descendió atravesando los siete cielos, tomando el aspecto de los hijos (de las potencias mundanas) y privándoles progresivamente de su poder, pues toda la impregnación de la luz acudió a él» (MONTSERRAT, *Gnósticos,* I, pág. 242).

[23] Comienza el descenso del alma por una temeraria curiosidad, por «audacia impía y temeridad» *(CH* I 25), por «malsana curiosidad de espíritu» *(Asc.* 14). Se trata de la *tólma,* la audacia, que desempeña un papel

Así el hombre, puesto que tenía pleno poder[24] sobre el 14
mundo de los seres mortales y de los animales irracionales, se asomó a través de la armadura de los círculos, rompiendo, al atravesarla, su cubierta[25]. Y mostró de este modo a la naturaleza conducida abajo su hermosa imagen divina. La naturaleza, al contemplar la inagotable hermosura de esta imagen y toda la energía de los gobernadores en ella contenida, sonreía con amor a la divina forma; pues la imagen de la hermosísima forma del hombre se reflejaba en el agua, a la vez que su sombra se proyectaba sobre la tierra[26]. Pero el hombre, cuando vio su forma en sí misma reflejada en el agua, se enamoró de ella y deseó habitarla[27]. Al punto, su

fundamental en la explicación de la caída de las almas del *Kórē kósmou (SH* XXIII 22-25); en particular el discurso donde Momo advierte a Hermes del peligro de que las almas, resentidas por su incorporación, transmitan al compuesto humano su curiosidad malsana *(ibid.* 44-46). La idea aparece también en los *Oráculos caldeos* (fr. 106, 107, DES PLACES, págs. 92-93) y reaparece en el Neoplatonismo, PLOTINO V 1, 1: ¿por qué las almas se han olvidado de sí mismas y de dios?, «la raíz del mal ha sido la audacia ...» (sobre esta cuestión en PLOTINO, cf. DODDS, *Paganos,* págs. 46 ss.) y JÁMBLICO, *Sobre los mist.* IV 10: «es la audacia de los hombres y la transgresión del orden del cosmos los que alteran el bien y la regla» (DES PLACES, pág. 154). Para PLUTARCO, el origen de la creencia es pitagórico: «La díada fue llamada Discordia y Audacia» *(Isis* 75, 381f).

[24] *Pâsa exousía,* cf. fin § 32 y nota *ad loc.*

[25] 'Armadura' traduce *harmonía,* es decir, 'ensamblaje', pero también 'armonía'. El temerario deseo de conocer supone la ruptura del orden o armonía primordial, como ocurre en *SH* XXIII 24. Cabe pensar que, el mismo descenso, ligado a la *tólma,* supone una transgresión de por sí.

[26] La misma alegoría en *La hipóstasis de los Arcontes (NH* II 87, 10. MONTSERRAT, *Textos gnósticos,* pág. 347).

[27] El hombre enamorado de sí mismo, enamorado de *Phýsis.* Un mismo pecado de narcisismo, de orgullo y arrogancia; cf. § 19: elegir el cuerpo es un error del amor y nos extravía en la oscuridad. Un error porque, creyendo amarse a sí mismo (a su imagen refleja en el agua), cae en brazos de la materia. Por eso «el amor es causa de la muerte» (§ 18). Los

deseo se hizo acto y habitó la forma irracional: la naturaleza acogió a su amado, lo envolvió por entero y se unieron, pues se habían enamorado.

15 Como consecuencia, si lo comparamos con los animales terrestres, el hombre es dual: mortal por el cuerpo, inmortal por su parte esencial[28]. Sufre así, sometido al destino, las consecuencias del estado mortal, a pesar de ser inmortal y poseer poder sobre todas las cosas. De este modo el hombre, aun estando muy por encima del acorde de los círculos, se convirtió en esclavo de la armonía, andrógino pues era hijo de un padre andrógino y que, a pesar de estar dominado ⟨por la materia⟩[29], puede prescindir del sueño, pues es hijo de un ser que no lo necesita.

mismos temas se repiten en el *Kórē kósmou (SH* XXIII 24-25, 46-48). Para la explicación general, cf. NUMENIO, fr.11: «El Dios segundo y tercero, no es sino uno, pero asociado a la materia-díada, si por una lado la unifica, por otro se ve escindido por ella, pues ésta tiene una manera de ser concupiscente y fluida. Ya no está unido al Inteligible —ya no es él mismo— pues mira hacia la materia y, en la atención que le dedica, se olvida de sí mismo. Entra en contacto con lo sensible, cuida de él, y lo eleva hasta su propio carácter, puesto que ha proyectado su deseo en la materia» (DES PLACES, pág. 53). PLOTINO utiliza una metáfora similar, IV 3, 12: «Pero las almas de los hombres, al ver sus respectivas imágenes cual en el espejo de Dioniso, se adentraron en ellas lanzándose desde lo alto, pero sin que ni aun ellas se desconectasen de su propio principio, esto es, de la Inteligencia» (IGAL., pág. 338). Acaba aquí el descenso del alma, que, como en el *Kórē kósmou (SH* XXIII), es consecuencia de una trangresión previa. No hay que olvidar, sin embargo, que, en la mayoría de los escritos herméticos, el alma es una enviada de Dios para cumplir una función cósmica: cuidar y llevar a su perfección el mundo sublunar (cf. *CH* IV 2 y *Asc.* 7-8 y 10).

[28] Sobre la naturaleza dual del hombre, cf. *Asc.* 7, 8 y 22 y el resumen de las *Definiciones Herméticas:* «El hombre posee dos naturalezas a la vez: la mortal y la inmortal. El hombre posee tres substancias a la vez: la inteligible, la del pneuma y la material» *(DH* VI 1).

[29] *Hypò tês hýlēs;* es una conjetura de REITZENSTEIN.

Tras esto ⟨le dije: revélame todas las cosas⟩[30], oh mi 16
Pensamiento, pues anhelo vivamente tu palabra.

Y Poimandres continuó: he aquí el misterio que ha estado oculto hasta este día. Cuando la naturaleza se unió al hombre produjo una singularísima maravilla: puesto que él tenía en sí mismo la naturaleza del acorde de los siete, surgidos, como te dije, del fuego y el aire, la naturaleza, sin poderse contener, dio a luz siete hombres de la índole de cada uno de los siete gobernadores, andróginos por tanto y situados en los cielos[31]. —Oh Poimandres, después de oír esto todavía me embarga un mayor deseo y anhelo como nunca escucharte, no te vayas. —Pues entonces calla, me contestó, ni siquiera he acabado de explicarte la primera cuestión. —Fíjate que ya me callo, respondí.

Como decía, aquellos siete hombres fueron engendrados 17
del siguiente modo: siendo la tierra el elemento femenino, el agua el generador y el fuego el de la maduración, la naturaleza tomó del aire el aliento vital[32] y configuró los cuerpos con referencia a la figura del hombre. Y el hombre, hecho de vida y luz, se tornó alma y pensamiento: por la vida fue alma, por la luz pensamiento[33]. Y así permanecieron todas

[30] *Egṓ· Didaxón me pánta,* REITZENSTEIN.

[31] Siete hombres hijos de *Ánthrōpos* y nietos de los gobernadores, que transmiten a la humanidad los siete vicios de sus 'abuelos' (cf. § 25). Se trata de una síntesis de las creencias greco-egipcias (los planetas dioses) y la astrología propiamente dicha, es decir, el ascendente planetario y los signos del Zodíaco. Sobre la significación de los planetas en la astrología hermética, cf. el cap. XXVI del *Liber hermetis* (GUNDEL, *Neue astr.*, págs. 73-79). Comp. también con *SH* XXIII 28 y XXIX.

[32] *Pneûma.*

[33] Para la asociación luz-*noûs*, cf. *DH* IX 2: «Hay *noûs* hay luz, hay luz hay *noûs*; el *noûs* es la luz y la luz *noûs*, quien posee el *noûs* está iluminado» y *CH* XII 3. Es el tema de la iluminación divina (el *noûs* es una gracia de Dios): «Cuando la belleza ilumina todo el *noûs*, inflama al

las cosas del mundo perceptible hasta el término de un período, cuando tuvieron origen las diversas especies.

18 Atiende pues al resto del relato que deseas escuchar. Cuando se hubo cumplido el período, fue disuelta, por voluntad de Dios, la ligazón de todos los seres. Puesto que eran andróginos, fueron separados, a la vez que el hombre, y se convirtieron, por turno, unos en varones, otros en hembras. Y pronunció Dios el sagrado mandato: «Creced y multiplicaos[34], todo lo creado y hecho. Y que el ser dotado de pensamiento[35] reconozca su propia inmortalidad, que el amor es causa de la muerte y a todos los seres».

19 *El bien y el mal en el hombre*

Tras estas palabras, la providencia, a través del destino y del acorde de los círculos, produjo las uniones y estableció las generaciones y se multiplicaron todos los seres según especie. El hombre que se reconoció a sí mismo, fue en pos del común bien ⟨supremo⟩[36]; pero el que amó al cuerpo, ese error del amor, permanece extraviado en la oscuridad, sufriendo sensorialmente lo propio de la muerte[37].

alma entera y la atrae hacia arriba... transfigurando al hombre para la esencia» (*CH* X 6).

[34] Comp. con *CH* III 3: Los hombres fueron creados para conocer las obras divinas, ser testimonio activo de la naturaleza, tener poder sobre el mundo sublunar, reconocer el bien y crecer y multiplicarse. La fórmula «creced y multiplicaos» es la del *Génesis* bíblico (1, 22; 1, 28; 8, 17; 9, 1 y 7).

[35] *Énnous;* como en el § 21. Los §§ 22 y 23 explican quiénes están dotados de pensamiento y quiénes no. Sobre el hombre *énnous,* cf. *DH* IX 4, *CH* IV 4, XIII 10, 22 y *Asc.* 10.

[36] *Hyperoúsion;* es una conjetura de Scott.

[37] El cuerpo como oscuridad y muerte también aparece en *DH* IX 4 y *CH* VII 2 (el cuerpo es una prisión tenebrosa, la muerte viviente, un cadáver sensible, el sepulcro que nos circunda, una túnica ajena). Es un tema clásico en la cultura helena: los griegos reinterpretaron las creencias chamanísticas

—¿Qué falta tan grande pueden cometer los ignorantes, 20 pregunté, como para merecer ser privados de la inmortalidad?

—Da la impresión que no has reflexionado sobre lo que oíste, ¿no te conminé a que meditaras?

—Medito y hago memoria. Y te doy gracias al mismo tiempo.

—Pues si lo has comprendido, dime, ¿a causa de qué merecen morir los que son en la muerte?

—Porque la sombría tiniebla es la raíz del propio cuerpo, de ella surgió la naturaleza húmeda y de ésta se constituye el cuerpo en el mundo sensible, el lugar en donde bebe la muerte.

—Lo has entendido perfectamente. Pero dime ahora, 21 ¿por qué, tal y como se deduce de la palabra divina, «el que se conoce a sí mismo, a sí mismo regresa»?

—Porque la luz y la vida, contesté, constituyen al padre de todas las cosas, de quien el hombre nació.

—Te expresas con verdad. Luz y vida es Dios, el padre, del que el hombre nació. Si comprendieras que existes por

en la reencarnación y el castigo *post-mortem* en un sentido moral, «una vez hecho esto, el mundo de la experiencia corporal apareció como un lugar de oscuridad y penitencia y la carne se convirtió en una túnica ajena» (Dodds, *Los griegos y...,* pág. 149). Sobre la cuestión en Platón pueden citarse *Cratilo* 400b-c, *Gorgias* 493b y *Fedón* 61e. Sin embargo, será en la época helenística cuando se lleven las cosas al extremo: paganos y cristianos compiten en una carrera de insultos al cuerpo; éste es barro y viscosidades, un sucio costal de excrementos y orina, un baño de agua cenagosa, lugar de enfermedades miserables, putrefacciones y hemorragias (cf. los *Oráculos caldeos,* fr. 134 y nuestro *CH* VII 2-3). En el hermetismo no es la actitud más extendida: el cuerpo, en algunos tratados *(SH* XXIII 25 y XXV 8), es un castigo para el alma porque la incorporación es la pena que debe purgar por un pecado previo, mientras que, en otros *(CH* I 23 y X 19-21), porque la vida sometida a las exigencias del cuerpo es en sí misma un castigo para el hombre impío. Sin embargo, en la mayoría, sólo se le considera un lastre y un obstáculo para la vida virtuosa *(CH* I 15; IV 6; X 8, 15, 24; XII 2; XVIII 3; *SH* IIB 3, 6; XXIV 18 y *Asc.* 9, 11). En resumen, como se afirma en *DH* IX 5, «quien da facilidades al cuerpo, se pone en dificultades a sí mismo».

causa de la vida y la luz, que precisamente por ellas accedes a la existencia, regresarías de nuevo a la vida.

Así habló Poimandres.

—Pero dime todavía, pregunté, ¿cómo, oh mi Pensamiento, regresaré a la vida?

Y Dios contestó: «El hombre dotado de pensamiento, que se reconozca a sí mismo».

22 —¿Acaso no todos los hombres disponen de pensamiento?

—Ten cuidado con lo que dices, hombre. El Pensamiento, yo mismo, asisto a los justos, a los honrados, a los limpios, a los misericordiosos y a cuantos practican actos de piedad. Mi presencia les auxilia y llegan a conocer todas las cosas. Y ellos, merced al amor, se granjean el favor del padre. Le dan gracias alabando y cantando himnos en compromiso de amor filial hacia él.

Y antes incluso de entregar el cuerpo a su propia muerte, sienten repugnancia por los sentidos, puesto que conocen sus efectos. Es más, yo, el Pensamiento, no consentiré que se lleven a efecto las acciones del cuerpo. Y, puesto que soy el guardián de la puerta, cerraré los accesos expulsando fuera las imaginaciones de los actos malos y deshonrosos.

23 —Muy lejos estoy, por el contrario, de los insensatos, los malvados y los viles. Muy lejos de los envidosos, los avariciosos, los homicidas y los impíos. En lo que a ellos respecta cedo mi lugar al demonio vengador, que se abalanza sobre este tipo de hombre hiriéndole de modo sensible con la quemazón del fuego: lo predispone para las mayores maldades para que sufra por ello un castigo cada vez mayor[38] y el hombre, insatisfecho, no cese así de sentir deseo de apetitos sin medida, luchando insaciable en las tinieblas. De esta forma le atormenta y acrecienta cada vez más el fuego que le consume[39].

[38] Sobre la función de los demonios en el hermetismo, cf. *CH* IX 3-4 (los vicios y crímenes son «semillas demoníacas»), *CH* X 21 (el *noûs* se torna demonio, adquiere un cuerpo de fuego y entra al servicio de Dios que le encarga, bien atormentar al alma impía, bien conducir a la piadosa a la luz del conocimiento), *DH* VI 3 (el alma, tras su salida del cuerpo se convierte en demonio), *CH* XVI 13-16 (tratado de demonología astrológica), *SH* VI 8-10 (los demonios son las energías generadas por los Decanos, dioses zodiacales) y *Asc.* 5 y 37 (los demonios son un eslabón de la cadena simpática que enlaza lo superior y lo inferior en el cosmos). Se trata de una mezcla, típica en la época helenística, de elementos de la magia, la alquimia y la astrología sobre un fondo filosófico platónico: la encontramos también en los *Papiros mágicos,* que abundan en invocaciones para conseguir un demonio protector (cf. *PGM* I 1 = CALVO, págs. 53-55) y en conjuros contra los demonios maléficos (cf. *PGM* IV 195). Y en el neoplatonismo: JÁMBLICO, *Sobre los mist.* IV 1 (demonios benéficos y maléficos); PORFIRIO, *Sobre la abst.* II 37-43 (Demonología) y *Ad Marcellam* 21, PLOTINO, III 4, 6 y IV 8, 5.22-24. Todo ello nos remite a la demonología del medioplatonismo: APULEYO, *De Deo Soc.* 15-16 (clases de demonios: los demonios-almas y los protectores o maléficos) y NUMENIO, fr. 37 (clases de demonios: demonios por relación, demonios divinos, demonios perversos). Apuleyo y Numenio, a su vez, se deben a las aportaciones de la Antigua Academia: *Epinomis* 984a-985d (los demonios, eslabones de la cadena del ser, intermediarios entre dioses y hombres) y JENÓCRATES *(ap.* PLUTARCO, *De Def. Or.* 12-13, 416c-417b). En último término, una interpretación más o menos abusiva de PLATÓN: *Fedón* 107-108c (el daimon psicopompo), *Leyes* IV 713d-3 (los dáimones que dieron paz, leyes y justicia a los hombres) y *Timeo* 90a-c (el alma racional es un daimon que nos eleva por encima de la tierra en razón de su afinidad con el cielo). La *Epinomis* arriba citada es un supuesto apéndice a las *Leyes* de Platón; independientemente de su autenticidad (cf. al respecto, el prefacio de DES PLACES en su edición del texto), la teología astral que en ella se expone marca el fin de la filosofía ática y el comienzo de la filosofía helenística.

[39] Dos tipos de hombres como consecuencia de la libertad, puesto que «podemos elegir, y en nuestro poder está elegir lo mejor, e igualmente lo peor» (cf. *SH* XVIII 3 y *DH* VIII 6). De un lado están los piadosos, de conducta ascética, que acceden al conocimiento, son iluminados por Dios con la visión del bien y se ven liberados del destino; de otro, los impíos, dominados por el deseo y las necesidades materiales, que rechazan la Palabra, permanecen en la ignorancia y se limitan a desfilar como un rebaño en la procesión del destino. La denominación de los dos tipos de hombres varía según los tratados: *énnous* / —, en *CH* I 21; *téleios* / *logi-*

24 *Soteriología. Muerte del cuerpo*

—Felizmente me has enseñado, oh Pensamiento, como yo quería, todas estas cosas. Háblame ahora además de cómo tiene lugar la ascensión del hombre.

—En cuanto a esto, dijo Poimandres, en primer lugar, cuando muere el cuerpo material, lo entregas a la alteración: la figura que tienes se vuelve invisible y confías al demonio tu inerte morada[40]. Por su parte, las facultades sensoriales del cuerpo, retornan a sus fuentes, convirtiéndose en partes y restaurándose de nuevo para sus actividades[41]. Mientras que la ira y el deseo[42] se alejan hacia la naturaleza irracional.

kós, en *CH* IV 4; *ousiódēs / hylikós,* en *CH* IX 5 y *Asc.* 7; *ellogímos / álogos* en *CH* XII 6; y — / *ánous,* en *FH* 19.

[40] 'Morada' traduce *êthos,* es decir el carácter moral, lo susceptible de juicio; cf. *Asc.* 27-29 (muerte y juicio de las almas a cargo del demonio supremo). Sobre la muerte cf. *CH* X 13 (explicación fisiológica) y *CH* VIII 1 (la muerte no existe en realidad, sólo es disolución de la unión).

[41] Las facultades sensoriales retornan o a los elementos o al *pneûma.* La primera opción es la de *SH* V 7 (el agua a la sangre, la tierra a los huesos y dientes, el aire a los nervios y venas y el fuego a la vista) y procede de ARISTÓTELES *(Acerca del alma* III 1, 424b22). La segunda es la opción de *SH* XIX 5 (el *pneûma* se distribuye entre los órganos, de modo que hay un pneuma olfativo, auditivo y táctil) y procede del estoicismo, cf. DIÓG. LAER., VII 52 y 54, y JÁMBLICO, *De anima* 368 W («Dicen los estoicos que, a partir del *hegemonikón,* se difunden unos *pneúmata,* diversos según las diversas partes del cuerpo, unos hacia los ojos, otros hacia los oídos, y los demás, hacia los restantes órganos de los sentidos»).

[42] *Thymòs kaì epithymía;* lo irascible y lo concupiscible. Son el alma, o la parte del alma, irracional. Cf. *SH* XVII (la ira y el deseo, modeladas por la parte racional del alma, se convierten en valor y templanza); también *SH* VIII 3 y 6; *CH* XII 6, XVI 15; *SH* III 6-7, IV 22 y IIB 6-7. La doctrina procede de PLATÓN, *Rep.* IV 439d, IX 571c, 580d y *Timeo* 69c. Continúa en el medioplatonismo: APULEYO, *De Plat.* I 13; ALBINO, *Didaskalikos* 17, 4; 23, 1-2; PLUTARCO, *Sobre la E de Delfos* 13, 390f. Y es compartida por el estoicismo: POSIDONIO y CLEANTES *(SVF* I 130,7).

25 *Anábasis del alma*

Y así, lo restante, se eleva hacia las alturas, pasando a través de la armadura de las esferas:

En el primer cinturón abandona la actividad de aumentar o disminuir.

En el segundo, la maquinación de maldades, ineficaz engaño.

En el tercero, el ya inactivo fraude del deseo.

En el cuarto, la manifestación del ansia de poder, desprovista ya de ambición.

En el quinto, la audacia impía y la temeridad de la desvergüenza.

En el sexto, los sórdidos recursos de adquisición de riquezas, ya inútiles.

En el séptimo cinturón, en fin, la mentira que tiende trampas[43].

[43] El alma recorre en su ascensión el camino inverso al descrito en los §§ 13-14. En el descenso asume las dignidades de los planetas y se une con la materia. En el ascenso abandona el cuerpo y se desnuda de los vicios planetarios. El orden de los planetas puede ser: Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter y Saturno, que es el sistema caldeo, con el sol en medio. Algunas de las cualidades de los planetas coinciden con las que CUMONT sintetiza de la escatología caldea: «To the moon it surrenders its vital and alimentary energy, to Mercury its cupidity, to Venus its amorous desires, to the sun its intellectual capacities, to Mars its warlike ardour, to Jupiter its ambitious dreams, to Saturn its slothful tendencies» *(Astrology,* pág. 108). La doctrina sí que debe de proceder de la astrología caldea; como explica CUMONT: «Una teoría puramente astrológica enseñaba que las almas descendían sobre la tierra desde lo alto del cielo, atravesando las esferas de los siete planetas y adquiriendo de este modo las cualidades y disposiciones propias de cada uno... Tras la muerte volverían por el mismo camino a su prístina morada... A medida que se iban elevando se iban despojando 'como de vestidos' de las pasiones y facultades que habían recibido al bajar y así, libres de todo vicio y sensualidad, penetraban en el octavo cielo para disfrutar como sutiles esencias de una infinita felicidad» *(Rel. or.,* págs. 110-111 y nota 58 *ad loc.,* donde postula el origen caldeo de esta doctrina pasada por el tamiz de Grecia y

26 Llega entonces a la naturaleza ogdoádica[44], desnudado de los efectos de la armadura[45], y por tanto sólo con su potencia propia. Y, con todos los seres, canta himnos al padre y todos se regocijan con su venida. Oye entonces, ya igual a sus compañeros, a ciertas potencias[46] por encima de la natu-

Egipto). También la encontramos en los papiros mágicos y en el gnosticismo. Para los primeros, cf. *PGM* IV 475 ss. (una receta de inmortalidad, gracias a la cual, el mago asciende a través de las esferas planetarias y accede al mundo de los dioses, donde consigue que Helios le anuncie al Dios Supremo). En el gnosticismo, cf. ORÍGENES, *Contra Celso* VI 31 (MONTSERRAT, *Gnósticos,* II, pág. 255): los ofitas disponen de fórmulas para atravesar las puertas de los arcontes eternamente cerradas, donde comienza la Ogdóada; HIPÓLITO, *Refut.* VII 27 *(ibid.,* pág. 205): según Basílides la parte psíquica de Jesús, que pertenece a la Hebdómada, se eleva y regresa a ella, mientras que la parte propia de las alturas del gran Arconte permanece junto a él. Y *Pistis Sophia* 109 (SCHMIDT, pág. 179): A la pregunta de María, el Salvador responde que, tras la muerte, el alma abandona el cuerpo material sometido a los Arcontes, atraviesa los lugares sometidos a su dominio y las regiones de luz, hasta llegar a su reino propio.

[44] Es decir, el octavo cielo, la esfera de las estrellas fijas. Como en *CH* X 7 (las almas acceden al coro de los dioses, es decir, al cielo de los fijos). Comp. sobre todo con *NH* VI 6 *(La Ogdóada y la Enéada;* se trata de una experiencia mística pero prefigura la auténtica ascensión): Hermes promete a su hijo que lo introducirá primero en la Ogdóada y después en la Enéada; tras una serie de procedimientos, el iniciado supera la Hebdómada, las siete esferas planetarias; entonces recibe la Potencia que es luz y encuentra en sí mismo el principio de la Potencia (Enéada) que está por encima de todas las potencias (de la Ogdóada, ángeles y almas). La Ogdóada, por tanto, es el cielo de las estrellas fijas y la Enéada el más allá, el «Extramundum» de *Asc.* 33 o el *Noûs*-Lugar del Cosmos de *CH* II 12. Pero esta interpretación astrológica debe ser completada con elementos procedentes de la teología egipcia: en *NH* VI 6, 62, 1 Hermes ordena que el discurso sea esculpido en piedra y guardado en su santuario, donde «ocho guardianes lo tutelarán junto con los nueve del Sol», además, los guardianes masculinos «tienen cara de rana»; todo ello nos remite a las dos familias de divinidades primordiales en Egipto: la Ogdóada en Hermópolis y la Enéada en Heliópolis (cf. DAUMAS, *Dieux,* pág. 65). Este origen es defendido por REITZENSTEIN *(Poim.,* págs. 54 ss.), que cita una inscripción de la XXII dinastía donde el Dios supremo dice de sí mismo: «Yo soy uno

que me convierto en dos, yo soy dos que me convierto en cuatro, yo soy cuatro que me convierto en ocho, yo soy uno después de éste». Su tesis se ve relativamente confirmada por la estrecha relación que Hermes mantenía con ambas familias divinas: en Hermópolis era denominado «Señor de la ciudad de los ocho», «El que está en el Ocho» (cf. BOYLAN, *Thoth,* págs. 150-151, 182 y DAUMAS, *Dieux,* págs. 64-65) y en Heliópolis, «Señor de la Enéada», «El que conduce el trono de la Enéada», «Analista de la Enéada»..., etc. (DAUMAS, *ibid.,* pág. 180). En el gnosticismo encontramos una terminología parecida: la Ogdóada pleromática en IRENEO, *Adv. Haer.* I 1, 1; 8, 5; 11, 1 (Valentín) y la Ogdóada exterior en IRENEO I 5, 2. Sobre el tema, cf. MONTSERRAT, *Gnósticos,* I, pág. 259, apéndice III. También aparece en los *Papiros mágicos: PGM* XIII 731 ss.: «Libro secreto de Moisés sobre el gran Nombre, en el que está el Nombre que lo gobierna todo... el nombre del Señor que es OGDOAS, dios que todo lo ordena y gobierna. A él están sometidos ángeles, arcángeles, demonios... también hay en él otros cuatro nombres: el de nueve letras... como fórmula de coacción utiliza el gran Nombre, que es OGDOAS, dios que gobierna todo lo creado» (CALVO, págs. 302-303).

[45] La imagen de la desnudez y de los vicios como vestidos también aparece en *CH* VII 2-3 (el cuerpo es una túnica aborrecible) y es muy frecuente en el neoplatonismo: PORFIRIO, *Sobre la abst.* I 31, 3: «Hay que desnudarse de los muchos vestidos que nos cubren... desnudos y sin túnica, ascendamos al estadio para tomar parte en los juegos olímpicos del alma» (PERIAGO, pág. 60). También en II 46. Así mismo en PLOTINO, I 67: «La consecución del Bien es para los que suben hacia lo alto, para los que se han convertido y se despojan de las vestiduras que nos hemos puesto al bajar» (IGAL, pág. 288. A continuación Plotino da la clave de la alegoría: ocurre como en los que suben hasta el sanctasanctórum de los templos que deben purificarse, despojarse de las vestiduras de antes y subir desnudos).

[46] Las potencias, es decir, las almas divinizadas. Comp. con la experiencia mística de *NH* VI 6 *(La Ogdóada y la Enéada):* toda la Ogdóada, con las almas y ángeles que hay en ella, cantan himnos al Padre. Y con *CH* XIII 8-9: las potencias-virtudes que descienden para constituir el nuevo hombre regenerado. Según SCOTT (II, págs. 66-67),

raleza ogdoádica, que cantan himnos a Dios con voz dulce. Vienen al punto, ordenadamente, a presencia del padre, se confían a sí mismos a las potencias y, tornándose potencias, se hallan en Dios. Tal es la feliz consumación de los que

la concepción hermética tiene origen judío: «Esta concepción de las potencias se asemeja a la de Filón *(De Fuga* 18, 94 y *De Cherubin* 9, 27)», que no es sino un ejemplo de la hipostatización de las potencias común entre los judíos de su época. Sin embargo, también la encontramos en el gnosticismo, aunque en otros términos, Pleroma o Eones en vez de Potencias: cf. en IRENEO, I 7, 1 (MONTSERRAT, *Gnósticos,* I, pág. 130 y nota 110): los espirituales se despojan de las almas y pasan a ser espíritus inteligibles y entran sin tropiezos e inteligiblemente en el Pleroma; y en CLEMENTE, *Ext. De Teo.* 64 *(ibid.,* II, pág. 379): los elementos espirituales deponen las almas, acompañan a los ángeles, entran en la cámara nupcial dentro del Límite y llegan a la vista del Padre convertidos en eones intelectuales. Sin embargo, el origen de la doctrina puede estar en la religión egipcia, una teología muy conservadora que integró la idea de potencia o *mana,* típica del pensamiento mágico, en el pensamiento mítico más elaborado, de tal modo que «parece imposible distinguir la frontera entre culto a las Potencias y culto a los dioses», de modo que, «dioses y potencias han sido en Egipto durante largo tiempo paralelos unos a otras» (MORENZ, *Rel. égyp.,* pág. 117). Se trataría de las Potencias como elemento previo a la noción elaborada de dios y que coexiste con él, «manifestaciones dinámicas de Dios que revisten las formas de genios» (HANI, *Rel. égyp.,* pág. 476). De hecho, en los himnos religiosos egipcios «Potencia» suele ser un título divino (BARUCQ, *Hymnes,* págs. 295, 391) o un ámbito de dominio *(ibid.,* págs. 81, 427, 447). JÁMBLICO narra en *Sobre los mist.* una experiencia semejante a la de *CH* I 26: tras explicar cómo la teúrgia libera al hombre de las influencias del destino, describe el término de la ascensión: [6] «Después de haber unido al alma, sucesivamente, a los diversos departamentos del Todo y a todas las Potencias que los penetran, este arte la conduce al Demiurgo universal, la sitúa junto a él y la une, separada de toda materia, al *Lógos* eterno, y a él solo. Es decir, la une a la potencia que se engendra a sí misma... así como a las otras potencias demiúrgicas de Dios... Instala al alma en el Dios Demiurgo todo entero. Y éste es el término de la ascensión» (DES PLACES, págs. 213-214).

poseen conocimiento, ser divinizados. De ahora en adelante, ¿serás capaz de vacilar?, ¿no comprendes que has aprendido todas estas cosas para convertirte en guía de los justos y así el género humano, a través de ti, sea salvado por Dios?

3
El sermón de Hermes

Y, tras estas palabras, Poimandres se 27
unió a las potencias. Di entonces gracias y alabé al padre de todas las cosas. Así fue cómo recibí su legado, una vez lleno de potencia[47] e instruido acerca de la naturaleza de todas las cosas y la suprema revelación. A partir de entonces comencé la tarea de pregonar a los hombres la belleza de la piedad y el conocimiento: «¡Ay de vosotros!, hombres hijos de la tierra, que estáis entregados a la ebriedad[48], al sueño y a la ignorancia de Dios, ¡permaneced sobrios!, ¡cesad en vuestra embriaguez!, pues estáis cautivados por un sueño irracional».

[47] *Dynamōtheís,* «lleno de potencia»; como en el § 32: «Fortaléceme - llénname de potencia»; también en *CH* XIII 21 (tras la regeneración): «Tengo poder»/ *dýnamai;* y en *NH* VI6 61, 1, tras haber recitado la fórmula adecuada: «He recibido de ti la potencia... he recibido de ti la vida». Ello nos remite a los *Papiros mágicos* y sus procedimientos para conseguir la potencia (poder mágico), *PGM* IV 155: el mago pide al dios: «llénname de potencia *(dynámōson),* te lo suplico, concédeme esta gracia»; *PGM* IV 538 (receta de Inmortalidad): el Pneuma divino introducido en el hombre le proporciona el poder de subir al cielo y tener trato con los dioses celestes; y *PGM* XII 268 (amuleto para el éxito): «consagra y llena de potencia *(dynámōson)* esta obra para todo el tiempo glorioso de mi vida».

[48] La metáfora de la ebriedad la encontramos también en el gnosticismo: sueño y ebriedad son símbolos, como aquí, de la ignorancia y el olvido (cf. JONAS, *Rel. gnost.,* págs. 97 y 112). Y en los *Oráculos caldeos,* fr. 15. Procede de PLATÓN, *Fedón* 79c: el alma es arrastrada por el cuerpo y «se extravía, se embrolla y se marea como si estuviera ebria, por haber entrado en contacto con cosas de esta índole».

28 Aquellos que habían escuchado mis palabras se presentaron de modo unánime ante mí, y les digo: «¿por qué hombres nacidos de la tierra continuáis entregados a la muerte aun teniendo poder para acceder a la inmortalidad? ¡Arrepentíos vosotros que camináis en el error y convivís con la ignorancia!, pues sólo cuando hayáis abandonado el camino de la perdición, ya liberados de la sombría luz, participaréis de la inmortalidad».

29 Algunos de ellos, al punto, se alejaron murmurando sobre mí, son los que han entrado en la senda de la muerte. Los demás, postrados a mis pies, pedían ser instruidos. Y de este modo me convertí en guía del género humano: incorporándolos, les instruí en la palabra, en cómo y por qué han de ser salvados. Sembré en ellos las palabras de la sabiduría y fueron así alimentados con el agua de la ambrosía[49]. Como entretanto había caído la tarde y la luz del sol comenzaba a extinguirse por completo, les exhorté a dar gracias a Dios. Y cada uno se dirigió a su propia casa tras haber cumplido con la acción de gracias.

30 4 *Acción de gracias*

Yo, por mi parte, grabé en mi interior el favor recibido de Poimandres. Y, satisfecho mi deseo, estallé de alegría. Pues el sueño de mi cuerpo se había convertido en lucidez de alma; la ceguera de mis

[49] La ambrosía es el alimento de los dioses, el filtro de la inmortalidad *(phármakon athanasías)*. También aparece en *SH* XXIII 1: «Isis sirve a Horus la dulce bebida, la primera copa de ambrosía que las almas reciben de los dioses». Aparece ya en HOMERO, *Ilíada* I 594-600, y en PLATÓN, *Fedro* 247d: «Una vez allí, el auriga, colocando los caballos junto al pesebre, les sirve ambrosía y los abreva con néctar» (ARAUJO). También tenía un papel fundamental en los ritos de la religión egipcia (sobre el tema, cf. REITZENSTEIN, *HMR*, págs. 52, 84, 142 y 206). Sobre el *phármakon athanasías* en la literatura cristiana de los primeros siglos, cf. LÓPEZ PEGO, en *Homenaje a Luis Gil: Charis didaskalias*, págs. 596-606.

ojos en verdadera visión; mi silencio en gestación del bien[50] y la comunicación de la palabra en generación de cosas

[50] El silencio como requisito para la iluminación divina es el momento clave de la piedad hermética. Así ocurre en los dos tratados místicos, *CH* XIII y *NH* VI6; cf. *CH* XIII 2: la matriz del hombre regenerado es «la sabiduría inteligible en el silencio» y § 8: «Ahora ¡calla, hijo!, guarda un devoto silencio, porque de este modo no obstaculizarás la misericordia de Dios (las potencias) que viene hacia nosotros»; en *NH* VI6 58, 23: «¿Te das cuenta cómo ya no se puede hablar de ello? —Ya me callo, Padre. Quisiera cantarte un himno en silencio». También en *CH* X 5: conocer la belleza del bien «supone un silencio divino» y en *ASC* 1: antes de la revelación guardan todos «venerabiliter silentio». Y ello es así porque el discurso sólo nos lleva hasta el umbral del conocimiento de Dios, a partir del cual hay que callar *(CH* IX 10), pues hablar demasiado es luchar contra las sombras *(CH* X 9) y porque «callando comprendes, hablando hablas. El *noûs* concibe la palabra en silencio y sólo la palabra del silencio y del *noûs* es salvación; quien habla sin pensar no dice nada, no piensa nada no tiene *noûs*... habla» *(DH* V 2-3). Ello nos conduce a dos aspectos básicos de la piedad hermética: por una parte, el concepto de un Dios inaccesible a la razón, innombrable, inefable y sin esencia; y, por otra, a la única forma de culto de la religión hermética, el sacrificio verbal *(logikè thysía)*, que es «sacrificio en palabras», es decir, el himno de acción de gracias, a la vez que «sacrificio de palabras», es decir, el silencio y recogimiento interior (cf. *infra* la nota 52). Como se afirma en *CH* X 9: El hombre piadoso es «alguien que no habla demasiado y escucha poco, porque quien dedica su tiempo a la charla y a las novedades, hijo, lucha contra una sombra; ya que Dios padre, el bien, es inaudible e indecible». Esta idea del silencio como paradigma del hombre de bien procede de las *Sabidurías* egipcias; en ellas el silencioso (egip. *gr)* es el modelo de hombre de bien: el que sabe callarse, el meditativo, por oposición al nervioso, al excitado, al que parlotea sin parar y se hace, por ello, insensible a la presencia divina (cf., p. ej., *Amenope* XI 13 y, en general, MAIIÉ, II, pág. 300). En los *Himnos* religiosos también es un calificativo de sabios y piadosos por oposición al bullicioso: «(Amón) el protector del silencioso, el que salva al humilde y da su aliento a aquél a quien ama» (BARUCQ, pág. 202); «Ven (Tot) y sálvame, soy un silencioso *(gr)* / Oh Tot, dulce fuente para el hombre / alterado en el desierto. / Fuente sellada para el parlanchín, / pero abierta para el silencioso. / Viene el silen-

buenas. Y todo esto me sucedió porque había aprehendido [51] por medio de mi Pensamiento, es decir de Poimandres, Palabra del poder supremo. Y he regresado nacido del soplo divino de la verdad. Doy por ello alabanza a Dios padre con toda mi alma y todas mis fuerzas.

31 Santo es Dios y padre de todas las cosas.

Santo es Dios, cuya voluntad es cumplida por sus propias potencias.

Santo es Dios, que quiere ser conocido y se da a conocer a los que le pertenecen.

Santo eres, que por tu palabra fue creado cuanto existe.

Santo eres, que a tu imagen nació la naturaleza toda.

Santo eres, a quien la naturaleza no pudo representar.

Santo eres, más potente que toda potencia.

Santo eres, más excelso que toda excelencia.

Santo eres, superior a cualquier alabanza [52].

---

cioso y encuentra la fuente...» (Pap. *Sallier* I, 8, 2-6 = BARUCQ, pág. 360).

[51] *Lambánein*, sin complemento, es decir, «había recibido la potencia» (así FESTUGIÈRE, *Rév.*, III, pág. 167).

[52] Se trata de una plegaria bastante frecuente en los escritos herméticos y que utiliza tópicos comunes. En *NH* VI 6, 55 se encuentra reproducida casi literalmente, excepto el «Santo eres», que es un epíteto típicamente judío (cf. al respecto NORDEN, *Agnostos*, págs. 177-207, y PHILONENKO, *Le Poim. et la liturgie juive)*. Hay otras plegarias semejantes en *CH* V 10-11, XIII 16-20; *Asc.* 41 y *NH* VI 7, 63. Probablemente procedan de algún tipo de libro de oraciones hermético (nótese que la plegaria de *CH* III 17 lleva el título de «Fórmula IV»); es lo que piensa REITZENSTEIN, que postula la existencia de una comunidad hermética con su propio libro de devoción, «Die Sprüche des Poimandres» *(Poimandres*, págs. 8 y 24). Algunos de los tópicos proceden de los *Himnos* religiosos egipcios: comp., p. ej., *CH* I 31 y *NH* VI 6 con el *Himno a Amón* del papiro de Leiden I 350 (BARUCQ, *Himno* 72): «(Amón) dios de *bas* más poderosos que los de los dioses. La Enéada se reúne ante ti, Señor de los Señores. Creador Universal. Potencia perfecta que da vida. Dios misericordioso. La Ogdóada fue tu primera forma. La Enéada reunida es tu cuerpo, cada dios unido a tu cuerpo es tu imagen. Articulaste las palabras creadoras en medio del silencio. Más lejano que el lejano cielo, más profundo que la *duat* (el inframundo de los muertos). Ningún dios conoce su verdadera naturaleza. Su imagen no consta en los escritos. Demasiado misterioso para que pueda descubrirse su prestigiosa majestad. Demasiado grande para ser interrogado, demasiado poderoso para ser conocido. Muerto de espanto caería quien pronunciara su nombre secreto. Ningún dios sabe llamarlo por este Nombre. *Ba*-oculto *('Imn)* es su nombre, hasta tal punto es misterioso. Sale la Palabra Divina y es la Enéada. Todo lo que sale de su boca es Amón».

Acepta los puros sacrificios verbales [53] ofrendados desde un alma y un corazón elevados hacia ti, ¡oh inefable! ¡oh indecible! a quien sólo el silencio puede nombrar.

---

[53] *Logikè thysía*. Como en *CH* XIII 18, 19, 21 y *NH* VI 6, 57,18. Es una «ofrenda en palabras», opuesta al sacrificio material (cf. *Asc.* 41: Hermes se escandaliza cuando le proponen quemar incienso y perfumes). Al mismo tiempo es un «sacrificio de palabras», esto es, el silencio; una disposición interior, una mente pura y receptiva. Se trata de dos fases del mismo proceso, una teología negativa en la que, en primer lugar, se exhaltan los atributos divinos, para, después, manifestar la certeza de que Dios está más allá del *lógos* y que sólo cabe el recogimiento místico. Es el hermetismo más espiritual. Pero «sacrificio verbal» también pone de manifiesto la creencia en la eficacia de las palabras, y *NH* VI 6 con sus nombres mágicos es testimonio de ello, como vía de acceso a Dios. Es el hermetismo práctico, que nos remite a la magia y que se funda en la creencia egipcia en el poder demiúrgico de las palabras. «Sacrificio verbal» es, por tanto, una expresión privilegiada de la dinámica interna del hermetismo, es decir, de cómo, a partir de lo meramente instrumental, supo elaborar una refinada espiritualidad. La idea hermética reaparece en PORFIRIO, *Sobre la abst.* II 34: «Es necesario... que uniéndonos y vinculándonos a su esencia, le ofrezcamos nuestra propia elevación como sagrado sacrificio, ya que ella es, a la vez, nuestro himno y nuestra salvación...». *Ibid.*, II 45: «Un hombre que se consagra en sacrificio intelectual, que se acerca a la divinidad con un vestido blanco, con una impasibilidad anímica realmente pura y con un cuerpo liviano» (PERIAGO, pág. 126). También JÁMBLICO, *Sobre los mist.* V 15, que distingue dos modos de culto: «uno simple, incorpóreo, puro de todo devenir, el que corresponde a las

32 Concédeme mi súplica: que no me extravíe del conocimiento según nuestra esencia y lléname de potencia para que ilumine con esta gracia a aquellos de mis congéneres que viven en la ignorancia, mis hermanos, tus hijos. Por eso creo y doy testimonio y camino hacia la vida y la luz. Alabado seas padre. Tu hombre quiere santificar contigo, puesto que le concediste todo el poder[54].

almas puras. El otro infectado por el cuerpo y las operaciones materiales» (DES PLACES, págs. 169-170). REITZENSTEIN propone paralelos neotestamentarios *(Poim.,* pág. 345, 1 y *Die Hellenistischen Mysterienreligionen,* págs. 24, 25 y 156). MAHÉ, por su parte, ve en el sacrificio verbal un indicio de la existencia de una «comunidad fraternal hermética» (I, págs. 55-59).

[54] *Pâsa exousía.* Como en el § 13 (el hombre tiene 'pleno poder' sobre la esfera demiúrgica). Es un término astrológico: cf. VETTIUS VALENS, *Florilegio (ap.* FESTUGIÈRE, *Idéal,* pág. 126, notas 4-6): el iniciado en la «teoría celeste» tiene la fe, tiene el poder *(exousía)* porque participa de la potencia *(dýnamis)* de los mismos astros. Es la misma asociación *exousía - dýnamis* que aquí (comp. con § 27, *dynamōtheís,* «lleno de potencia», y nota *ad loc).* REITZENSTEIN busca el término en la Biblia (cf. *Poim.,* pág. 48, 3 y *Die Hellenistischen Mysterienreligionen,* págs. 129 y 183). También aparece en los apócrifos cristianos: *exousía* es el modo de denominar a las potestades (ángeles, arcángeles, querubines y serafines), cf., p. ej., el *Libro de Juan, arzobispo de Tesalónica,* IV (SANTOS, pág. 618).

TRATADO IIA

DE HERMES A TAT: DISCURSO UNIVERSAL

[Diálogo perdido]

TRATADO IIB

[Título perdido][55]

SINOPSIS

1. El movimiento (1-13).
   - 1.1. Axiomas del movimiento (1).
   - 1.2. El cosmos y el espacio (2-6).
   - 1.3. Inmovilidad del espacio y del motor (6-8).
   - 1.4. Todo motor es incorpóreo e interior a lo movido (8-9).
   - 1.5. Inexistencia del vacío (10-11). Demostración lógica (10) y física (11).

[55] Falta el comienzo del tratado y el título; según Estobeo era *De Hermes: de los Discursos a Asclepio* (cf. REITZENSTEIN, *Poimandres,* pág. 193).

1.6. El espacio es el *noûs* (12-13) (transición a la segunda sección).

2. Denominaciones de Dios (14-17).

2.1. Bien: demostración y consecuencias (14-16).
2.2. Padre: demostración y consecuencias (17).

1
El movimiento: axiomas

1 —Todo lo que se mueve, Asclepio, ¿no se mueve en algún lugar y por causa de algo?

—Sin duda.

—¿Y no es preciso también que aquello en lo que se mueve el móvil sea mayor que él?

—Así es necesariamente.

—¿Y el motor?, ¿no habrá de ser más potente que el móvil?

—Más potente, sin duda.

—¿Y no es también necesario que el móvil sea de naturaleza contraria al lugar en el que se mueve?

—En efecto.

2 —¿No es cierto, por otra parte, que no existe ningún cuerpo que supere en tamaño al cosmos?

El cosmos y el espacio

—Así está admitido.

—¿Y no es también el cosmos compacto, en tanto que lleno de otros grandes cuerpos o, mejor, de todos cuantos existen?

—Así es.

—¿No es, a su vez, el cosmos un cuerpo?

—Lo es, sin duda.

—¿Y un cuerpo en movimiento?

3 —Sí, lo es.

—¿Qué tamaño habrá de tener el espacio en el que se mueve y cuál será su naturaleza? ¿No deberá ser, en cuanto al tamaño, bastante mayor que el móvil para que pueda admitir la continuidad de su movimiento sin que la estrechez del lugar frene, al comprimirlo, el movimiento del cosmos?

—Inmensamente grande ha de ser tal espacio, Trimegisto.

—¿Y cuál será su naturaleza sino la contraria, Asclepio?, y la naturaleza contraria a lo corpóreo es lo incorpóreo. 4

—Eso es evidente.

—Por tanto el espacio es incorpóreo. Ahora bien, lo incorpóreo o bien es de naturaleza divina o bien es el mismo Dios. Y cuando hablo aquí de naturaleza divina me refiero no a algo engendrado sino inengendrado.

—Si lo incorpóreo es de naturaleza divina entonces tiene una esencia, si es Dios mismo, resulta, para nosotros inesencial[56]. Dicho de otro modo, refiriéndonos a su inteligibilidad, aunque Dios sea para nosotros el principal inteligible no lo es para sí mismo; si inteligible es aquello que se presenta a la conciencia del que conoce, Dios no puede pensarse a sí mismo en este sentido, no se conoce a sí mismo puesto que no es algo distinto de lo conocido. 5

[56] *Anousíastos*. Dios es inesencial porque escapa a toda predicación (cf. *CH* VI 4, XII 1, XIII 6 y *SH* IIA 1); Dios es ininteligible porque es anterior a todos los inteligibles *(DH* III 4). La incognoscibilidad de Dios se expresa también en su carácter «anónimo» (cf. *CH* V 10 y nota *ad loc.*). Que la majestad del dios único no permite asir su forma, esencia o naturaleza es un tópico de la religión egipcia: aquel del que no se conoce la esencia, cuyo nombre está oculto, cuya forma está oculta, del que no se conoce la naturaleza, una existencia misteriosa, tan elevada que no se puede alcanzar (cf. BARUCQ, *Hymnes*, págs. 138, 153, 187, 344, 403, 502, etc. Nótese el frecuente juego de palabras entre Amón [*'Imn*] y oculto [*imn*]).

6 *Inmovilidad del espacio y el motor*

—Por contra, sí que se nos presenta como objeto de conocimiento en tanto que es algo distinto a nosotros. Por su parte, el espacio, si es inteligible, no puede serlo en tanto que Dios sino en tanto que espacio. Ahora bien, si lo consideramos en el otro sentido, como Dios, no es inteligible como lugar físico sino como la actividad misma de contener.

En otro orden de cosas, aquello en lo que se mueve el móvil no puede a su vez estar en movimiento, sino que ha de permanecer inmóvil. Y otro tanto cabría decir del motor: ha de estar inmóvil pues es imposible que el motor y el móvil se muevan al mismo tiempo.

—¿Cómo es posible entonces, Trimegisto, que los seres de este mundo se muevan conjuntamente con sus motores?, tú mismo decías que las esferas planetarias son movidas por la esfera de las estrellas fijas.

—Pero aquí, Asclepio, no se trata de un movimiento conjunto sino opuesto; las esferas no son movidas en el mismo sentido sino unas en sentido opuesto a otras y es esta misma oposición la que conlleva el equilibrio estable del movimiento.

7 —Dicho de otro modo, es la repercusión de los opuestos la que genera la estabilidad del movimiento; así las esferas planetarias que se mueven en sentido contrario a la esfera de las estrellas fijas, son movidas por la misma oposición en tanto que estática, en el correlativo encuentro opuesto. Y no puede ser de otro modo. Considera si no a las Osas Mayor y Menor; observarás que no tienen orto ni ocaso y que van y vienen en torno a un mismo centro, ¿dirías entonces que se mueven o que más bien permanecen inmóviles?

—Es evidente que se mueven, Trimegisto.

—¿Según qué tipo de movimiento, Asclepio?

—Pues el que describe un giro en torno a un mismo centro.

—Eso es. Es decir, el movimiento circular que se describe en torno a lo mismo y que es conservado por algo estable: [el movimiento en torno a un centro está en oposición a lo distinto en la medida en que éste está inmóvil respecto al movimiento circular]. De este modo el movimiento contrario permanece inmóvil, firme en su asiento, sólidamente fijado por la oposición[57].

[57] Es la misma explicación que en *SH* VI 3: «Sujeta a éstos (los Decanos) está la Osa, en el medio del Zodíaco, que consta de siete estrellas y que tiene, como contrapeso, otra sobre su cabeza (Osa menor). Su actividad se asemeja a la de un eje, pues no tiene orto ni ocaso... da vueltas en torno al mismo punto mientras activa la ⟨...⟩ del círculo del Zodíaco». También en *De Mundo* 391b21: «Este conjunto del Cielo y el Cosmos, al ser esférico y estar en continuo movimiento, requiere necesariamente dos puntos inmóviles, opuestos el uno al otro... dos puntos que permanecen fijos y que retienen la esfera» (Festugière, *Rév.*, II, pág. 462). La constelación de la Osa mayor también es objeto de particular atención en los *Papiros mágicos*, p. ej., *PGM* VII 687 (Invocación a la Osa): «Osa, Osa, que eres señora del cielo y de las estrellas y de todo el cosmos; tú haces girar el eje y ejerces tu poder sobre todo el conjunto celeste con fuerza y necesidad» (Calvo, pág. 228). En la magia, las siete estrellas de la Osa mayor son los «señores del polo» o los «guardianes del eje» *(PGM* IV 675). El tratado *De Mundo* arriba citado es una obra de vulgarización científica coronada por una teología popular, que fue redactado en torno al s. I de nuestra era; falsamente atribuido a Aristóteles, fue traducido al latín por Apuleyo; lo cito con alguna frecuencia en las notas porque supone una síntesis doctrinal semejante a la de los textos herméticos: teología, estoicismo y Platón (en los *Hermetica)* o Aristóteles (en el *De Mundo);* es decir, la clase de síntesis doctrinales que llevarán hasta el neoplatonismo.

8 *Todo motor es incorpóreo e interior a lo movido*

—Voy a ponerte al respecto un ejemplo de la experiencia fácilmente comprensible. Imagínate nadando a un ser mortal, el hombre pongo por caso: inmerso en la corriente, la resistencia de pies y manos genera la estabilidad del nadador impidiendo que sea arrastrado conjuntamente con el agua.

—El ejemplo está clarísimo, Trimegisto.

—Así pues todo movimiento se genera en la estabilidad y por causa de la estabilidad. Como consecuencia, el movimiento del cosmos y de cualquier ser vivo material no llega a producirse por una causa externa al mismo cuerpo sino por una causa interior que actúa sobre lo exterior, es decir por causas inteligibles, ya sea el alma, el aliento vital o algún otro elemento incorpóreo. Puesto que un cuerpo no puede mover a otro cuerpo, no sólo si éste es animado, sino a ningún cuerpo en general aun cuando sea inanimado.

9 —¿Qué quieres decir con esto, Trimegisto? ¿Es que acaso no son cuerpos los que mueven las piezas de madera o las piedras o cualquier otro objeto inerte?

—Pues no, Asclepio, no es el cuerpo por sí mismo, sino una causa interna al cuerpo motor de lo inerte la que mueve a ambos, tanto al cuerpo del que mueve como al del objeto movido. De lo cual se deduce que un objeto inanimado no puede mover a otro objeto inanimado. Fíjate entonces en el alma abrumada por el peso, pues debe transportar dos cuerpos.

Es evidente, en conclusión, que todo lo que se mueve se mueve en algún lugar y por causa de algo.

10 *Inexistencia del vacío*

—Sin duda el movimiento habrá de producirse en el vacío, ¿no Trimegisto?

—Un momento, no te precipites, Asclepio. Porque no puede existir ningún ente vacío; la misma palabra «existencia» lo demuestra: tal

ente no podría ser ente si no estuviera lleno de existencia y lo que existe no puede nunca llegar a convertirse en algo vacío.

—Sin embargo, Trimegisto, ¿no existen cosas vacías, como por ejemplo una vasija, un vaso, una cuba o cosas semejantes?

—¡Ay Asclepio!, ¡qué inmenso error!, consideras vacías a cosas que están completamente llenas y repletas.

—¿A qué te refieres, Trimegisto?

11 —Vayamos por partes, ¿no es un cuerpo el aire?

—Lo es.

—¿Acaso este cuerpo no se difunde entre todos los seres y así extendido los llena?, o es más, ¿no está compuesto cualquier cuerpo de una mezcla de los cuatro elementos? Si esto es así, todo eso que tú pretendes vacío, está por el contrario completamente lleno, de aire. Y si está lleno de aire, uno de los cuatro elementos, puede incluso demostrarse lo contrario de lo que afirmabas, es decir, lo que tú considerabas lleno está completamente vacío, de aire, pues al ser objetos demasiado compactos a causa de los otros elementos, no tienen sitio para admitir el aire. En conclusión, pues, a aquello que tú llamas «vacío» hay que denominarlo mejor «hueco» no vacío, pues por el mero hecho de existir está lleno de aire y de aliento vital[58].

---

[58] Inexistencia del vacío; comp. con la demostración paralela de *Asc.* 33-34. Aquí es la premisa menor para demostrar que más allá del cosmos sensible no hay vacío sino Dios (el *Noûs*). En el *Asclepio*, para demostrar que «el cosmos sensible y cuanto tiene en su seno, está recubierto como por un vestido por aquel cosmos superior (inteligible)». Ambas argumentaciones parecen basarse en ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* I 9, 279a 11: «Es evidente, pues, que más allá del cielo no hay ni lugar vacío ni tiempo»; *Física* IV 7, 213b: el vacío es un lugar en el que no hay nada; IV 1, 208b27 y 7, 214a17: un lugar carente de cuerpos; algo que aparece al examen como un concepto vacío (IV 8, 216a27 y, en general, *Física* IV

12 —Tu demostración es irrefutable, Trimegisto. Pero entonces ¿qué se puede decir del lugar en el que todo se mueve?

El espacio y el nous

—Que es incorpóreo, Asclepio.

—¿Y qué es lo incorpóreo?

—Un pensamiento total que se contiene totalmente a sí mismo, libre de cualquier cuerpo, estable, impasible, intangible, inmóvil él mismo en sí mismo, capaz de contener todas las cosas[59] y salvaguarda de todos los seres, cuyos rayos

8-9). Y ambas parecen dirigidas contra el estoicismo, que afirma la existencia del vacío hipercósmico, cf., p. ej., DIÓG. LAER., VII 140: «fuera (del cosmos) está esparcido el vacío ilimitado (*ápeiron*), que es incorpóreo... (sin embargo) nada hay vacío en el cosmos» (la misma idea en *SVF* II 170-172).

[59] Aquí queda aclarado el galimatías de los §§ 3-6: el lugar en el que todo se mueve es incorpóreo y lo incorpóreo es un *Noûs* total que totalmente se contiene a sí mismo; cf. también *CH* XI 18 (Dios contiene todo y no es contenido por nada), *FH* 26 (Dios es ilimitado y es límite de todas las cosas, no está envuelto por nada y lo envuelve todo) y *Asc.* 30-31, donde el *Noûs* de *CH* II se convierte en *Aeternitas* (la eternidad se mantiene inmóvil conteniendo en su interior al cosmos sensible). De manera que la cuestión que se plantea en *CH* II 3-6, qué naturaleza tiene el lugar en el que está el cosmos, se puede reformular como «qué es lo que hay más allá del octavo cielo», y la respuesta es evidente: «algo de naturaleza divina (los inteligibles) o el mismo Dios» (§ 4). La doctrina del Dios-Lugar *(tópos)* tiene diversos padres: BIDEZ-CUMONT la atribuye a los magos, que denominaban al Dios único inteligible, en algunos casos Espacio *(tópos)*, en otros Tiempo *(Mages,* I 61). SCOTT (II, pág. 361 y nota *ad loc.)* propone un origen judío, en concreto el Talmud y sobre todo FILÓN (cita *De somnis* I 62-64, *De Cherubin* 49 y *De fuga* 75). Pero también aparece en los escritos gnósticos: cf. valentinianos, *ap.* CLEMENTE, *Ext. de Teo.* 34 (MONTSERRAT, *Gnósticos,* II, pág. 361 y nota). Sin embargo, la terminología procede de ARISTÓTELES: en primer lugar, la necesidad de un principio transcendente al movimiento, un Primer Motor inmóvil *(Física* VIII 5, 258b; *Metafísica* XII 8, 1072a), en consecuencia, la *enérgeia* (actividad) del Primer Motor no puede ser sino la del intelecto, el *Noûs (Metafísica* XII 7, 1072b; XII 9, 1074b 19-23: el *Noûs* supremo

son el bien, la verdad, el arquetipo del aliento vital y el alma arquetípica.

—Pero entonces, ¿qué es Dios?

—El que no siendo ninguna de estas cosas es la causa de ser de todas ellas, de todas las cosas y de cada uno de los seres.

—No hace falta pues atribuirle ninguna función al no 13
ser. Todo existe nacido de lo que es, en ningún modo de lo que no es. Lo que no es no tiene en sí, por naturaleza, la posibilidad de llegar a ser y es imposible, por tanto, que llegue a ser algo. Y viceversa, lo que es, no tiene en sí mismo, por naturaleza, la posibilidad de no ser ya más.

—[¿Qué quieres decir con «no ser ya 14
más»?]

2

Denominaciones de Dios. Bien

—Dios no es pensamiento pues es la causa de su existencia, tampoco aliento vital por la misma razón, ni en fin, luz, en tanto que es la causa de que la luz exista. Debemos venerar a Dios, como consecuencia, únicamente bajo aquellas dos denominaciones (padre y bien), asignadas con propiedad sólo a él y a ningún otro. Pues no existe entre los otros seres denominados dioses, ni entre los hombres, ni entre los demonios, ninguno que pueda ser bueno en cualquier grado sino sólo Dios. Sólo él y ningún otro lo es. Ninguno de los demás seres puede siquiera contener la naturaleza del bien, ya que, compuestos de cuerpo y alma, son incapaces de albergarlo.

Pues hasta tal punto son inconmensurables las dimen- 15
siones del bien que abarcan la existencia de todos los seres, los corpóreos y los incorpóreos, los sensibles y los inteligibles. He aquí lo que es el bien, es decir, lo que Dios es. No

es para sí su propio objeto, y su intelección es intelección de la intelección [*nóēsis*]).

denomines bueno a ningún otro ser so pena de impiedad, no atribuyas a Dios otro nombre sino el de bien, o de nuevo cometerás impiedad.

16 Así, aunque la palabra «bien» esté en la boca de todos, no todos comprenden su significado, es decir, no todos conocen a Dios; sino que, por ignorancia, califican de buenos a los dioses y a determinados hombres, aun no siendo posible que lo sean ni que lleguen a serlo jamás. Porque el bien es inalienable e inseparable de Dios: es Dios mismo. Por eso, aunque todos los otros dioses inmortales sean honrados con la denominación de «dios» sólo Dios es el bien, y no honoríficamente, sino por naturaleza.

Una sola es la naturaleza de Dios, el bien, y ambos constituyen un sólo género, del que proceden todos los géneros. En fin, si bueno es aquél que todo lo da y nada recibe y resulta que Dios es el único que puede darlo todo y no recibir nada, entonces sólo Dios es el bien y el bien es Dios.

17 *Padre*

La otra denominación de Dios es la de padre, en su capacidad de crear todas las cosas. Pues lo propio de un padre es crear. De aquí se sigue que tener hijos es para las personas prudentes la tarea más importante de esta vida, a la vez que la más piadosa. Por eso morir sin hijos es el error más grande y el mayor sacrilegio que pueda cometer un hombre, hasta tal punto que, tras su muerte, habrá de dar cuenta de ello a los demonios. Será castigado por ello: el alma de un hombre estéril se verá condenada a un cuerpo que no tiene la naturaleza de varón ni de hembra, ese cuerpo al que el mismo sol maldice[60]. No felicites por tanto, Asclepio, a quien no tiene hijos, compadécete mejor de su desdicha, pues conoces el castigo que le espera.

Hasta aquí Asclepio lo que debe decirse como conocimiento preliminar de la naturaleza de todas las cosas.

[60] Sobre el papel del sol en el hermetismo, cf. *CH* X 3 y, sobre todo, *CH* XVI 5 (y Apéndice I), donde alcanza el rango de demiurgo del cosmos: el sol es el intermediario de la potencia genésica que desde Dios padre llega hasta el padre humano; parece lógico, por tanto, que sea él, proveedor de vida, el que maldiga al hombre estéril. En cuanto a los demonios, en *CH* XVI 13 el sol los distribuye entre los astros como servidores de éstos. En conclusión, lo que parece decirse aquí es que la maldición solar del *áteknos*, el hombre sin hijos, consistirá en que su alma será destinada a un cuerpo asexuado (un eunuco y no un andrógino, que tiene ambos sexos) mediante las influencias astrales adecuadas. FESTUGIÈRE postula el origen judío de la maldición del eunuco (*H.M.*, pág. 113, donde cita *Deut.* 23.1). Sin embargo, la maldición solar procede de la religión egipcia: cuando Rea (Nut) tiene relaciones secretas con Crono (Seb), el Sol (Ra), al darse cuenta, pronuncia una maldición contra ella: que no dé a luz en ningún mes del año; Hermes viene en su ayuda y consigue cinco días adicionales (epagómenos) jugando a las damas con la Luna; nacen así Osiris, Horus y los demás dioses (PLUTARCO, *Isis* 12, 355d-e).

TRATADO III

DE HERMES: DISCURSO SAGRADO

—Gloria de todas las cosas es Dios y 1
lo divino; la naturaleza es divina.

La cosmogénesis

Principio de todos los seres es Dios, Pensamiento, naturaleza, materia y sabiduría que muestra todas las cosas.

Principio es lo divino, naturaleza, energía, necesidad, fin y renovación[61].

—Había una inextricable tiniebla en el abismo, agua y un aliento vital sutil e inteligente que existían en el caos por el poder divino[62].

Fue proyectada entonces una sagrada luz y, procedentes de la sustancia húmeda, los elementos fueron consolidados [en la arena]. Y los distintos dioses [distribuyeron] esta naturaleza seminal.

---

[61] Dios, Pensamiento, naturaleza y materia son los agentes de la cosmogénesis en *CH* I 4. El resto de factores son el sumario de los §§ 3 y 4.

[62] La imagen del caos líquido original proviene del pensamiento egipcio: el océano primordial o Nun del que emergieron el sol y el cosmos (cf. Barucq, pág. 537). Es lo que los griegos denominaron Abismo.

2 —De los seres que estaban en un principio confundidos y sin organizar, fueron separados primero los elementos ligeros de los pesados[63]; aquéllos se elevaron, mientras que éstos quedaron asentados sobre la arena húmeda.

El universo quedó así dividido por la acción del fuego, mientras permanecía en suspensión para poder ser transportado por el aliento vital.

Se vió aparecer entonces el cielo constituido por siete circulos y los dioses se mostraron en apariencia de astros con todas sus constelaciones. Y, al fin, (la naturaleza) fue ajustadamente ensamblada con los dioses en ella contenidos y el círculo envolvente giró en el aire, dirigido en su curso circular por el soplo divino.

3 —De inmediato hizo brotar cada dios, de acuerdo con su potencia propia, aquello que le había sido asignado y nacieron los animales tetrápodos y los reptiles, los seres acuáticos y las aves, todos los retoños seminales, la hierba y los capullos de todas las flores.

Y, puesto que en ellos residía la semilla de la reproducción, [los dioses sembraron] a continuación las generaciones de los hombres, para que éstos conozcan las obras divinas, sean testimonio activo de la naturaleza, crezcan en número, tengan poder absoluto sobre todos los seres sublunares, reconozcan el bien, aumenten su tamaño y se multipliquen en abundancia. Y de este modo toda alma se hizo carne por el curso de los dioses cíclicos, [bajo el viaje celeste], para que (los hombres) contemplen el cielo y el curso de los dioses celestes, para que reconozcan las obras divinas y la actividad de la naturaleza [como signos de las cosas buenas], para que, al conocer [la parte asignada en el movimiento] a las cosas buenas y malvadas, puedan acceder al conocimiento

[63] Comp. con el texto paralelo de *CH* I 5 y con *Génesis*, 1, 7.

de la potencia divina, y, en fin, para que lleguen a descubrir el arte de la elaboración de cosas buenas.

4 —Desde entonces comienza cada hombre el curso de su propia vida y a adquirir la sabiduría según el destino que le depara el curso de los dioses cíclicos. Y al mismo tiempo inicia también su disolución en lo que le sobrevivirá: las grandes obras artísticas dignas de recuerdo que deja en pos de sí sobre la tierra.

[Hasta que se destruyan, en nombre de los tiempos, todo nacimiento de carne animada, toda semilla de frutos y toda obra de la técnica.]

Y, al fin, todas las cosas destruidas serán renovadas por la necesidad, por la renovación de los dioses y el ciclo de la naturaleza en su curso numérico[64].

[64] Es el tema de la *apokatástasis* o restauración astral, recurrente en los textos herméticos: cf. *CH* VIII 4, XI 2, XI 15, XII 5, *Asc.* 13 *(Apocatastasis astrorum)*, 26 y 31. Apocatástasis significa, en primer lugar, el retorno de un astro a un punto determinado por referencia a las constelaciones o a otro astro cualquiera (como en *Asc.* 13) y, en segundo lugar, la destrucción y renovación del cosmos (como en *CH* III 4 y en *Asc.* 26). Una idea que procede de PLATÓN, *Timeo*, 39d: «Concebir que el número perfecto del tiempo ha cumplido el año perfecto, cuando los ocho períodos, tras sincronizar sus velocidades, vuelven al punto inicial» (RIVAUD). Que recoge APULEYO, *De Plat.* 203: «El gran año, cuya duración habrá acabado cuando el cortejo de las estrellas errantes haya llegado a un único y mismo término, recomenzándose así una nueva partida y nuevos itinerarios por los caminos del cielo» (BEAUJEU, pág. 70; también lo explica CICERÓN, *Rep.* VI 24). Una idea desarrollada por el estoicismo, con su Conflagración Universal, p. ej., PANECIO *(ap.* CICERÓN, *Nat. Deo.* II 118): «De donde resultará... que al fin del mundo todo arderá en llamas... De ahí que nada queda sino el fuego, que animado otra vez por Dios, renovará el mundo y de nuevo aparecerá el mismo mundo» y CRISIPO *(SVF* II 184, 35): «A partir de una sola naturaleza, de nuevo renace una en la apocatástasis»; «Cumplido el período se produce la *ekpýrōsis* del todo» *(SVF* II 190, 38). En último término, la *apokatástasis* es una manifestación de la doctrina del eterno retorno, típica de las teologías solares y, en

Pues lo divino es la entera mezcla cósmica renovada por la naturaleza y es en lo divino que se constituye la naturaleza.

---

particular, de la religión egipcia (cf. las notas a la profecía del *Asclepio*, §§ 24-26).

TRATADO IV

DE HERMES A TAT: LA CRÁTERA O LA UNIDAD

SINOPSIS

1. Atributos de Dios: creador, eterno, uno y único, incorpóreo, bueno (1).
2. El hombre:
   - 2.1. Cometidos (2).
   - 2.2. Dos tipos de hombres (3-5): *Téleioi - Logikoi.*
   - 2.3. La libertad (6-8): elegir lo divino o lo mortal.
   - 2.4. La vía de perfección (8-9). Dificultad: el mal es evidente, el bien invisible.

Excursus: La analogía de la mónada (10-11): imagen del Dios uno y único.

1 —El creador hizo[65] la totalidad del cosmos no con las manos sino con la palabra. Piensa por ello que está presente, que existe eternamente, que creó todas las cosas, que es uno y único[66] y que creó todos los seres por su propia voluntad.

1 *Atributos de Dios*

[65] *Epoiēsen... dēmiourgós.* «Creador» traduce tanto *dēmiourgós* como *poiētḗs*. La homonimia parece clara, pues, en algunos tratados, tanto se califica la acción del Demiurgo como *poiéō*, como, al contrario, se usa *dēmiourgéō* para aludir a la acción del *poiētḗs (CH* V 6); es más, en ocasiones se usan indistintamente *(CH* V 4, *poiētḗs*, § 8, *dēmiourgós)*. De un modo u otro, normalmente se trata del Dios supremo, padre y bien *(CH* XIII 19, *SH* IIB 2 y VIII 3), aunque en ocasiones es el cosmos, un demiurgo segundo de carácter sensible *(CH* V 2, 8, VIII 2) o incluso el sol *(CH* XVI 3, 5, 18; *SH* XXI 2).

[66] *Heîs mónos,* o, en la forma más habitual, *heîs kaì mónos.* Unidad y unicidad divinas son dos aspectos de lo mismo: Dios es uno y no dos o más, ni divisible en partes o personas del modo que sea (demostración cosmológica en *CH* XI 8-11) y, por tanto, Dios es único en su especie, puesto que es el único ser necesario *(Asc.* 30, *CH* XI 14) y el único autosuficiente *(CH* II 16). Similar calificativo aparece en el *Timeo* pero referido al Cielo, cf. 92c10 *(heîs... monogenḗs)* y 34b4 *(ouranòn héna mónon érēmon)*. La fórmula *tò hén kaì mónon* referida a Dios aparece también en FILÓN, *De Agric.* 54; *Heres.* 216 y *Leg. Alleg.* II 1. FESTUGIÈRE *(Rév.,* IV, pág. 21) postula un origen común en el Neopitagorismo y sus especulaciones sobre la Mónada, particularmente, la distinción entre un primer y un segundo Uno. Sin embargo, a pesar de Festugière, el uno y único del hermetismo no se presta a excesivas especulaciones aritmológicas; en todos los tratados en que se alude a él es el Demiurgo. Se trata, en suma, del «Unus et solus summus ille, ultramundanus ... quem patrem et architectum huius divini orbis superius ostendimus» que APULEYO atribuye a Platón *(De Platone* 204). La unicidad del dios cósmico, es también un tema recurrente en el estoicismo: Dios es uno solo aunque pueda ser denominado de muchas maneras según el aspecto de su actividad que consideremos (ZENÓN, *SVF* I, 43, 9-12). En último término, este atributo divino debe proceder de la religión egipcia: único o solo y único es uno de los títulos de los dioses de Egipto, en particular Ra y Amón, un carácter que se concilia con pluralidad de formas y manifestaciones: uno y único es Osiris

Piensa que su cuerpo es intangible, invisible, inmensurable, indivisible, incomparable en fin a cualquier otro cuerpo, puesto que no es fuego, ni agua, ni aire, ni aliento vital, sino que todo procede de él. Sin embargo, bueno como es, el creador, no quiso consagrar esto ni ordenar la tierra sólo para sí mismo.

2 Por ello envió al hombre a este mundo como ornamento del cuerpo divino, un ser vivo mortal como ornamento del viviente inmortal[67]. Pues si el cosmos es superior a los seres vivos por su eternidad, el hombre, a su vez, supera al cosmos por la razón y el pensamiento: sólo el hombre es capaz de contemplar la obra

2 *El hombre: cometidos*

(BARUCQ, págs. 89, 97, 113), Ra *(ibid.* págs. 132, 146, 174, 175) y Amón *(ibid.* págs. 188, 189, 191, 211, 257, etc.). No es la única coincidencia: los otros dos atributos esenciales del dios hermético, autoengendrado y oculto/invisible, también son los de los dioses primordiales egipcios (DAUMAS, *Dieux,* págs. 105 ss.).

[67] 'Ornamento' traduce *kósmos;* el hombre como cosmos del Cosmos. Se explica muy bien en el *Asclepio* (§ 10): «Si el hombre asume con esmero su tarea, es decir, si atiende con diligencia al cuidado del mundo, él mismo y el mundo se convierten en ornamento uno de otro. De hecho parece ser que al hombre se le denomina 'mundo', o más correctamente, 'cosmos' en griego, a causa de su divina coordinación». Se trata de la doctrina clásica del hermetismo y su arquetipo es *DH* I 1: «Dios: cosmos inteligible; Cosmos: dios sensible; hombre: cosmos destructible. Dios: cosmos inmóvil; Cielo: cosmos móvil; hombre: cosmos racional. Tres cosmos por tanto: el cosmos inmóvil, Dios; el cosmos racional, el hombre; dos unidades que no hacen sino una, Dios y el hombre a su imagen»; cf. también *CH* VIII 5 (Dios, cosmos, hombre; y nota *ad loc.)* y *Asc.* 6 (el hombre es un gran milagro, y nota *ad loc.)*. Esta doctrina proviene del hermetismo práctico, en concreto de la astrología hermética: el hombre es un microcosmos en simpatía con el macrocosmos y existe una relación, parte por parte, de elementos del cosmos con elementos del cuerpo humano (cf. *Iatromathēmatiká de Hermes Trimegisto a Amón el Egipcio,* FESTUGIÈRE, *Rév.,* I, pág. 130. Traduzco el prólogo en la nota 99 a *SH* XX).

divina y, movido por la admiración, acceder al conocimiento del creador.

3 *Dos tipos de hombres*

Pero si bien el creador, oh Tat, repartió entre todos los hombres la razón, no hizo lo mismo con el pensamiento. Y no porque menospreciara a algunos, porque el menosprecio no procede de allá sino que se constituye aquí abajo en las almas de los hombres que carecen de pensamiento.

—Entonces padre, ¿por qué no concedió Dios el pensamiento a todos los hombres?

—Porque quiso, hijo mío, que el pensamiento se asentara entre las almas como recompensa[68].

4 —¿Y dónde lo emplazó, padre?

—Llenó con el pensamiento una gran crátera[69] y la envió a este mundo acompañada de un heraldo que tenía la misión de proclamar a los corazones de los hombres estas palabras: «Sumérgete en esta crátera tú que puedes hacerlo, tú que confías en que retornarás junto al que la ha enviado y sabes por qué has nacido».

Aquellos que comprendieron la proclama y se sumergieron en el pensamiento, participaron del conocimiento y se convirtieron así en hombres perfectos, dotados de pensamiento. Pero quienes no alcanzaron a entenderla son meramente racionales no adquirieron el pensamiento e ignoran por qué y por causa de quién han nacido.

[68] El *noûs* es un don divino, pero no una gracia arbitraria, supone el libre albedrío del hombre, en la medida en que prefiera el bien frente al mal (cf. § 8, *DH* VIII 6, IX 5 y la discusión sobre la libertad en *CH* XII 5 ss. y nota *ad loc.).*

[69] La alegoría de la crátera es una mezcla de dos ritos: por un lado la absorción de un brebaje sagrado, y, por otro, un baño de purificación y de iniciación (cf. FESTUGIÈRE, *H.M.*, págs. 100 ss.). Puede que provenga de PLATÓN, *Timeo* 41d (la crátera en la que el Demiurgo había mezclado y fundido el alma del todo).

5 Las sensaciones de estos hombres son semejantes a las de los animales irracionales, pues, con una constitución dominada por la pasión y la agitación interior, no dan importancia a las cosas en verdad dignas de admiración, sino que se entregan a los placeres y los apetitos corporales creyendo que en éstos reside lo propiamente humano.

Por el contrario, aquellos que participan del divino don, éstos Tat, son inmortales si comparamos sus obras con las de los mortales, puesto que abarcan todas las cosas con su propio pensamiento, las terrestres, las celestes y las de más allá de los cielos. Elevados a tal altura, pueden contemplar el bien y, tras verlo, no pueden sino considerar una desdicha la permanencia en este mundo y muestran en lo sucesivo desapego por todas las cosas corpóreas e incorpóreas[70], dirigiendo con ardor todos sus esfuerzos en pos de lo uno y único.

6 *La libertad*

En esto consiste, Tat, la ciencia del pensamiento, ⟨la visión clara y distinta⟩[71] de lo divino, la comprensión de Dios, puesto que la crátera es divina.

—También yo, padre mío, quisiera ser sumergido en ella.

—Habrás de aborrecer primero tu cuerpo, hijo mío, pues sólo así te amarás a ti mismo, y sólo si te amas a ti mismo poseerás el pensamiento y participarás de la ciencia.

—¿Qué quieres decir con esto, padre?

—Que es imposible, hijo, ser al mismo tiempo según lo divino y según lo mortal. Porque hay dos tipos de seres, el

[70] Terminología típicamente platónica, p. ej., *Teeteto* 176a-b, o *Rep.* VII 517d.

[71] *Euporia theoría;* conjetura de SCOTT.

corpóreo y el incorpóreo, a los que corresponde lo mortal y lo divino, hay que decidirse por uno de los dos y abandonar en la elección al otro. [No es posible elegir a ambos: la decisión deja a uno en pos de sí] y el menoscabo de éste pone de manifiesto la potencia del otro.

7 Una, [.....] es la elección de lo mejor, no sólo porque tiene mayor valor para el que elige, pues diviniza al hombre, sino también porque supone piedad hacia Dios.

La otra, es la elección de lo peor: aniquila lo humano; y, aun en el caso de que no supusiera una ofensa a Dios, porque ocurre con estos hombres como con las procesiones, que discurren en su parte central incapacitadas para ejecutar algo autónomamente y estorbando a los demás. De modo análogo estos hombres no hacen sino deambular por este mundo como en una procesión, arrastrados por los placeres corporales[72].

8 *La vía de perfección*

Así son las cosas, Tat. Dispusimos y dispondremos siempre de lo que procede de Dios, pero es también preciso que lo que procede de nosotros lo acompañe y no quede rezagado. Por eso sólo nosotros, y no Dios, somos los responsables del mal[73], en la medida en que lo prefiramos al bien. ¿Te das cuenta, hijo mío, cuán-

[72] La imagen de la procesión reaparece en *FH* 19 *(ap.* Zósimo), y de modo más explícito: los hombres sin *noûs* «se limitan a ir en la procesión del destino, no son capaces de hacerse idea alguna de lo incorpóreo ni del mismo destino que los arrastra merecidamente» y, aun renegando de él, «no conciben felicidad alguna que no proceda del destino». Algo similar en los *Oráculos caldeos,* fr. 153: «Pues los teúrgos no se precipitan en el rebaño del destino»; fr. 154: «...que van en rebaño». Y en JÁMBLICO, *Sobre los mist.* V 18: «La masa de la multitud humana está sometida a la naturaleza, gobernada por potencias naturales, y mira hacia abajo, hacia las obras de la naturaleza. Y no hace sino cumplir los designios del Destino» (DES PLACES, pág. 172).

[73] Comp. PLATÓN, *Rep.* II 379b-c y X 617e: «La responsabilidad es del que elige, Dios es inocente *(anaítios)*»; y *Timeo* 42d: «El Demiurgo dictó todas estas leyes a fin de permanecer inocente *(anaítios)* de la maldad futura de cada uno de los seres».

tos cuerpos, cuántos coros de demonios, cuánta sucesión continua[74] y cuántos cursos de astros hemos de atravesar[75] en nuestra apremiante búsqueda de lo uno y único? Pues el bien es inabarcable, infinito e ilimitado, sin comienzo en sí mismo, aunque parezca tenerlo en la medida en que para nosotros sí que tiene comienzo su conocimiento.

No es pues el bien el que tiene comienzo en sí mismo 9 sino nuestro conocimiento de él, en tanto que objeto que necesariamente empezamos a conocer en algún momento. Aprehendamos pues este principio y recorramos todas las cosas con premura, pues es, sin duda, tortuosa empresa abandonar las cosas familiares y cotidianas y retornar a lo importante y primordial. Porque es fácil regocijarse con lo evidente pero muy difícil llegar a creer en lo invisible, pues son las cosas malas las más evidentes, mientras que el bien, sin forma ni figura, es invisible a los ojos. Por eso, siendo igual a sí mismo, es distinto a todas las demás cosas, pues es imposible que algo incorpóreo se haga visible a un cuerpo.

[74] *Synécheia,* sucesión de las esferas planetarias (?). El término *synécheia* aparece también en *CH* XIV 3, aunque en otro sentido: la «continuidad» de la creación que nos remite al Dios uno y único (este segundo sentido lo debe tomar del estoicismo: *«oikeiōsis* y *synécheia* de todas las cosas» [CRISIPO, *SVF* II 155, 35]).

[75] Se trata de la ascensión del alma (como en *CH* I 24-26) o del camino del conocimiento (como aquí, § 5, o en *CH* XI 19). Hay recetas en los *Papiros mágicos* que proporcionan experiencias semejantes: el mago atraviesa la atmósfera, los planetas y las constelaciones, llega a las puertas del mundo divino y logra comunicarse con el Dios supremo *(PGM* IV 475).

10 Tal es la diferencia de lo igual con lo distinto y la indigencia de lo distinto con relación a lo igual.

Excursus: analogía de la mónada

La unidad, puesto que es principio y raíz de todo, está en todas las cosas como raíz y principio. Como principio de todas las cosas, pues nada hay sin ella, no se origina de la nada sino desde sí misma. Y como tal principio, la unidad contiene todos los números y no está contenida en ninguno, a la vez que genera todos los números sin ser ella generada por ninguno.

11 Todo número generado es imperfecto, divisible, aumentable y disminuible, mientras que nada de esto puede atribuirse al número perfecto. Lo aumentable crece desde la unidad y es vencido por su propia debilidad ya que no puede en adelante contener la unidad[76].

Hasta aquí, pues, la imagen de Dios que te he esbozado en la medida de lo posible. Si la observas y consideras atentamente con los ojos del corazón, créeme, hijo mío, encontrarás el camino hacia lo alto. Es más, la misma imagen te guiará, pues su visión tiene algo de singular: atrae y lleva hacia arriba, como el imán al hierro, a los que alcanzan a verla.

[76] Este argumento parece una cita pitagórica fuera de lugar y viene a subrayar las características de la acción creadora del Dios uno y único.

TRATADO V

DE HERMES A TAT, SU HIJO: QUE DIOS ES INVISIBLE Y, A LA VEZ, MUY EVIDENTE[77]

SINOPSIS

1. Dios es invisible (1-2): para la mayoría; de por sí (inengendrado).
2. Dios es evidente (2-9).

[77] Es la tesis del tratado y de gran parte de la teología hermética: por una lado, hay una manifestación visible de Dios que la razón descubre en el cosmos, un dios que posee todos los nombres y que es omnicorpóreo; pero Dios es en sí mismo incognoscible, invisible, anónimo, secreto y el único modo de conocerlo es la identificación mística. Esta forma contradictoria de aludir a Dios es típica del hermetismo y este tratado es un buen ejemplo de ello (Dios es anónimo y pantónimo, incorpóreo y omnicorpóreo, visible e invisible, está en todas partes y en ninguna); y responde, por un lado, a los dos momentos del conocimiento de lo divino (el momento racional como propedéutica y el arrobamiento místico, o iluminación divina como meta) y, por otro, a una suerte de abdicación de la razón ante una realidad que sobrepasa la lógica de la identidad. También puede tratarse de un modo de expresar la idea de totalidad: el enunciado simultáneo de dos términos opuestos expresa la totalidad de lo real; es lo que ocurre en la teología egipcia que, en su descripción de los dioses, utiliza con frecuencia combinaciones binarias en la mayoría de las cuales hay una contradicción (Ra es «Aquel que es y no es», p. ej.; sobre el tema cf. Derchain, *Rel. egip.*, págs. 168 ss. La fórmula aparece también en los *Hermetica*, cf. *CH* V 9 y 11).

2.1. Condiciones (2): sólo para el *noûs,* su visión implica un género de vida.

2.2. Dios visible en el cosmos (3-9): ordenador, artista, padre.

2.2.1. En el macrocosmos: En los astros [3-4]. En el mundo sublunar [4]. En la materia (desordenada) [4].

2.2.2. En el hombre [6-7]: La maravilla del cuerpo humano.

Resumen: Dios se manifiesta en todo lo creado [8-9].

3. Otras determinaciones contradictorias de Dios (10): Anónimo – 'pantónimo', incorpóreo – 'omnicorpóreo'.

4. Dios, más allá de la razón (10-11): la identificación mística.

1
Dios es invisible

Voy a describirte minuciosamente, Tat, el siguiente tema para que no continúes siendo profano en el misterio de un Dios que sobrepasa toda denominación. Reflexiona sobre esto y verás cómo aquél que permanece invisible para la mayoría llegará a ser para ti muy evidente. Dios no sería eternamente si no fuera invisible[78]: todo lo visible ha de aparecer en algún

[78] Es el tema del Dios incognoscible, invisible e indecible (cf. *infra,* la nota al § 10), el Dios oculto e incomprensible. Debe proceder de PLATÓN, que se refiere al Uno - Bien - Belleza invisible e indecible, que no puede ser nombrado, ni definido, ni conjeturado, ni conocido (cf. *Banquete,* 210e2; *Parménides* 141e7 y *Rep.* VI 509b8). Los medioplatónicos lo desarrollan de modo semejante al hermetismo, p. ej. APULEYO, *De Plat.* 190-191 (Platón llama al Demiurgo indecible, innombrable, invisible; no podemos conocer su naturaleza y, en caso de conocerla, no podemos comunicarla). Pero también es un tópico de la teología egipcia: p. ej., el constante juego de palabras entre Amón *('Imn)* y oculto *(imn)* en los himnos religiosos (cf. BARUCQ, págs. 196, 212, 221, 224 y 327. También DAUMAS, *Dieux,* pág. 121).

momento, puesto que es engendrado, mientras que lo invisible es eterno, no tiene necesidad de aparecer pues siempre es. De hecho no es sino él el que hace visibles todas las demás cosas, aun permaneciendo invisible en tanto que eterno. Es decir, muestra todas las cosas pero no se manifiesta él mismo, las engendra pero no es engendrado, hace aparecer la imagen de todos los seres pero no tiene apariencia exterior, sólo las cosas engendradas la tienen, pues nacer no es sino aparecer.

2
Dios es evidente. Condiciones

Es evidente, por tanto, que el uno es inengendrado, imperceptible e invisible. Sin embargo, puesto que engendra la imagen de todas las cosas, se manifiesta en y a través de ellas y sobre todo a quienes él quiere mostrarse.

Ante todo dirige tu plegaria, Tat, al señor, padre y único, a aquel que no es el uno sino su origen[79], y suplícale que te sea propicio y que puedas comprender a tan poderoso Dios. Que ilumine tu inteligencia aun con uno solo de sus rayos, pues sólo el pensar, siendo invisible, puede ver lo invisible. Si accedes a ello, Tat, se te mostrará a los ojos del pensamiento, pues el señor se manifiesta con generosidad a través de todo el cosmos.

[79] Es decir, a aquel que no es el cosmos sino su origen. El *Asclepio* se refiere al Dios supremo en parecidos términos, como el «hacedor del primer y único dios», entendiendo que ese «primer y único dios» es el cosmos. No es extraño encontrar tal denominación en dos tratados, *CH* V y *Asclepio,* permeados, de principio a fin, de misticismo cósmico. Para FESTUGIÈRE, por contra, esta frase es una muestra de «la tendencia gnóstica a relegar a la Divinidad infinitamente lejos del mundo en un abismo de misterio y de silencio» *(Rév.,* II, pág. 52). No parece que eso encaje con el texto ni con el contexto.

Porque si no puedes ver con los ojos o asir con tus manos tu mismo pensar, ¿cómo pretender contemplar la imagen de Dios?, si te resulta invisible incluso lo que hay en ti, ¿cómo podrá aparecer ante tus ojos [aquél que es en sí mismo]?

3 Pero si estás dispuesto a verlo, levanta primero tus ojos al sol, observa el curso de la luna y considera la ordenada disposición de los astros.

Dios visible en el cosmos. En el macrocosmos

¿Quién puede custodiar ese orden?, pues todo orden está delimitado por un número y un lugar.

Y qué decir del sol, del más poderoso de los dioses celestes, al que todos los demás le ceden el paso como a su rey y soberano, de un astro de tales dimensiones, mayor que la tierra y el mar, que soporta, llevando sobre sí mismo, a los astros menores en sus órbitas. ¿A quién puede reverenciar el sol, hijo? ¿A quién temer?

Y qué podemos decir de los astros celestes que describen un semejante o equivalente recorrido, ¿quién determinó la dirección y la dimensión de cada una de sus órbitas?

4 Qué decir de la misma Osa Mayor que pivota en torno a sí misma, arrastrando conjuntamente alrededor a todo el cosmos. ¿Quién es el Señor de este instrumento?, ¿quién definió los límites del mar?, ¿quién, en fin, estableció sólidamente la tierra? Alguien ha de ser, Tat, el creador y soberano de todas estas cosas, pues si no hay creador es imposible que se conserven el lugar, el número y la medida. Porque toda ordenación es producida, sólo lo que carece de lugar propio o de medida no requiere creador. Es más, incluso esto, hijo, no puede existir sin soberano: si lo 'no ordenado' está 'carente de' [lo que contiene la particularidad del orden], lo tiene en sí mismo al menos en el sentido de que 'todavía no' está determinado el orden por el soberano [80].

Ojalá algún día puedas, Tat, en ser alado convertido, alzar el vuelo en el aire y, acomodado entre tierra y cielo, contemplar la solidez de la tierra, la superficie del mar, los cursos de los ríos, el libre vagar del aire, la intensidad del fuego, el curso de los astros y el rápido movimiento del cielo en órbita en torno a lo mismo [81].

[80] Dios se manifiesta en las maravillas del cosmos de modo que el hombre se ve llevado por la admiración a adorar y colmar de elogios el arte y la sabiduría del Dios creador. Es un tema frecuente en los *Hermetica (CH* XI 7-8, XII 21, XIV 2-10; *SH* IIB 2-3, VI 18; y *Asc.* 13). Y procede de PLATÓN, *Timeo* 46e8 (la contemplación de los astros es el origen de la ciencia y de la vida moral) y 90 a-d; *Filebo* 28c (la Belleza y orden del Cosmos, el Sol, la Luna y los astros y las revoluciones celestes implican un ordenador universal) y *Epinomis* 986c5-d5. También en el joven ARISTÓTELES, *De Philosophia (ap.* CICERÓN, *Nat. Deo.* II 95): «De haber unos hombres que hubiesen vivido siempre bajo tierra... si en cierto momento... pudieran escapar de aquellos ocultos lugares... al ver de pronto la tierra, el mar y el cielo, al conocer la magnitud de las nubes y el poder de los vientos, al mirar el Sol y conocer su magnitud y belleza... y percibir el cielo entero sembrado y adornado de estrellas, y la variedad y luces de la Luna... y el orto y ocaso de los astros y sus trayectorias reiteradas e inmutables por toda la eternidad... entonces, cuando viesen estas cosas, ¿acaso no pensarían en el acto que hay dioses y que estas cosas maravillosas son obra de los dioses?» (RACKHAM, pág. 214). El mismo CICERÓN *(Nat. Deo.* II 98) hace una prolija demostración de la existencia de Dios por las maravillas del cosmos: la belleza y el orden presente en la diversidad y la íntima coherencia y armonía entre todas las partes del universo. Por otro lado, la demostración completa de este tratado (§§ 3-11) tiene un parecido más que notable con los himnos que, en los *Papiros mágicos,* ensalzan las cualidades del Dios cósmico *(PGM* IV 1115-1164, XIII 62-71 y, sobre todo, XII 238-269).

[81] Se trata de una experiencia mística, como la de *CH* XI 19-20 y XIII 11. JÁMBLICO lo explica en *Sobre los mist.* (III 5): las experiencias de los poseídos o inspirados por Dios son múltiples, entre ellas, «el cuerpo se ve levantado o distendido o transportado por el aire como

Ésta es, hijo, la más maravillosa visión: poder contemplar todas las cosas, cómo lo inmóvil es puesto en movimiento y lo invisible se manifiesta en lo creado.

Tal es la ordenación del cosmos y tal es el cosmos del orden.

sobre alas». En los *Papiros mágicos*, menos espirituales, se puede conseguir mediante las pócimas adecuadas, como en la *Receta de inmortalidad (PGM* IV 538 ss.): «Te verás a ti mismo aligerado y que te elevas a la altura, de manera que te parecerá estar en medio del aire. No oirás a nadie..., no verás a ninguno de los mortales..., pero verás todo lo inmortal» (Calvo, pág. 328). En otros lugares de los *Hermetica*, se trata de una experiencia intelectual: la capacidad de acceder, mediante el pensamiento, a los misterios celestes; p. ej., *CH* X 25: «el hombre puede subir hasta el cielo y tomar sus dimensiones... y comprender todas las demás cosas con exactitud. Y lo que es más admirable, no necesita abandonar la tierra para acceder a lo alto, tal es el alcance de su poder». Que es el mismo sentido que propone Filón *(De Spec. Leg.* II 3, 44-45): los hombres conocen los secretos de la tierra, el mar, el aire y el cielo, así como sus leyes; «con su pensamiento acompañan las órbitas de la Luna, el Sol y el coro de los demás planetas y estrellas fijas; atados aquí abajo, al suelo, pero dando alas a sus almas, de modo que caminando sobre el éter, contemplan las potencias que hay allí» (Festugière, *Rév.*, I, pág. 316). La imagen aparece ya en Platón, *Fedón* 110c: «Pues si alguien llegara a su cumbre, o saliéndole alas remontara el vuelo, y divisara las cosas de allá..., en el supuesto de que su naturaleza fuera capaz de asistir a esa contemplación, reconocería que aquello es el verdadero cielo, la verdadera luz y la verdadera tierra» (Gil.). Y en *De Mundo* 391a8 ss.: «Ya que al cuerpo no le era posible alcanzar las regiones celestes... el alma, al menos, cuando tomó por guía el nous, atravesó la inmensidad y acabó su viaje, pues descubrió un camino sin fatiga; aquello de lo que la separaba la mayor distancia, lo aproximó por la reflexión... por su mirada interior que es divina aprehendió las cosas divinas» (Festugière, *Rév.*, II, pág. 461).

Dios visible en el hombre

Si quieres contemplar a Dios en los 6
seres mortales, en los que viven sobre la tierra o en el fondo del mar, considera el proceso de la gestación del hombre en el seno materno. Reflexiona detenidamente sobre el arte de esta producción y averigua quién es el artesano de esta hermosa y divina imagen del hombre.

¿Quién pudo diseñar el contorno de esos ojos?, ¿quién perforó la nariz y los oídos?, ¿quién agujereó la boca?, ¿quién extendió y reunió en haces los músculos?, ¿quién derivó los conductos de las venas?, ¿quién fortaleció los huesos?, ¿quién recubrió la carne con la piel?, ¿quién separó los dedos?, ¿quién extendió las plantas de los pies?, ¿quién perforó los poros?, ¿quién esparció el bazo?, ¿quién ha diseñado el corazón en forma piramidal?, ¿quién ha ensamblado los nervios?, ¿quién ha ensanchado el hígado?, ¿quién ha excavado los pulmones?, ¿quién ha diseñado el espacioso vientre?, ¿quién, en fin, modeló hermosamente las partes visibles y escondió las desagradables[82]?

Mira cuántas obras de arte salidas de una misma mate- 7
ria, cuántas realizaciones en un mismo contorno, todas her-

[82] Comp. Jenofonte, *Recuerdos*, I 4, 5 ss.: el cuerpo humano exige un artesano, [6] «y para más muestras de lo mismo, ¿no te parece también que tiene traza de una obra de premeditación esto de que, una vez ya que la vista es cosa delicada, se la haya cerrado bajo los párpados... y el oído... y los dientes... y la boca... Tales cosas, tan previsoramente preparadas, ¿dudas aún si serán obras del azar o de un designio? [7] —No, a fe mía, que, a mirarlo de ese modo, desde luego talmente se asemeja todo eso a fábrica de no sé qué sabio artesano y aficionado de la vida» (García Calvo, págs. 38-39). El tema aparece también en Platón, *Timeo* 69a-70d: explicación teleológica del cuerpo humano. Cicerón llega a Dios por el mismo camino *(Nat. Deo.* II 133-152): la maravilla del cuerpo humano y la exigencia de un artesano (nutrición y respiración, estructura del cuerpo, huesos y músculos, órganos de los sentidos y la inteligencia).

mosísimas, todas perfectamente calculadas y todas diferentes.

¿Quién hizo todas estas cosas?, ¿qué padre o qué madre sino el Dios invisible que creó todas las cosas por su propia voluntad?

8 Si a nadie se le ocurre afirmar que tras una estatua o una pintura no haya siempre un pintor o un escultor, ¿cómo pretender que esta creación haya llegado a ser sin un creador? ¡Qué profunda ceguera!, ¡qué absoluta impiedad!, ¡qué ignorancia sin límites! Nunca, Tat hijo mío, despojes a las cosas creadas de su creador...

Pero [esta denominación de creador atribuida a Dios] es absolutamente superior a la aplicada a aquellos (los padres): tan grande es el padre de todo que sólo él es realmente padre, ese es un quehacer privativo suyo.

9 Es más, si me fuerzas a ir más lejos, te diré que esa es su esencia propia, dar a luz y crear todas las cosas. Porque si es imposible que algo llegue a ser separadamente del creador, del mismo modo éste no es eternamente sino eternamente creando todas las cosas, en el cielo, en el aire, en la tierra, en el fondo del mar, en cualquier parte del cosmos, en cualquier parte del todo, tanto en lo que es como en lo que no es. Nada hay en el cosmos que no sea él mismo. Él es todo lo que es y todo lo que no es, pues hizo aparecer las cosas que son y tiene en sí las que no son.

10 Por eso Dios está más allá de cualquier denominación, por eso es el invisible a la vez que el más evidente. Aquél que es contemplado por el pensamiento pero que también es visible a los ojos. El que siendo incorpóreo es también pluricorpóreo, o mejor, omnicorpóreo, pues nada existe que no sea él mismo y todas las cosas que son, son en él. Posee así todos los nombres

3 *Otras determinaciones contradictorias de Dios*

pues todos proceden de un mismo padre, a la vez que no tiene nombre porque es el padre de todos los nombres[83].

[83] Dios anónimo y 'pantónimo'; Dios, por un lado, es indecible, inefable o innombrable: su nombre es secreto o misterioso, impronunciable por labios humanos, una realidad que está más allá de las palabras, ante la que sólo cabe el silencio (cf. *CH* I 31; *SH* VI 19, XXIII 55; *NH* VI 6, 61; *FH* 3A, 3B y 11-12). Pero, al mismo tiempo, cabe atribuirle todos los nombres *(Asc.* 20): «Dios, siendo a la vez uno y todo, o no tiene nombre o los tiene todos». La idea del Dios inefable procede de PLATÓN, *Parménides* 141e7: lo Uno «no posee pues ningún nombre, ni hay de él razón, ciencia o sensación... no habrá por tanto quien lo nombre, lo exprese, lo conjeture o lo conozca» (MIGUEZ). Y la volvemos a encontrar en el medioplatonismo: cf., p. ej., APULEYO, *De Deo Soc.* 124, y ALBINO, *Didask.* 10, 3: Dios es inefable, sólo inteligible al nous, pues no es «ni género, ni especie, ni diferencia..., ni algo bueno... ni malo... ni indiferente... ni algo dotado de cualidad... ni algo privado de cualidad» (FESTUGIÈRE, *Rév.*, IV, pág. 98). Por su parte, los *Papiros mágicos* se ocupan de la vertiente utilitaria del nombre secreto de Dios: su conocimiento, o pronunciación, nos permite el control de las fuerzas mágicas: p. ej., *PGM* XIII 764: «El nombre oculto e inefable (no puede ser proferido por boca de hombre) ante cuyo poder se estremecen incluso los demonios»; 870: «Invoco tu nombre, si lo pronuncio completo la tierra temblará, el Sol se detendrá y el Cosmos entero se verá confundido»; 622: «Te invoco, yo que conozco tu nombre verdadero, tu auténtico nombre (sigue la serie de vocales y denominaciones varias)» (CALVO, págs. 299 ss.). Por otro lado, la teología egipcia, para describir a los dioses, también suele utilizar combinaciones binarias de carácter contradictorio; en concreto, 'de múltiples nombres' - 'sin nombre' referido a Amón: es el dios único que se ha convertido en millones, el de numerosos nombres cuyo número no puede conocerse porque miles de millones es su ser (BARUCQ, *Hymnes,* págs. 313, 277, 199); pero, al mismo tiempo, es aquél cuyo nombre está oculto como sus orígenes, cuyo nombre significa oculto, cuyo título es Amenranf ('oculto está su nombre') *(ibid.,* págs. 220, 294, 310, 327 y 344). Incluida la contradicción más radical, que Dios es aquel que es y no es (cf. MORENZ, *Rel. égyp.,* pág. 30, y BARUCQ, pág. 233); y que también aparece en este tratado (§ 11): Dios es lo que es y lo que no es, lo que ha llegado a ser y lo que no ha llegado a ser.

¿Cómo podré entonces alabarte, en tu nombre o por analogía?, ¿hacia dónde dirigiré mi mirada al darte gracias, hacia arriba, hacia abajo, a mi interior, hacia afuera? pues no hay dirección ni lugar en torno a ti, ni ningún otro ser: todo es en ti, todo procede de ti. Todo lo das y nada recibes, pues todo posees y nada no tienes.

11 ¿Cuándo cantaré tus alabanzas si no es posible concebir época del año ni tiempo alguno que te concierna?

4 *La identificación mística*

¿En nombre de qué te alabaré?, ¿por las cosas que has creado o por lo que no has creado?, ¿por las cosas que has hecho visibles o por las que ocultaste? ¿Por qué medio cantaré tu gloria?, ¿como si me perteneciera, como si fuera algo propio o como algo extraño?

Porque tú eres lo que yo soy, tú eres lo que yo hago, tú eres lo que yo digo[84]. Tú eres todas las cosas y nada existe distinto de ti, tú eres lo que no es, tú eres lo que ha llegado a ser y lo que no ha llegado a ser. Tú eres Pensamiento que se piensa, padre que crea, Dios que es en acto, bueno en tanto que sumo hacedor de todas las cosas.

[Pues de la materia lo más sutil es el aire, del aire el alma, del alma el pensamiento y del pensamiento Dios].

[84] Para conocer a Dios es necesario identificarse con él, pues sólo lo semejante conoce a lo semejante *(CH* XI 20). Una identificación posible en el éxtasis místico (cf. *CH* XIII 2 y 19; *NH* VI 6, 58-59). Pero que también encontramos en las fórmulas de los *Papiros mágicos,* donde el teúrgo es poseído por el dios y se apropia de su potencia: p. ej., *PGM* VIII 37: «Tú eres yo y yo soy tú, tu nombre es mi nombre y el mío el tuyo»; *ibid.,* XIII 793, V 145 y XII 227.

TRATADO VI[85]

QUE EL BIEN SÓLO ES EN DIOS Y EN NINGÚN OTRO

SINOPSIS

1. Sobre el bien (1-4). (Tesis: sólo Dios es el bien, todo el mal está en el cosmos).

(Demostración:)

1.1. Sólo Dios es el bien (1-2).

1.1.1. Autosuficiente e inmutable.

1.1.2. El bien es la actividad creadora, privativa de Dios.

1.2. La bondad y la maldad en el cosmos (2): malo en tanto que pasible y móvil, bueno, en tanto que creador segundo.

1.3. La maldad del hombre (3).

[85] Es uno de los tratados más pesimistas del Corpus, pero aun en éste, el cosmos sigue siendo 'bueno'. Puede compararse con *SH* IIA, donde se hace un tratamiento más aséptico de esta contraposición entre lo real (verdadero, inmutable, incorruptible, es decir, el bien) y lo aparente e ilusorio (corruptible, pasible, móvil, disoluble, mutable, es decir, el mal). Allí se precisa, más acorde con el hermetismo (y con Platón), que lo falso es sólo lo sublunar.

2. Sobre lo bello y bueno (4-6).

2.1. La belleza material es simulacro y apariencia.

2.2. Sólo Dios es la belleza en sí. El conocimiento es la piedad; y la impiedad, ignorancia: atribuir al cosmos la belleza que sólo existe en Dios.

1 El bien, Asclepio, no existe en nadie sino en Dios sólo, o mejor, el bien es eternamente el mismo Dios. Y si es así, el bien ha de ser la substancia de todo movimiento y generación —algo de lo que nada carece— y que posee en su entorno una energía en equilibrio, sin defecto ni exceso, perfectamente llena, que provee de lo necesario, en el origen de todas las cosas. Y cuando califico de buena a esta suministradora de todo me refiero a que lo es de forma absoluta y perenne.

1 Sobre el bien. Sólo Dios es el bien

Pero esta capacidad no es propia de nadie sino sólo de Dios. Sólo él no carece de nada, de modo que ningún deseo de posesión pueda tornarlo malvado: sólo él no posee nada entre los seres que pueda perder y cuya pérdida pudiera afligirle —pues la aflicción es parte del mal—. Nadie hay tampoco más poderoso que él que le pudiera considerar su rival —pues el agravio no puede afectarle—. Ni, en fin, ⟨nadie más hermoso⟩ de quien pudiera enamorarse, ni nadie que le desobedezca y con el cual irritarse, ni nadie más sabio que provocara sus celos.

2 Si tal sustancia no sufre ninguna de esta afecciones, ¿qué le puede quedar sino el bien? Ninguna afección se da en tal sustancia ni en ninguna afección es posible encontrar el bien.

Bondad y maldad en el cosmos

Las afecciones, por contra, ocurren en todas las cosas, en las pequeñas tanto como en las grandes, en cada uno de los seres tanto como en el mismo ser vivo más grande y poderoso que todos los demás. Pues las pasiones se dan en lo engendrado, expuesto a la afección de la generación misma. En fin, ni tiene cabida el bien allí donde hay pasión, ni hay lugar para la pasión allí donde el bien se da, ambos se excluyen mutuamente como el día y la noche. El bien, por tanto, no puede ocurrir entre lo engendrado sino sólo en lo inengendrado.

Sin embargo, la materia, en la medida en que ha recibido participación de todo, accede también de algún modo al bien: el cosmos es bueno en calidad de creador, pues crea todas las cosas y, en este limitado sentido, participa del bien; pero no así en todo lo demás, pues es un ser pasible, móvil y creador de seres pasibles.

3 En el hombre, el bien se constituye en parangón con el mal: lo que no es malo en exceso aparece en este mundo como bueno, es decir, el bien de aquí abajo no es sino la parte más insignificante del mal. Pues es imposible que el bien de este mundo esté limpio de maldad: se encuentra aquí abajo en tan penosa situación, es de tal modo maltratado, que no permanece y se transforma en mal.

La maldad en el hombre

Por eso sólo en Dios puede existir el bien, o mejor, el bien es Dios mismo, mientras que entre los hombres de 'bien', Asclepio, sólo existe el nombre pero de ningún modo su acción. Pues es imposible que un cuerpo material lo contenga, estrechamente cercado como está por la maldad, las angustias y los sufrimientos, los apetitos y las cóleras, las mentiras y las opiniones insensatas[86]. Y lo peor de todo, Asclepio, es que en este

[86] Sobre el cuerpo como obstáculo para una vida virtuosa, cf. *CH* VII 2-3 y nota *ad loc.* Para el hermetismo, la vida sometida a las exigencias del

mundo se sigue creyendo que cada una de las cosas antedichas son el bien supremo, cuando no constituyen sino el inmensurable mal. La glotonería es la causante de todos los vicios... el error es la ausencia de bien en este mundo.

4 **2** *Sobre lo bello y bueno*

Y doy gracias a Dios porque me dió a conocer la imposibilidad de que el bien exista en el cosmos. Pues el mundo es la totalidad del mal[87] y Dios la del bien o el bien la de Dios...

cuerpo (y de este modo al destino) es la vía del mal: es la vida de un hombre que ama el cuerpo, lo falso, que olvida su origen, que se ignora a sí mismo despreciando el elemento divino de su naturaleza y que, por tanto, ignora a Dios, el hombre impío, un modelo de maldad (cf. *CH* I 19-20, IV 6-9, VI 6, VII 1-3, IX 3, X 8-9, 15, 21, XII 4, XIII 5, XVI 11; *SH* IIA 1, 16; IIB 3; y *Asc.* 11, 12, 16, 22). El *Asclepio* lo sintetiza en pocas palabtras: «la medida del hombre, ese ser doble, se cifra en la piedad... el hombre sólo puede ser tal en la medida en que, por la contemplación de la divinidad, desprecie y desdeñe su parte mortal, que le ha sido incorporada a causa de su función de cuidarse del mundo inferior» *(Asc.* 11).

[87] *Plḗrōma* del mal. Esta frase, «el cosmos es la totalidad del mal», aislada de su contexto, es la clave de la interpretación gnosticista de los *Hermetica* (cf. JONAS, *Rel. gnost.*, pág. 84 y PUECH, *Gnosis*, I, pág. 253). Sin embargo, en su contexto, «*plḗrōma* del mal» no parece querer decir otra cosa que lo evidente: todo el mal (el cambio y lo pasible) se da en el cosmos, pero no todo en el cosmos es mal y el bien en sí sólo existe en Dios o es el mismo Dios (como explica perfectamente el § 2, que puede compararse con *CH* XII 15: el cosmos es, también, y a la vez, *plḗrōma* de vida). Es más, la afirmación de que el cosmos es malo por naturaleza desataría la justa ira de cualquier hermético, porque la morada del mal es la tierra «y no el cosmos, como pretenden algunos blasfemos» *(CH* IX 4). En definitiva, y dejando aparte el mal moral, consecuencia de la libertad humana, el hermetismo no atribuye otro mal al cosmos que el ser la sede del cambio y la multiplicidad, particularmente el cosmos sublunar; pues el cosmos celeste es la sede del orden y de la regularidad, aunque «también», la de las influencias astrales, que pueden ser maléficas y de las que aspiran a liberarse (cf. *CH* IX 5, X 2, 10, 12 y XIV 7).

Las excelencias de las cosas bellas están cercanas a la esencia divina pero sólo las connaturales a él parecen ser de algún modo las más puras e incontaminadas. Y se debe tener la audacia de afirmar, Asclepio, que la esencia de Dios, si Dios la tiene, es la belleza; y que es imposible que lo bello y bueno se dé en ninguno de los seres del cosmos, pues todas las cosas que nuestra mirada abarca son meros simulacros y apariencias engañosas. En cuanto a lo que no vemos, ante todo la esencia de la belleza y el bien... así como nuestros ojos no pueden ver a Dios, tampoco a la belleza y al bien que no son sino partes inseparables de él, privativas suyas, las más perfectas y dignas de ser amadas, pues el mismo Dios está enamorado de ellas o bien ellas de Dios.

Si puedes conocer a Dios, conocerás lo bello y bueno, lo 5
hiperresplandeciente que Dios hace brillar más allá de toda medida, una belleza incomparable y un bien inimitable, tal como Dios mismo. Como conoces a Dios, del mismo modo debes conocer lo bello y bueno, pues son inseparables de él e incomunicables [al resto] de los seres vivos. Si buscas a Dios, en fin, pretendes también la belleza, pues uno sólo es el camino que a él conduce: la piedad por medio del conocimiento[88].

[88] La piedad por medio del conocimiento. Una alianza de sabiduría y piedad típica del hermetismo, que se autodenomina *religio mentis (Asc.* 25). Para ser virtuoso hay que ser piadoso, para ser piadoso cultivar la filosofía, es decir, conocer cuántas cosas hay y cómo han sido ordenadas y por quién y, para todo ello, vencer en la 'lucha de la piedad', en la que el *noûs* ha de dominar lo irracional del alma (cf. *CH* IX 4, X 9; *SH* IIB; *Asc.* 12-13 y 22-24). La idea general procede de ARISTÓTELES *(Nicom.* X 7, 1177b30): «Si, pues, en cuanto al hombre, lo divino es el *noûs*, en cuanto a la vida, lo divino es la vida según el *noûs*. Por tanto, no hemos de pensar según lo humano, como pretenden algunos, pues somos hombres, ni según lo mortal, pues somos mortales, sino que, por el contrario, hemos de devenir inmortales, en la medida de lo posible, y hacer todo lo

6 Sólo los ignorantes y los que deambulan por la senda de la impiedad osan atribuir al hombre lo bello y bueno, a un hombre que ni en sueños es capaz de discriminar lo bueno, que confunde el mal con el bien y es así sorprendido en todo tipo de maldad. Un hombre que se abandona insaciable a todo lo malo por temor a perderlo y lucha con todas sus fuerzas no sólo para conseguirlo sino para acrecentarlo. De tal ralea es, Asclepio, lo bello y bueno entre los hombres. Sin embargo estamos incapacitados para rehuirlo u odiarlo y lo más insoportable de todo es que nos es necesario y no podemos vivir privados de ello.

que esté a nuestro alcance por vivir según lo más excelente que hay en nosotros... la vida conforme al *noûs*» (MARÍAS). La alianza sabiduría-piedad también aparece en la *Epinomis* (989b1, 992b-c), donde la sabiduría es el camino de salvación. Y en JÁMBLICO, *Sobre los mist.* X 5: para la divinización del alma, «no existe otro medio que el conocimiento de los dioses: la esencia de la felicidad consiste en poseer la ciencia del bien... el conocimiento del Padre... etc.» (DES PLACES, pág. 213). Algo semejante a lo que dice CICERÓN *(Nat. Deo.* II 153): «por la contemplación de los cuerpos celestes la mente alcanza el conocimiento de los dioses, del cual amanece la piedad, y conexa a ella, la justicia y el resto de las virtudes, las fuentes de una vida feliz pareja y semejante a la de los dioses» (RACKHMAN).

TRATADO VII

QUE LA IGNORANCIA DE DIOS ES EL MAYOR MAL ENTRE LOS HOMBRES

¿Hacia dónde vagáis, hombres, borrachos como estáis, 1
tras haber apurado el poderoso licor del discurso de la ignorancia? ¿Hacia dónde, tan ebrios que ya no lo podéis soportar y estáis a punto de vomitar?

¡Incorporaos de una vez y permaneced sobrios! ¡Levantad los ojos del corazón! Si no todos podéis, al menos aquellos que todavía seáis capaces. Porque el vicio de la ignorancia anega toda la tierra y degrada vuestra alma, que aprisionada en el cuerpo, no puede ya arribar a los puertos de la salvación para fondear en ellos.

No dejéis que la poderosa corriente os derive, sino que, 2
aprovechando el reflujo, los que podáis arribar, fondead en el puerto de la salvación[89]. Y, una vez allí, buscad un guía que os

[89] Para SCOTT (II, pág. 184), la alegoría no se refiere a un viaje por mar sino a una navegación por el Nilo y arribada a las puertas del templo. No parece inverosímil que un egipcio utilice la imagen del río, la vía más segura y fácil, para simbolizar la vía de la vida; para *Petosiris,* p. ej., «caminar por la vía de Tot» es sinónimo de navegar: «Navegaréis con viento

muestre el camino hacia las puertas del conocimiento, allí donde resplandece la radiante luz inmaculada de tiniebla, allí donde no existe la embriaguez y todos permanecen sobrios mirando con el corazón a Aquel que quiere ser visto. Aquel que no es audible, ni decible, ni visible para los ojos sensibles sino sólo para el pensamiento y el corazón. Pero para ello es preciso primero que hayas desgarrado la túnica que te reviste: ese tejido de la ignorancia, ese sostén de la maldad, esos hilos de la perdición, esa tenebrosa prisión, la muerte viviente, el cadáver sensible, el sepulcro que te circunda, el ladrón que habita en ti, el que odia por lo que ama y que envidia por lo que odia.

3 Porque esa es la aborrecible túnica con que te has vestido. Esa túnica que te ahoga abajo, hacia ella, para que no puedas dirigir tu mirada y reconocer la belleza de la verdad y el bien que en ella reside. Para que de este modo te sea imposible odiar la maldad de ese ladrón ni puedas adivinar la maquinación que ha tramado contra ti, la insidia de haberte hecho insensibles los órganos de los sentidos, tanto los manifiestos como los no reconocidos, obstruyéndolos con la masa de la materia y llenándolos de repugnante deseo de modo que no puedas oir lo que es preciso escuchar ni ver lo que es necesario mirar[90].

favorable, sin accidentes y abordaréis el puerto de la ciudad de las generaciones» *(Petosiris,* inscrip.116, Mahé, II, pág. 299).

[90] El tema del cuerpo como sepulcro o cárcel del alma procede de Platón *(Crátilo* 400b-c, *Gorgias* 493b y *Fedón* 61e). Pero los insultos contra él son propios de la helenística: «Paganos y cristianos compiten en una carrera de insultos al cuerpo, éste era 'barro y viscosidades', un 'sucio costal de excrementos y orina', el hombre se halla inmerso en el cuerpo como en un baño de agua cenagosa. Plotino se avergonzaba del mismo hecho de tener cuerpo» (Dodds, *Paganos,* pág. 52). En los *Oráculos caldeos,* p. ej.: «No hay que apresurarse hacia el mundo hostil a la luz, este torrente de materia, el lugar de la muerte, de temblores y emanaciones infectas, el lugar de las enfermedades miserables, putrefacciones y hemorragias: esto es lo que debe rehuir quien quiera amar al Padre» (fr. 134. Des Places, pág. 99). Cf. *CH* I 19 y nota *ad loc.*

TRATADO VIII

QUE NINGÚN SER PERECE, SINO QUE EQUÍVOCAMENTE SE DENOMINA DESTRUCCIÓN Y MUERTE A LO QUE NO ES SINO CAMBIO[91]

Acerca del tema del cuerpo y del alma es preciso explicar 1
ahora en qué forma el alma es inmortal y cuál es la energía que produce la constitución y la disolución del cuerpo. De hecho, la la muerte no puede referirse a ninguno de ambos, porque no es más que el resultado de cavilaciones en torno al término 'inmortal': o la muerte no es más que una ficción o no se trata sino del resultado de eliminar la primera sílaba de la palabra, esto es, decir «mortal» por «in-mortal». Porque 'muerte' es 'aniquilación' pero nada hay en el cosmos que sea aniquilado. En efecto, el cosmos es un segundo dios y un ser vivo inmortal y es por tanto imposible que muera parte alguna de este viviente inmortal, pues todo lo que existe es parte del cosmos y privilegiadamente el hombre, el ser vivo racional.

[91] Tema clásico en el hermetismo. La muerte es una ficción porque no es sino disolución de la unión, de modo que los seres que se disuelven, en realidad se transforman *(CH* VIII 1, 4, XI 14 y *Asc.* 29-30) y lo que confunde a los hombres es una mera cuestión de términos *(CH* VIII 1, XII 15-18). Sobre el modo de la disolución, cf. *CH* I 24 y notas *ad loc.*

2 El primero y principal de todos los seres es Dios, eterno, inengendrado y creador del universo. El segundo, creado por Dios a su imagen y salvaguardado y alimentado por él, es inmortal en tanto que obra del padre eterno y siempre-vivo en tanto que inmortal.

Lo siempre-vivo difiere, sin embargo, de lo eterno[92]: lo eterno no ha llegado a ser por causa de otro sino por sí mismo y, en todo caso, no ha nacido en un momento dado sino que es eternamente. [...] El padre, nacido de sí mismo, es eterno, mientras que el cosmos, que ha llegado a ser por causa del padre, es [...] e inmortal.

En el principio, el padre tomó cuanta materia había re- 3
servada por su ⟨voluntad⟩[93], e hinchándola, le confirió forma esférica; otorgándole tal cualidad[94] a una materia que es inmortal y tiene una eterna materialidad. A continuación, tras haberlas diseminado por la esfera, encerró, como en una caverna, las distintas clases de formas, ornando así su propia obra con todas las cualidades. Envolvió entonces al cuerpo entero con la inmortalidad[95] a fin de que la materia no se

[92] 'Siempre-vivo' traduce *aeízōon*. La distinción entre «inmortal-siemprevivo» y «eterno» no es ociosa, porque los mismos *Hermetica* son contradictorios al respecto: por una parte, el cosmos es eterno (en *CH* IV 2, VIII 3, XI 3, XII 15 y *Asc.* 29); pero, por otra, ha tenido comienzo, ha sido engendrado (en *CH* VIII 2, IX 8, X 10 y XIV 5-6). La cuestión está pendiente desde PLATÓN, *Timeo* 28b-c: «¿Ha existido siempre?, ¿no ha tenido comienzo?, ¿o bien, ha nacido, ha comenzado a existir a partir de un cierto momento inicial? Ha nacido *(gégonen)*, pues es visible y tangible y tiene un cuerpo» (RIVAUD). ARISTÓTELES *(Acerca del cielo* I 9, 279b17), lo interpreta literalmente para criticarlo: «Afirmar que ha nacido y que es por tanto eterno, es afirmar algo imposible... etc.» (MORAUX). La cuestión ya se planteaba en la antigua Academia, JENÓCRATES *(ap.* ARIS., *Acerca del cielo* I 9, 279b33), afirma la eternidad e interpreta alegóricamente la afirmación «ha nacido», que «habría obedecido a consideraciones didácticas» (MORAUX, pág. 40 y nota *ad loc.)*. Y continúa hasta el medioplatonismo: APULEYO *(De Platone* 198): «De este mundo, Platón, tanto dice que no tuvo comienzo como que tiene un origen, un nacimiento: si no tuvo principio ni comienzo es, según él, porque ha existido siempre; pero, por otra parte, aparece como habiendo nacido, porque las cosas que constituyen su sustancia y su naturaleza han nacido de él. De ahí viene que sea tangible, visible y accesible a los sentidos corporales; pero como es a Dios a quien debe el principio de su nacimiento, disfrutará siempre de una permanencia eterna» (BEAUJEU, pág. 68). La solución está en el *Asclepio* (§ 29): «El Cosmos es el receptáculo del tiempo» (= *Timeo* 37c-38c), es decir, que el tiempo fue creado con el Cosmos y que carece de sentido preguntarse si el Cosmos ha nacido en el tiempo: no pudo haber tiempo en el que el Cosmos no existiera. Ésta es también la interpretación de ALBINO, *Didask.* 14 (cf. DILLON, pág. 286) y FILÓN, *Opif.* 26. Que el problema fue asunto de escuela en el medioplatonismo lo atestigua la sutil distinción de cuatro sentidos del *gégonen* de *Timeo* 28b que hace CALVENUS TAURUS (= DILLON, págs. 242 ss.): el cuarto sentido de «haber nacido» se refiere «al hecho de ser dependiente de una fuente exterior», es decir de Dios, y esto es compatible con el carácter eterno del Cosmos. PLUTARCO, por contra, busca una solución más cercana al pensamiento egipcio, el eterno retorno: «El Cosmos... ni es eterno, ni impasible, ni incorruptible, sino que al estar siempre renaciendo, procura permanecer siempre joven y no ser destruido jamás en los cambios y ciclos de sus afecciones» *(Isis* 57, 374d-e).

[93] *Thelémati;* conjetura de SCOTT.

[94] Comp. PLATÓN, *Timeo* 33b: «En cuanto a su figura, le confirió la que le conviene mejor y tiene afinidad con él. Pues al viviente que debe envolver en sí mismo a todos los vivientes, la figura que le conviene es la que comprende en sí misma todas las figuras posibles... pues la esfera es la más perfecta de todas las figuras y la más completamente semejante a sí misma» (RIVAUD). Cf. también *Asc.* 17 (la esfera cósmica y las formas esculpidas en ella).

[95] Comp. PLATÓN, *Timeo* 36e: «Así el Alma, extendida en todas las direcciones, desde el centro hasta los extremos del cielo, envolviendo el círculo exteriormente y girando en círculo sobre sí misma, en sí misma, empezó, por un principio divino, su vida inextinguible y racional, por toda la duración del tiempo» (RIVAUD). Cf. también nota a *CH* II 3 (el *noûs* como lugar del Universo).

dispersara en su desorden propio[96] al querer dislocar su constitución; pues cuando no tenía cuerpo, hijo, la materia estaba desordenada, desorden que continúa teniendo en este mundo [en el ir y venir de los diferentes cuerpos pequeños] entre el incremento y la disminución a la que los hombres llaman muerte.

4 Este desorden sólo se da entre los seres vivos terrestres, puesto que los cuerpos celestes mantienen un único orden establecido desde el principio por el padre, orden que permanece inalterable por mor de la restitución de cada uno a su posición inicial. En cuanto al restablecimiento de la constitución de los cuerpos terrestres..., cuando se disuelven retornan a los cuerpos indisolubles, esto es, a los inmortales; se produce entonces una pérdida de sensibilidad, pero sin que ello suponga, en modo alguno, su destrucción.

5 Respecto al tercer viviente, el hombre, que nació a imagen del cosmos, tiene, por voluntad del padre, pensamiento a diferencia de los demás seres vivos terrestres. Y no sólo está en consonancia con el segundo dios sino que accede también a la inteligencia del primero. A aquél lo percibe con los sentidos, como cuerpo, y a éste, el bien, lo aprehende con la inteligencia en tanto que incorpóreo y pensamiento.

—Entonces este viviente no muere.

—No te precipites, hijo mío, reflexiona sobre qué es Dios, qué es el cosmos, qué es un viviente inmortal, qué es un ser vivo disoluble y piensa que el cosmos es por Dios y en

[96] Comp. PLATÓN, *Timeo* 53b: «Ciertamente, antes de la formación del Cosmos, todos estos elementos se comportaban sin razón ni mesura. E incluso cuando fue comenzada la ordenación del Todo, al principio, el fuego, el agua, la tierra y el aire, aunque ya tenían alguna traza de su forma propia, con relación al conjunto permanecían en el estado en el que es natural que esté toda cosa en la que Dios está ausente» (RIVAUD). Sobre el desorden inherente a la materia, cf. *Político* 273b.

Dios, el hombre por el cosmos y en el cosmos y que Dios es, en fin, principio, envoltura y constitución de todas las cosas[97].

[97] Dios, cosmos y hombre. La tríada hermética: los tres seres en que se estructura la realidad. Dios es el Padre, el cosmos su hijo y el hombre su nieto; el hombre está en el seno del cosmos, el cosmos en el de Dios y Dios en sí mismo (cf. *CH* IX, X; *SH* XI 2, 6 y *Asc.* 10). Dios es el cosmos inteligible, el cosmos es el dios sensible y el hombre el cosmos corruptible; Dios es el cosmos inmóvil, el cielo es el cosmos móvil y el hombre el cosmos racional (cf. *DH* I 1 y VII 5). El tema del hombre como cosmos del cosmos nos remite a la astrología hermética (cf. también *CH* IV 2 y la nota *ad loc.*): «Los herméticos hacen del hombre imagen del Cosmos *(tò kosmikòn mímēma)*, al representárselo como un microcosmos y hacer corresponder, parte por parte, cada elemento del Cosmos con cada elemento del cuerpo humano: sol y luna con los ojos, cielo con cabeza, vientos con ventosidades, ríos y fuentes con venas y arterias, animales terrestres y acuáticos con pulgas, piojos y gusanos intestinales... y, en fin, el macrocosmos tiene los doce signos del cielo: el hombre los contiene del mismo modo, desde la cabeza, es decir, partiendo de Aries, hasta los pies, que se asimila a Piscis» (OLIMPIODORO en BERTHELOT-RUELLE, *Alch. Gr.* 100, 18 - 101, 10). FÍRMICO, por su parte, afirma que Asclepio aprendió del «poderosísimo Mercurio» que el hombre está compuesto de los mismos cuatro elementos del Cosmos constituyendo un «pequeño mundo» regido por las mismas fuerzas que dirigen y mantienen el Cosmos celeste, gobernado, pues, por «la misma sustancia de la divinidad». Y que Mercurio instruyó a Asclepio sobre el tema de la «Genitura Mundi» (Posición de los planetas en el Zodiaco al inicio del Cosmos) «para demostrar que este hombre que ha sido modelado según la naturaleza y a imagen del mundo es sostenido continuamente por los mismos principios que dirigen y mantienen el Mundo» *(Mathesis* III, *Praef.* [KROLL-SKUTSCH, I, págs. 90-91]).

TRATADO IX

EN TORNO AL PENSAR Y AL SENTIR [QUE SÓLO EN DIOS Y EN NINGÚN OTRO EXISTE LO BELLO Y LO BUENO]

SINOPSIS

1. *Nóēsis* y *aísthēsis* en el hombre (1-5).
   1.1. Gnoseología (1-2): interdependencia de sensación y conocimiento.
   1.2. Moral (3-5). La sensación se refiere al hombre 'material' (lo corpóreo - semillas demoníacas), el conocimiento al hombre 'esencial' (el *noûs*-semillas divinas).
2. *Nóēsis* y *aísthēsis* en el cosmos (5-8). Instrumento racional y consciente de la actividad creadora de Dios.
3. *Nóēsis* y *aísthēsis* en Dios (9): su actividad creadora.
4. Saber y creer (10).

1

1
Sentir y pensar en el hombre

—Ayer, Asclepio, te di a conocer el *Discurso Perfecto*[98], debemos proseguir ahora con la doctrina sobre la sensación.

Se supone generalmente que intelección y sensación se diferencian en que la primera es de carácter esencial y la segunda material, y, sin embargo, en lo que respecta al hombre, opino que ambas están íntimamente unidas sin posible distinción. Pues si en los otros seres vivos la sensación está unida al instinto, en el hombre, sentir y pensar se dan al unísono[99].

[98] *Lógos téleios*. Es el título griego del *Asclepio* (cf. SCOTT, III, pág. 1, nota 3).

[99] Comp. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* III 8, 432a7: «Ésta es la razón de que si no hubiera ninguna sensación nada podríamos aprender ni conocer. Por otra parte, cuando pensamos, una imagen acompaña necesariamente al pensamiento, pues las imágenes son en cierto sentido sensaciones, aunque desprovistas de materia» (BARBOTIN). Para SCOTT (II, pág. 206), por contra, se trata de doctrina estoica: no hay distinción entre sentir y pensar porque el concepto es tan material como la sensación; cita, entre otros textos, SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.* VII 307 (= *SVF* II 849): «Sí, dicen (los estoicos), lo mismo es la razón *(diánoia)* que el sentido; mas no bajo el mismo aspecto, sino que bajo un aspecto es razón, bajo otro sentido... la potencia del alma es pensamiento *(noûs)* bajo un aspecto y sentido bajo otro». Pero no parece que tenga razón Scott: el hermetismo sólo toma de los estoicos, y pocas veces, la terminología; en absoluto el materialismo; en *SH* XIX 5, p. ej., se habla de un pneuma sensorial (olfativo, táctil. etc.) que constituye la sensación (terminología estoica, cf. el texto de Zenón allí citado), pero en todo el resto del tratado se distingue claramente entre el alma, sustancia intelectiva y el pneuma sensorial, que pertenece al cuerpo, privado de la *nóēsis*, y que sólo proporciona *dóxa*. Sobre el tema de la sensación, cf. *SH* IV 17 ss., que se ocupa monográficamente del tema.

Por otra parte, el pensamiento difiere del pensar en el mismo sentido en que Dios difiere de la actividad divina: la actividad divina es generada por Dios, el pensamiento genera el pensar. Y éste es hermano de la palabra ya que uno es instrumento del otro: no se puede articular palabra sin pensar, ni se puede expresar el pensar sin la palabra.

Así pues, entre los hombres, pensar y sentir confluyen como enlazados uno a otro: ni es posible conocer sin la sensación ni percibir sin el pensamiento. 2

—Pero si no es posible pensar sin sentir algo, ¿cómo explicar entonces las visiones que se muestran en los sueños?

—[Pues porque me parece que ambas actividades, pensar y sentir, se hallan también presentes en la visión onírica; ambas permanecen entonces en vigilia en virtud de la sensación] que está repartida entre cuerpo y alma; sin embargo, sólo cuando las dos partes de la sensación concuerdan puede articularse verbalmente el pensar, que ha sido engendrado por el pensamiento[100].

[100] Ni siquiera cuando dormimos o soñamos dejan de ser inseparables la sensación y el pensamiento: que hay actividad mental es evidente (soñamos), pero además hay sensación, porque «la sensación está repartida entre cuerpo y alma» y (se supone que quiere decir el autor) es la sensación del alma la que ocurre cuando el cuerpo duerme. Pero la articulación del pensamiento sólo es posible en estado de vigilia («cuando las dos partes de la sensación concuerdan»). Que la sensación es común a cuerpo y alma, lo dice ARISTÓTELES, *De somno* 454a5: «Dado, además, que sentir no es privativo del alma ni del cuerpo —pues el sujeto del acto es el mismo que el de la potencia, y la llamada sensación, en tanto que acto, es un cierto movimiento del alma por mediación del cuerpo—, es evidente que no es una afección privativa del alma y que un cuerpo sin alma es incapaz de sentir» (BERNABÉ, pág. 259); *ibid.* 453b26: sueño y vigilia «son afecciones de lo mismo... Por lo tanto, si estar despiertos no consiste en otra cosa que en sentir, es evidente que la facultad por la que se siente es

3 Pues el pensamiento da a luz todo tipo de intenciones; buenas, cuando acoge las semillas divinas, las contrarias, cuando recibe las de alguno de los demonios, porque ninguna región del mundo está libre de ellos, [ninguna que no tenga un demonio instruido por Dios]. Un demonio que introduciéndose lentamente deposita la semilla de su energía propia, y, como consecuencia, el pensamiento da a luz lo sembrado en él: adulterios, homicidios, parricidios, sacrilegios, actos impíos, gente que se ahorca o se arroja por precipicios y todo tipo de acciones obra de demonios.

4 Grandes, bellas y buenas son por el contrario las semillas divinas[101], aunque parcas en número: la virtud, la templanza y la piedad. La piedad es el conocimiento de Dios, el que llega a conocerlo, henchido de todas las cosas buenas, conserva los pensamientos divinos. Que son, por tanto, distintos de los de la mayoría de los hombres y así, aquellos que han accedido al conocimiento no gozan de las simpatías de la multitud, de hecho ellos mismos la rehuyen; se les considera locos, son objeto de burlas, de odio y de desprecio y quizá llegará el día en que se les dé muerte[102]. Pero ha de

aquella por la que están despiertos los que están despiertos y dormidos los que están dormidos» (BERNABÉ, pág. 258).

[101] Semillas o sembrador son imágenes frecuentes: cf. *CH* I 29 (semillas espirituales), IX 6 (el Cosmos es buen labrador de la vida a partir de las semillas recibidas de Dios), XIV 10 (Dios siembra la inmortalidad en el cielo). En ocasiones significa influencias astrológicas, como en *SH* VI 11: los Decanos (dioses astrales), eyaculan sobre la Tierra sus semillas (Tanas), unas salvíficas, las otras absolutamente destructoras. Para la contraposición semillas divinas - demoníacas, cf. la nota a *CH* I 22-23 *(noûs* asistente y demonio vengador).

[102] El conocimiento es patrimonio de unos pocos (cf. *SH* XI 4 y *Asc.* 22), que deben ocultarlo celosamente (cf. *CH* XIII 13) para que sólo accedan a él los iniciados (cf. *NH* VI 6, 63). El tema procede de PLATÓN (el texto de *CH* IX 4 es una cita casi literal de *República* VII 517a); lo encontramos también en el estoicismo, p. ej., SÉNECA, *De vita beata:* «Nos

ser así, porque es preciso, como dije, que la maldad habite en este mundo, su morada, pues es la tierra su residencia propia y no el cosmos como dicen algunos blasfemos. Sin embargo, el hombre piadoso todo lo soporta a pie firme porque posee el conocimiento; para un hombre así todas aquellas cosas son buenas aunque parezcan malas a los demás: siendo objeto de insidias todo lo refiere al conocimiento y él, solo, convierte en buenas incluso tales miserias.

2
Sentir y pensar en el cosmos

Pero retomemos de nuevo el discurso 5 en torno al sentir. Como decíamos, lo propio del hombre es el acuerdo entre pensar y sentir. Pero ya quedó dicho en otro lugar[103] que no todos los hombres disfrutan de la capacidad de pensar, pues hay dos tipos de hombres, el material y el esencial; el material, que vive entre el mal, retiene, como decía, la semilla demoníaca del pensar, el segundo, ligado por esencia al bien, es conservado sano y salvo por Dios.

De todos modos, Dios, creador del universo, cuando hizo todas las cosas, las creó iguales a él, es decir, buenas en su origen; la diferencia estriba en cómo utilizan ellas su actividad porque es el movimiento cósmico el que produce, con su tracción, tales y cuales generaciones: ensucia a unas con el mal mientras que purifica a las demás con el bien. Pues el cosmos, Asclepio, tiene pensamiento y sensación

curaremos: alejémonos de la masa» (CODOÑER, pág. 227); y en el neoplatonismo, p. ej. PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* I 35: «Hay que alejarse de aquellos lugares en los que, sin querer, es posible verse inmerso en la multitud»; I 39: «El que se aparta de lo sensible es precisamente la persona 'que se ofrece como objeto de irrisión no sólo a las siervas tracias, sino también al resto de la multitud' y, cuando desciende a los hechos, 'se ve envuelto en una total confusión'» (PERIAGO, pág. 63. La cita es de PLATÓN, *Teeteto* 174c).

[103] En *CH* I 22 (cf. nota *ad loc.*) y IV 4-5.

propios, distintos a los del hombre, no en cuanto a la diversidad, sino en la mayor fortaleza y pureza.

6 Uno es el pensar y sentir del cosmos, componer y descomponer todas las cosas en sí mismo como instrumento de la voluntad divina. Pues fue creado por Dios como instrumento adecuado para que, guardando en su seno las semillas recibidas, pueda crear en sí mismo en acto todos lo seres y los renueve al disgregarlos, y, una vez disueltos, produzca su renovación, como un buen labrador de la vida, en el cambio que conlleva su movimiento. En este sentido puede decirse que es creador de vida, puesto que su movimiento da vida a todos los seres. De modo que el cosmos es a un tiempo morada y creador de la vida.

7 Todos los cuerpos están compuestos de materia en distinta proporción, son por un lado de tierra, por otro de agua, de aire y, en fin, de fuego. Siendo todos compuestos, unos lo son en mayor medida que otros, aquellos son los más pesados, éstos, más simples, son los más ligeros[104]. Esta variedad de nacimientos es producida por la velocidad del movimiento del cosmos, cuyo denso aliento vital[105] ofrece

[104] Cf. la detallada exposición de *SH* XXVI 14 ss., donde se explica la proporción de cada elemento según la especie animal y el lugar del cosmos en el que vive. Un análisis similar en *Epinomis* 981c-e.

[105] *Pneûma*. El *pneûma* es el principio de la vida vegetativa; un mismo impulso o energía cósmica que entrelaza a todos los seres en una cadena simpática. Es el *pneûma* estoico procedente de Aristóteles, al que el hermetismo añade el principio de vida intelectiva. Por lo que respecta a los *Hermetica*, cf. *SH* XV 3-7 (sobre el desarrollo del embrión y la animación del neonato), *CH* X 13, 16 y 17 (el *pneûma* como vehículo del alma) y *Asc.* 6, 32 (el *pneûma* vivifica el universo). Sobre su función en la cosmogénesis, cf. *CH* III 2 y *Asc.* 14. En algunos tratados es el *pneûma* de la magia y la astrología: en *SH* XXIII 14 (el *pneûma* divino es la sustancia de los astros), XXIII 20 (Dios concede a los signos del Zodíaco un *pneûma* capaz de cualquier arte, generador de todos los acontecimientos universales que han de suceder por siempre) y XXV 11 (el sagrado

las distintas cualidades a los cuerpos, a través de una única totalidad, la de la vida.

Dios es el padre del cosmos y el cosmos de los seres que 8
en él habitan; el cosmos es hijo de Dios y los seres del cosmos sus hijos. Y con razón lo denominamos 'cosmos', pues ordena todos los seres a través de la diversidad de las generaciones, por la continuidad de la vida, por su infatigable actividad, a través del veloz curso de la necesidad, a través de la reunión de los elementos y la disposición ordenada de los seres que nacen. Es pues necesaria y debidamente que lo llamamos 'cosmos'. En los seres vivos, decíamos, el pensar y el sentir se introducen desde afuera, aspirados de la atmósfera. El cosmos, por su parte, los adquirió de una vez por

pneûma intermediario). En el mismo sentido lo encontramos en los *Papiros mágicos*, donde la mayoría de operaciones están destinadas a atrapar el *pneûma* o energía que permea toda la naturaleza (cf., p. ej., *PGM* III 392; V 384, 538; XXXV 26). La doctrina del *pneûma* procede de Aristóteles: cf. el estudio de Moreau *(Âme du Monde*, págs. 136 ss.): por una parte está el *pneûma* (aire cálido) interno a cada organismo y que es análogo al elemento que constituye los astros *(La repr. de los anim.* II 2, 736b- 35-37); por otra, el *pneûma* cósmico, el Éter, la sustancia común de los astros, que asegura la coherencia y la racionalidad del cosmos; la misma sustancia que, en un grado inferior, anima los vivientes mortales. De modo que «Todo está lleno de alma» *(La repr. de los anim.* III 11, 762a18), todo está lleno del *pneûma* que contiene el calor vital y la generación espontánea es posible. Una doctrina desarrollada por el estoicismo: cf. Crisipo *(SVF* II, fr. 473): «Toda la substancia está unificada por un *pneûma* que la recorre completamente; bajo su efecto, el universo... deviene consciente y simpático consigo mismo»; y Marco Aurelio (VI 38): «Medita con frecuencia en la íntima unión de todas las cosas existentes en el mundo y su mutua interdependencia. Pues, en cierto modo, todas las cosas se entrelazan unas con las otras... pues una sigue a la otra a causa del movimiento de contracción y expansión del aliento común y de la unidad de la substancia» (Haines).

todas en el momento del nacimiento y de ellos dispone concedidos por Dios [106].

9 A Dios algunos lo conciben desprovisto de pensamiento y sensibilidad, pero blasfeman con ello, aunque sea por un exceso de respeto hacia él. Pues todo cuanto es, Asclepio, es en Dios y generado por él, tanto los seres que actúan a través de los cuerpos, como los que se movilizan por medio de la sustancia psíquica, tanto los que vivifican con el aliento vital como los que acogen a los muertos. Y esto es razonable; pero diría más, no es sólo que él los contenga, sino que, para manifestar la verdad, él mismo es todas las cosas. Que no están en él porque las acoja desde fuera sino que es él el que las entrega a la exterioridad. Éste es el pensar y sentir de Dios, mover eternamente todo los seres sin que pueda concebirse tiempo alguno en que abandone a alguno de ellos. Por tanto, cuando hablamos de lo que es, hablamos de Dios, pues él contiene todo lo que es y nada es posible exterior a él, ni él fuera de nada [107].

3 *Sentir y pensar en Dios*

[106] Comp. todo el parágrafo con *De Mundo* 397a6 ss. (en la versión de APULEYO, 337-339): «¿Qué hay en efecto superior al Cosmos? Alaba cualquier cosa que pienses, alabarás el Cosmos. Admira lo que tú quieras en razón de su equilibrio, su orden o su belleza: es el Cosmos que tú encontrarás digno de alabanza... De ahí viene que en griego ha recibido el nombre de 'Cosmos'. Es la órbita del sol y de la luna y de otros luceros siderales... la que hace nacer las bellas y fecundas estaciones... y este Cosmos es inmenso por su tamaño, rápido por sus movimientos, resplandeciente por su luz, de constitución poderosa... El divide las especies de todos los animales... fija las leyes del nacimiento y la muerte. De él extraen el *pneûma* los seres animados...» (BEAUJEU, págs. 141-142).

[107] Dios todo y uno es otro de los atributos binarios para denominar a Dios típico de los *Hermetica*. Unidad y multiplicidad divinas que expresan la idea de totalidad: cf. *CH* V 9 y 10 (Dios es todo lo que es y todo lo que no es); X 2; XI 6; XII 8, 20, 21; XIII 17 (el Señor de la creación, el

Todo esto, Asclepio, te resultará ver- 10 dadero si lo piensas, pero increíble si permaneces en la ignorancia, porque pensar es creer y la incredulidad no es más que ignorancia. Sin embargo, este discurso no avanza hasta la verdad, porque es el pensamiento el que, poderoso, logra por sí mismo, tras ser conducido hasta un punto por el discurso, alcanzar la verdad. Sólo él considera las cosas desde todos los puntos de vista y, al encontrarlas conformes a lo expresado por el discurso, cree y reposa en esta hermosa creencia. Así pues, para quienes

4 *Saber y creer*

todo y el uno); XVI 3 (siendo lo uno es todo y siento el todo es uno); *Asc.* 20 y *DH* IX. Puede tratarse de un planteamiento metafísico, como en *CH* XI 20 (Dios «tiene en sí mismo todas las cosas como inteligibles»); es lo que piensa FESTUGIÈRE, que lo refiere a Platón: «Esta doctrina de la omnipresencia y la penetración universal del Bien, esta idea de la organización del Cosmos bajo la acción de la Causa Final, la vemos progresar y triunfar al fin, en los diálogos, desde el *Gorgias* y el *Fedón* hasta el *Timeo* y las *Leyes*, a medida que Platón maduraba» *(Rév.*, II, pág. 93). Pero, sobre todo, es una afirmación teológica de la omnipotencia y omnipresencia del Creador, a la vez, que del carácter contingente de la creación; y manifesta, en último término, la dificultad de comprenderlo racionalmente, porque «Dios, siendo uno y todo, o no tiene nombre o los tiene todos» *(Asc.* 20) ya que «Dios es todo, pero no es algo, pues nada existe sin Dios y Dios no es una cosa ni alguien» *(DH* IX 1). La fórmula todo y uno aparece también con frecuencia en la alquimia hermética: cf. *AH* 28, 31 y 32 (FESTUGIÈRE, *Rév.*, I, pág. 252). Como los demás atributos binarios de Dios, todo y uno debe proceder de la religión egipcia. En ella la unidad y la multiplicidad divinas son perfectamente coherentes: Dios es uno pero múltiple en sus manifestaciones («Millones de millones es tu ser», BARUCQ, pág. 104; «Todo vive por tu aliento, todo participa de Dios», *ibid.*, pág. 106), porque Dios es todos los dioses («Amón de existencia misteriosa, resplandeciente de formas, dios maravilloso de múltiples existencias, cada dios se glorifica en ti... de formas innumerables», *ibid.*, págs. 223, 257, 260, 276), porque Dios es todas las cosas *(ibid.*, págs. 225, 227).

comprenden el mensaje divino, es digno de fe, pero para quienes no lo entienden en su ignorancia, es increíble. Tales son las cosas que han de ser referidas en torno al pensar y al sentir.

TRATADO X

DE HERMES TRIMEGISTO: LA LLAVE

SINOPSIS

1. Dios:
   - 1.1. Padre y bien (1-3).
   - 1.2. El conocimiento de Dios (4-9):
     - 1.2.1. La visión mística (4-6).
     - 1.2.2. Divinización tras la muerte o transmigración (7-9).
2. El cosmos:
   - 2.1. Carácter moral (10).
   - 2.2. El alma del cosmos (11).
3. El hombre:
   - 3.1. Carácter moral (12).
   - 3.2. El alma humana (13): El proceso de la incorporación. [Resumen-conclusión de 1-13 (14)].
   - 3.3. Soteriología y moral (15-25):
     - 3.3.1. La gnosis, el único camino (15).
     - 3.3.2. Muerte y juicio del alma (16).

[*Excursus.* La doctrina de la incorporación] (17-18).
3.3.3. Castigo y recompensa del alma (19-20).
3.3.4. El *noûs,* agente de la retribución (21-24).
[*Excursus.* El gobierno del cosmos, la escala de los seres] (22-23).
3.3.5. Excelencia del hombre piadoso (24-25).

1
Dios. Padre y bien

1 —Tú fuiste ayer, Asclepio, el destinatario de mi discurso; parece correcto, por tanto, dedicarle el presente a Tat; y más si tenemos en cuenta que el de hoy no es más que un compendio de los *Tratados Generales*[108] referidos en su presencia. Comencemos por reflexionar sobre que Dios padre tiene la misma naturaleza, o mejor, la misma energía[109] que el bien. El término 'naturaleza' alude a la constitución y desarrollo de los seres que cambian y se mueven; [...mientras que 'energía' se aplica con propiedad] sólo a las cosas inmóviles, es decir, las que se refieren a lo divino y lo humano. Es un tema del que ya hablé cuando tratamos el resto de las cuestiones divinas y

[108] *Genikoi lógoi.* Probablemente destinados a la enseñanza preliminar de los futuros iniciados: p. ej., en *CH* XIII 1 son presentados como la propedéutica para la regeneración mística; mientras que en *NH* VI 6 se insiste en el aspecto exotérico (cf. 63,1: «Aquél que no haya sido primero engendrado por Dios que se limite a los *Tratados Generales* y a los exteriores. Pues no será capaz de leer lo escrito en este libro»). Otras referencias a los *Tratados Generales* en *SH* III 1 y VI 1. El *Asclepio* se refiere también a unos «escritos exteriores» *(exotica).*

[109] *Enérgeia,* energía o actividad; tal vez mejor «energía»: cf. § 3 («el impulso del Bien») y § 22 («Dios actúa a través de las energías, que vienen a ser como sus rayos»). En cualquier caso, no se trata de la distinción aristotélica 'potencia - acto' *(dýnamis - enérgeia).*

humanas y que deberías tener presentes para entender este tratado.

La energía de Dios es su voluntad y su esencia querer 2
que todas las cosas sean; pues Dios padre, el bien, no sólo es el ser de todas las cosas, incluso cuando ya no son,[sino la realidad más íntima de todos los seres]. Esto es lo que es Dios padre, el bien, y no cabe atribuirle ninguna otra cosa.

Por su parte, el cosmos, junto con el sol, también es padre, pero sólo de los seres que existen por participación y por tanto no es causa para los vivientes ni del bien ni de la vida en el mismo sentido que Dios. Porque su capacidad está subordinada a la voluntad misma del bien, sin cuya intervención ni ser ni llegar a ser son posibles.

También un padre, a otro nivel, es causa de sus hijos, de 3
su concepción y nutrición, pero sólo en la medida en que recibe el impulso del bien a través del sol. En suma, sólo el bien es creador, sólo a él le compete por naturaleza tal calificativo, sólo a él que no precisa recibir nada de nadie y quiere que todas las cosas sean. Pero no se trata, Tat, de que haga los seres, pues el bien no puede compartir la prolongada ineficacia de cualquier hacedor, que actúa en unas ocasiones y en otras no; o si aludimos a la cualidad y cantidad del producto, que tan pronto hace cosas de tales cualidades o en tales cantidades, como tan pronto hace las contrarias. Así pues, Dios padre es el bien en ⟨el querer⟩[110] que todas las cosas sean.

El conocimiento de Dios. La visión mística

Así son las cosas para quien es capaz 4
de 'ver', una capacidad que depende de la voluntad divina, [pues le pertenece enteramente]. Y todo lo demás no existe sino por ella,... pues lo propio del bien, Tat, es ser conocido.

[110] *Thélein;* conjetura de Scott.

—Padre, nos has henchido con la buena y más hermosa visión y poco ha faltado para que el ojo de mi pensamiento no experimentara un temor reverencial ante ella.

—Justamente, pues la visión del bien puede compararse a la de un rayo de sol; pero si bien éste nos deslumbra obligándonos a cerrar los ojos, la visión del bien, por el contrario, tanto más resplandece cuanto más capaces seamos de admitir el fulgor de su resplandeciente claridad inteligible: aun alcanzándonos más ardientemente, resulta inofensiva y llena de la inmortalidad toda [111].

5 Sin embargo, la visión más hermosa sólo está reservada a quienes son capaces de adentrarse más y más en ella, de ascender a ella desde el cuerpo, adormecidos los sentidos. Esta es aquella misma visión a la que accedieron Urano y Crono, nuestros progenitores.

—Ojalá también nosotros seamos capaces de ello, padre.

—Ojalá hijo, ¡ojalá!, pero todavía estamos demasiado débiles y nos fallan las fuerzas para abrir los ojos del pensamiento y poder contemplar la belleza de este bien, para poder ver, en suma, lo incorruptible e incomprensible. Sólo

[111] La imagen del bien como el sol del mundo inteligible procede de PLATÓN *(Rep.* VI 508b-e): el sol «se comporta en la región visible con respecto a la vista» del mismo modo que el bien «en la región inteligible con respecto al *noûs* (...) [d]. Cuando el alma fija su atención sobre un objeto iluminado por la verdad y el ser, entonces comprende y conoce (...) puedes decir, por tanto, que lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce es la idea de Bien» (PABÓN-GALIANO). Cf. también *DH* II 6 (lo que la luz alcanza se hace visible en sí mismo), XVI 16 (si brilla sobre el hombre, en la parte racional, un rayo a través del sol, sus demonios se vuelven impotentes) y *Asc.* 29 (Dios ilumina al hombre con el conocimiento propio de la mente). Sobre el papel del sol en los *Hermetica,* cf. *CH* XVI 5 y Apéndice I.

la verás cuando ya nada puedas decir sobre ella, conocerla supone un silencio divino [112] e inactividad de los sentidos.

El que piensa en ella ya no puede pensar en otra cosa, el 6
que la ha contemplado ya no puede concebir nada más digno de admiración, nada ya digno de ser oído, y ningún estímulo puede ya afectar su cuerpo; de modo que permanece inmóvil, perdida la noción de los sentidos y la conciencia de los movimientos corporales. Cuando la belleza ilumina todo el pensamiento, inflama al alma entera y la atrae hacia arriba a través del cuerpo, transfigurándo (al hombre) por completo para la esencia [113]. Pues es imposible, hijo, que tras contemplar la belleza del bien, el alma sea divinizada en un cuerpo de hombre.

Divinización tras la muerte o transmigración

¿Qué quieres decir, padre, con 'ser 7
divinizada'?

—Me refiero, hijo, a la metamorfosis que sufre el alma separada [114].

—Pero ¿separada de qué?

—Acuérdate de lo que dijimos en los *Tratados Generales:* todas las almas que se arremolinan a lo largo del cosmos existen en virtud de una sola, el alma del todo [115], y

[112] Sobre el silencio, cf. *CH* I 30 y nota *ad loc.*

[113] Es la regeneración mística, cf. *CH* XIII 3: «Mientras percibía en mí una visión indefinida, salí de mí mismo hacia un cuerpo inmortal y ya no soy ahora el de antes, pues he sido engendrado en el *noûs*».

[114] En los §§ 7 y 8 se introduce, de forma incoherente, el tema de la transmigración de las almas: si en el resto del tratado la divinización es una experiencia mística, aquí se trata de un modo de existencia, la del alma virtuosa, tras la muerte. Esta tesis es expresamente negada en § 20: «no es lícito que el alma descienda al cuerpo de un animal irracional».

[115] En los *Hermetica,* el Alma del Mundo aparece sobre todo en *CH* XI y en unos términos que recuerdan a PLATÓN, *Timeo* 34b-36e. Sin embargo, no parece que quepan excesivas distinciones entre Dios y el Alma del Mundo: ésta no es sino un modo de denominar la actividad o la ener-

vienen a ser como sus partes. Estas almas sufren diversas transformaciones, algunas para mejorar, otras en lo peor: las reptantes se convierten en animales acuáticos, las acuáticas en animales terrestres, las terrestres en aves, las aéreas en hombres[116] y, en fin, las humanas se transforman en demonios, adquieren de este modo la inmortalidad y acceden al fin al coro de los dioses[117]. Recuerda que hay dos coros de dioses, el de los planetas y el de las estrellas fijas.

Y esto representa para el alma la más cumplida gloria. Sin 8
embargo, cuando el alma encarnada en un hombre permanece en la maldad, no gusta de la inmortalidad ni participa del bien; muy al contrario, vuelve sobre sus pasos, recorriendo el camino inverso que la lleva a los seres que reptan. Esta es la condena del alma perversa. Y la perversidad de alma es la ignorancia, pues un alma que no sabe nada sobre los seres, ni sobre su naturaleza, ni sobre el bien, sin duda se estrellará, completamente ciega, contra las pasiones corporales. La desgraciada se convierte, por haberse ignorado a sí misma, en esclava de unos cuerpos que le resultan extraños y miserables y soporta su cuerpo como una pesada carga que le vence y que no puede gobernar. En esto consiste la depravación del alma.

Por el contrario, la virtud del alma es el conocimiento; 9
pues el que conoce es bueno y piadoso y ya divino.

—¿Y quién es él, padre?

—Pues alguien que no habla mucho ni escucha mucho, porque quien dedica su tiempo a la charla y a la escucha, hijo, lucha contra una sombra; ya que Dios padre, el bien, no es objeto ni de la palabra ni de la audición.

---

gía divina, pues «si todas las cosas están vivas y la vida es una sola, entonces la vida es generada por Dios y es Dios ella misma» *(CH* XI 14). Las ideas básicas proceden del estoicismo: Dios es el Alma del Mundo, cf. CLEANTES *(SVF* I 111, 8; 120, 38), DIÓGENES DE BABILONIA *(SVF* III 216, 33) y MARCO AURELIO (V 27); y las almas de los seres vivos son partes del Alma incorruptible del universo (DIÓG. LAER., VII 143, 146). Esta última creencia la encontramos también en la *Kórē kósmou (SH* XXIII 15): Dios elabora con su propio *pneûma* un Alma primordial, *Psýchōsis,* de la cual proceden todas las demás.

[116] Es decir, el alma recorre los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego, en un proceso de purificación progresiva. Es el modo en que lo cuenta HERÓDOTO (II 123), que atribuye la doctrina a los egipcios: «Fueron los primeros en afirmar que el alma humana es inmortal y que cuando perece el cuerpo, penetra sucesivamente en otro animal naciente; y cuando ha recorrido todos los seres vivientes de la tierra, el mar y del aire, entra de nuevo en un cuerpo humano naciente y este circuito se cumple para ella en tres mil años». Y PLUTARCO *(Isis* 31, 363b). Sin embargo, no parece que los egipcios profesaran la metempsicosis, al menos en sentido griego, como prueba purificadora; se trataba más bien de la posibilidad para el muerto de adoptar todas las formas vivientes, operada en el otro mundo, y no en éste, y, además, voluntariamente (cf. HANI, *Rel. égyp.,* págs. 444 ss. y *Libro de los Muertos,* caps. 83-88, BUDGE, págs. 268 ss.). La reencarnación en animales aparece también en *SH* XXIII 39 (pasaréis vuestra vida errantes entre animales irracionales) y en *Asc.* 12 (Los que vivan en la impiedad verán denegado su retorno al cielo y comenzarán una migración ignominiosa e indigna en cuerpos ajenos). Y es negada expresamente en este mismo tratado, §§ 19-20 (es un error vulgar y la misma ley divina protege al alma de semejante ofensa). La polémica entre los redactores de este tratado también aparece en el medioplatonismo: si NUMENIO (fr. 49 DES PLACES) y ALBINO *(Didask.* 178, 28 ss.) aceptan la reencarnación en animales, PLUTARCO *(Isis* 72, 379f) y los *Oráculos caldeos* (fr. 159 DES PLACES) la rechazan tajantemente. Y se reproduce en el neoplatonismo: PLOTINO la acepta (p. ej., III 4, 2) y PORFIRIO la rechaza *(Sobre la abstinencia* I 19).

[117] Las almas acceden al coro de los dioses, es decir, de las estrellas fijas. Es la creencia en la inmortalidad astral, que encontramos, p. ej., en *SH* III 5-6 (el alma, tras separarse de sus partes irracionales pasa al cuerpo divino y se mueve con él, girando conjuntamente con el todo). También en PLATÓN, *Timeo* 42b (el que haya vivido convenientemente el tiempo adecuado, volverá a la sede del astro al cual es afecto y tendrá una vida feliz y semejante a la del astro). La creencia procede de la religión egipcia, en la que las estrellas son las almas de los dioses (cf. PLUTARCO, *Isis* 21, 359c-d, y HANI, *Rel. égyp.,* pág. 200).

El conocimiento difiere radicalmente de la sensación: todos los seres poseen sensaciones porque no pueden subsistir sin ellas. La sensación como tal es producto de lo que la estimula, mientras que el conocimiento es el fin de la ciencia, y la ciencia es un regalo de Dios.

10 Toda ciencia es, pues, incorpórea y su instrumento es el pensamiento que, a su vez, se sirve del cuerpo, en el que tienen cabida tanto lo inteligible como lo material ya que es preciso que todo se constituya desde la antítesis y la contradicción. Y no puede ser de otro modo.

2
El cosmos. Carácter moral

—¿Quién es este dios material?

—El hermoso cosmos, hijo. Que no puede ser bueno por su carácter material e impresionable; que es el primero entre los seres pasibles, aunque el segundo en la escala de los seres; es en sí mismo incompleto, pues, aunque ha tenido comienzo, existe por siempre, pero existe por siempre en la generación, es decir, se realiza eternamente en la generación de la cualidad y la cantidad; está en movimiento y todo movimiento material conlleva generación.

11 Éste su movimiento material es iniciado por lo inmóvil inteligible del siguiente modo: el cosmos tiene forma de cabeza, es decir, esférica; por encima de esta cabeza no existe nada de carácter material, mientras que por debajo de los pies todo es material y nada inteligible. El pensamiento es la cabeza, que se mueve esféricamente, por tanto, según su movimiento específico; el conjunto de las cosas que hay en la membrana envoltura de la cabeza, donde está el alma [118], son inmortales;

El alma del cosmos

[118] Es el Alma del Mundo. Los *Oráculos caldeos* utilizan una imagen semejante: «Como una membrana intelectiva que ciñe alrededor, el Alma

tienen, de hecho, más de anímico que de corpóreo, pues, por así decir, el cuerpo ha sido hecho en el alma. Por contra, las que están situadas lejos de la membrana son mortales y tienen más de corpóreo que de anímico. Así pues, todo ser vivo, incluido el universo, está constituido a la vez por lo material y lo inteligible.

12 El cosmos, ya quedó dicho, es el primero entre los seres sensibles. Tras él viene el hombre, el segundo ser vivo, que es, a su vez, el primero entre los mortales; tiene en común con los demás seres vivos la animación, y no sólo no es bueno sino que, en tanto que mortal, es efectivamente malo. Porque aunque el cosmos no sea bueno en tanto que móvil, tampoco es malo, al poseer la inmortalidad; sin embargo, el hombre, móvil y mortal a la vez, es efectivamente malo.

3
El hombre. Carácter moral

13 Por lo que respecta al alma humana, es conducida del siguiente modo: el pensamiento pasa a la razón, la razón al alma y el alma, en fin, al aliento vital. Se difunde entonces el aliento vital por entre la sangre, por venas y arterias y pone en movimiento al ser vivo, en cierto modo, como si lo levantara [119].

El alma humana

del Mundo disocia el primer y el segundo fuegos que tienen prisa por mezclarse» (fr. 68, DES PLACES). Comp. todo el párrafo con PLOTINO, 3, 17: la zona celeste, la más próxima a los últimos inteligibles, «es la primera en ser animada por aquellos ... La zona terrestre, en cambio, es la postrera y está destinada por naturaleza a participar de un alma inferior y está lejos de la naturaleza incorpórea» (IGAL, pág. 345. Sigue la imagen del Uno-Bien como foco central y las tres esferas concéntricas que lo rodean: Inteligencia, Alma y Cosmos sensible).

[119] El alma es conducida *(ocheîtai)*, es decir, cada elemento de la serie es vehículo *(óchēma)* del anterior y conducido por el posterior: el *noûs* es conducido por el *lógos*, el alma es el vehículo del *lógos*, el

Es por esto que hay quienes creen que el alma es la sangre[120], pero se equivocan sobre su naturaleza, no se dan cuenta que para que un ser vivo muera es preciso primero que el aliento vital haya vuelto al alma, que, como consecuencia, se coagule la sangre y queden vacías venas y arterias[121]. Sólo entonces se produce la muerte del cuerpo.

Todas las cosas están suspendidas de un único principio 14
y este principio, a su vez, de lo uno y único. Sólo lo uno permanece inmóvil, en reposo, porque el principio necesita moverse para realizarse como tal principio[122].

Por tanto existen estos tres seres: Dios, padre y bien, el cosmos y el hombre; el hombre está en el seno del cosmos y el cosmos en el de Dios, de modo que el cosmos es hijo de Dios y el hombre hijo del cosmos y nieto de Dios.

Soteriología y moral. La gnosis

Dios conoce perfectamente al hombre 15
y no sólo no lo ignora sino que quiere que el hombre lo conozca; porque el conocimiento de Dios es la única vía de salvación para el hombre, el único camino para ascender al Olimpo, la única ruta por la que el alma puede ser buena, aunque no sea de modo permanente, pues por necesidad tiende hacia el mal.

—¿Cómo puedes decir esto, Trimegisto?

—Bueno, pues considera si no el alma de un niño; obsérvala cuando todavía no se ha separado de sí misma,

---

pneûma conduce al alma y el cuerpo conduce al *pneûma* y no es conducido por nada. En § 16 ocurre el proceso inverso: sangre, *pneûma*, alma, (falta el *lógos)* y *noûs*, y se denominan vestiduras. La terminología *(ocheîtai, óchēma)* procede de PLATÓN, *Timeo* 41e: «(El Demiurgo) Distribuyó las almas en los astros, cada una a cada uno y las situó en ellas como en un vehículo», *ibid.*, 69c: «Y estos (dioses-astros), imitando a su autor, tras recibir de él el principio inmortal del alma, envolvieron este principio con el cuerpo mortal que le acompaña; y le dieron por vehículo el cuerpo en su totalidad» (RIVAUD). JÁMBLICO explica muy bien el desarrollo de la cuestión: los platónicos sitúan el alma inmediatamente en el cuerpo, pero «los otros, consideran que entre el alma incorpórea y el vaso corporal, existen unos vestidos que envolviendo el alma intelectiva, se sitúan delante de ella como un muro para guardarla y que además están a su servicio en calidad de vehículos y que la conjuntan de manera proporcionada con el cuerpo sólido, uniéndola a él por lazos intermediarios» *(Tratado del alma* 385 W = FESTUGIÈRE, *Rév.*, III, pág. 237). Con «los otros» se refiere a los herméticos (cf. *CH* X 13 y *SH* XXIV 10) y a los mismos neoplatónicos: PLOTINO, II 2, 2, 21 y III 6, 5, 25-29; PORFIRIO, *Sobre la abs.* I 31; y JÁMBLICO, *Tratado del alma* 374W (FESTUGIÈRE, *Rév.*, III, pág. 206). En cuanto a la implícita partición del hombre, lo 'ortodoxo' en el hermetismo es: cuerpo (incluido el *pneûma),* alma (irracional) y *noûs* (alma racional) (cf. *SH* III 5, XV 4 y XVI-XX). Una doctrina que puede proceder de la concepción egipcia del compuesto humano: el cuerpo, el *Ka,* el *Ba* y el *Akh.* El *Ka* es la «fuerza vital del hombre» (el *pneûma,* cf. MORENZ, *Rel. égyp.*, pág. 264), equivale al nombre y acompaña sin cesar al hombre como un doble; los dioses poseen varios (DAUMAS, *Dieux,* pág. 107). El *Ba,* en el caso particular del hombre, puede entenderse como «alma», que simbolizada por un pájaro tiene su lugar propio en el cielo (MORENZ, *ibid.*, pág. 265) y está ligado a la luz, al sol (DAUMAS, *Dieux,* pág. 107). El *Akh* designa normalmente el «espíritu» al hablar de los muertos; se pide a los dioses que lo glorifiquen (cf. cap. XV del *Libro de los Muertos,* BUDGE, pág. 65).

[120] Lo creen los estoicos: el alma se condensa desde la sangre (CRISIPO y ZENÓN, *SVF* I 38, 32; CLEANTES, *ibid.*, 118, 1) o el alma es la sangre (DIÓGENES DE BABILONIA, *SVF* III 216, 27).

[121] Comp. con *SH* XXVI 12 (el *pneûma* que aspiramos, lo enviamos hacia arriba para volver a tomarlo y el cierre de las bocas receptoras de *pneûma* supone la muerte). Es lo que dice JÁMBLICO, *Tratado del alma* 383W (FESTUGIÈRE, *Rév.*, III, pág. 232): «Es a causa de que las arterias, sofocadas, no pueden recibir el *pneûma* exterior... por lo que el que antes vivía cesa de vivir».

[122] El lenguaje parece aristotélico *(Met.* XII 7, 1072b13): «De tal principio (causa final) penden el cielo y la tierra»; igual que lo que sigue: «Lo uno permanece inmóvil» *(ibid.*, XII 6-7; *Fís.* VIII 5). Pero aquí el «único principio» es el cosmos, como se muestra a continuación: «Por tanto existen estos tres seres: Dios... el cosmos y el hombre».

cuando su cuerpo, [aún pequeño], no se ha desarrollado al completo; mira qué hermoso es contemplar desde cualquier punto de vista esa alma todavía no enturbiada por las pasiones corporales, esa alma casi como suspendida todavía del alma del cosmos. Pero cuando el cuerpo adquiera sus proporciones adultas arrastrará al alma hacia abajo, hacia la masa corporal y entonces, ya separada de sí misma, la habitará el olvido [123]; y no podrá participar de lo bello y bueno, pues el olvido es el origen de la maldad.

16 *Muerte y juicio del alma*

El proceso inverso ocurre cuando el alma retorna a sí misma abandonando el cuerpo: el aliento vital se repliega de la sangre, el alma del aliento vital y el pensamiento, tras purificarse de sus vestiduras, adquiere un cuerpo de fuego, pues es divino por naturaleza, e inicia su revolución por todo el espacio, dejando tras de sí al alma para que sea juzgada y reciba la sanción que le corresponda.

—Pero padre, ¿por qué afirmas ahora que el pensamiento se separa del alma y el alma del aliento vital, si antes decías que el alma es la vestidura del pensamiento y el aliento vital el revestimiento del alma?

[123] Como en PLATÓN, *Fedro* 248c (el alma que «se ha llenado de olvido y de maldad») y 250a (las almas que tuvieron la mala suerte de perderse «hasta olvidarse de las cosas sagradas que entonces contemplaron»); también en *Rep.* X 621a (la llanura del olvido) y 621c (el río del olvido). Una imagen que se repite con frecuencia: en los *Oráculos caldeos* (fr. 109), en el neoplatonismo (PLOTINO, IV 3, 26, 50, y JÁMBLICO, *Sobre los mist.* III 20) y en el gnosticismo: HIPÓLITO, *Refut.* V 7, 36 (el mundo «obra del olvido»).

17 *Excursus: la doctrina de la incorporación*

¡Ay, hijo mío!, es preciso que el que escucha un discurso piense y sienta conjuntamente con el que habla y que su oído esté presto a la voz. Pero veamos. La conjunción de estas vestiduras sólo tiene lugar en un cuerpo terrestre, porque es inconcebible que el pensamiento desnudo pueda, él por sí mismo, establecerse sólidamente en un cuerpo de tierra, ni que un cuerpo terrestre pueda tolerar tan gran inmortalidad, ni que una tan gran virtud pueda soportar tener trato directo con un cuerpo pasible. Por eso el pensamiento toma al alma como envoltura; y la misma alma, que es de naturaleza divina, se sirve, a su vez, del aliento vital como servidor, ese aliento que gobierna el mundo vivo.

18 Por eso, cuando el pensamiento se ha liberado del cuerpo terrestre, se reviste de inmediato con la túnica ígnea, que es la suya propia, y que debió de abandonar al asentarse en un cuerpo terrestre; pues la tierra es incapaz de soportar el fuego, bastando una pequeña chispa para incendiarla por completo. Es por esta razón que el agua está esparcida en torno a ella como defensa y muralla protectora contra las llamas del fuego.

El pensamiento, por tanto, tiene como cuerpo al más ardiente de los elementos, el fuego, precisamente porque es el más ardiente de los conceptos divinos; y se sirve de él como instrumento de su actividad creadora de todas las cosas; creación de todo en el caso del pensamiento universal y sólo de lo terrestre en el caso del pensamiento humano. Porque el pensamiento que habita en los hombres, al ser humano por su morada, está despojado del fuego y ello le imposibilita para crear cosas divinas.

19 En cuanto al alma humana, sólo la piadosa tiene cierto carácter divino y daimónico; esta alma se convierte toda ella en pensamiento una vez se ha separado del cuerpo, tras sostener la lucha de la piedad, contienda que se cifra en conocer lo divino y no cometer injusticia con ningún hombre. Por el contrario, el alma impía queda atada a su propia naturaleza, hundida en su propio castigo, tratando de encontrar un cuerpo terrestre en el que habitar; un cuerpo humano, necesariamente, ningún otro puede contenerla pues no es lícito que el alma descienda al cuerpo de un animal irracional. Y ésta es la ley divina, proteger al alma humana de tamaña ofensa.

Castigo y recompensa del alma

20 Entonces, padre, ¿cuál es el castigo para el alma impía?

—Pero hijo, ¿es que concibes peor castigo que la misma impiedad?, ¿qué fuego tiene una llama más ardiente?; ¿qué bestia carnívora puede desgarrar el cuerpo con más saña que la impiedad al alma? ¿Acaso no oyes a esa alma impía en su suplicio, clamando auxilio y gritando: «¡Me consumo! ¡Me abraso! ¡No sé qué decir, no sé que puedo hacer! ¡Ay desgraciada de mí, soy devorada por la depravación que me posee! ¡No puedo ver ni oír!»?

¿De quién pueden ser estas exclamaciones sino de un alma que está siendo castigada? No vayas a caer tú también en el error vulgar de creer que el alma, tras abandonar el cuerpo, se transforma en bestia.

21 La misma impiedad es pues el castigo del alma. Porque cuando el pensamiento se torna demonio y adquiere el cuerpo de fuego, entra al servicio de Dios, que le ordena penetrar en el alma más impía y atormentarla con el látigo de los errores, de modo que el alma así fustigada se abalanza sobre el asesinato, la injuria,

El nous, agente de la retribución

la blasfemia y la violencia de cualquier tipo, en suma, todas aquellas cosas que constituyen la injusticia entre los hombres.

Mientras que cuando se introduce en un alma piadosa, el pensamiento la conduce a la luz del conocimiento; el alma canta entonces sin cesar himnos a Dios, habla piadosamente a todos los hombres y se conduce con rectitud de palabra y de obra, en imitación de Dios padre.

22 Por eso, hijo, al darle gracias a Dios, hemos de rogarle que nos conceda un pensamiento excelente; sólo así el alma podrá acceder a lo superior, ya que es imposible que pase a algo inferior.

Excursus: el gobierno del cosmos, la escala de los seres

Por otra parte, las almas se relacionan entre sí, las de los dioses con las de los hombres y las de los hombres con los animales irracionales. El modo de la relación es el cuidado que los superiores tienen de los inferiores: los dioses de los hombres, los hombres de los animales y Dios de todos. Pues él es superior a todos los seres y todos están por debajo de él; de forma que el cosmos es inferior a Dios, el hombre inferior al cosmos y los irracionales al hombre. En suma, Dios está más allá y tiene a su cuidado a todos los seres.

Dios actúa a través de las energías que vienen a ser como sus rayos; lo mismo podemos decir de las fuerzas naturales con respecto al cosmos y de las artes y las ciencias con respecto al hombre. Las energías obran por medio del cosmos, influyendo sobre el hombre a través de sus rayos físicos; las fuerzas cósmicas, por su parte, actúan por medio de los elementos y los hombres, en fin, a través del arte y la ciencia [124].

[124] Las energías divinas son la providencia, la necesidad y el destino (cf. *CH* XII 21-22, *SH* VII y Apéndice III). En cuanto a las energías cós-

23 En esto consiste el gobierno del todo, que depende, por tanto, de la naturaleza de lo uno y se difunde por medio del Pensamiento uno; nada hay más divino ni fecundo que él, nadie más capaz de unificar a los dioses con los hombres y a los hombres con los dioses. Él es el demonio bueno [125], feliz el alma que está completamente llena de él y desgraciada de la que no lo posee.

—¿Pero cómo dices esto ahora, padre?

—¿Crees, hijo, que todas las almas poseen el buen pensamiento?; y ahora me estoy refiriendo a éste y no al servidor, que antes consideramos, enviado aquí abajo por la justicia.

24 *Excelencia del hombre piadoso*

Bueno, pues un alma, sin pensamiento, «nada puede decir, nada es capaz de hacer». Y cuando, con frecuencia, el pensamiento alza el vuelo fuera del alma, ésta ni ve ni oye y es en todo semejante a un animal irracional. Tal es el poder del pensamiento.

Pues bien, cuando el pensamiento se encuentra con un alma indolente, algo que le resulta insoportable, la abandona, dejándola aquí abajo unida al cuerpo y ahogada por él. Esta alma, hijo, carece pues de pensamiento y un tal ser no merece ser llamado 'hombre'. Porque el hombre es un viviente divino que no puede compararse con los seres irracionales de la tierra, sino sólo con los que están allá arriba y llamamos dioses. Incluso, yendo más lejos, podemos decir

micas, manifestaciones dinámicas de Dios, cf. el estudio sistemático de *SH* VI 6 y nota *ad loc.* Las energías humanas son objeto de estudio en *SH* IV 1-6, que contrapone el instinto, una energía universal que actúa desde fuera, al arte y la ciencia, que son energías específicas de la parte racional del alma.

[125] *Agathòs daímōn*, el *noûs* como asistente del alma piadosa (cf. *CH* I 22 y nota *ad loc.*). Como dios primordial, *Agathòs Daímōn* aparece en *CH* XII 1, se trata del Tot egipcio, escriba de los dioses.

que el hombre está por encima de los dioses, o como mínimo, que es enteramente igual a ellos en poder.

Porque ninguno de los dioses celestes es capaz de des- 25
cender a la tierra atravesando los límites del cielo y, sin embargo, el hombre, sube hasta el cielo y toma sus dimensiones, conoce lo que está arriba y abajo y comprende todas las demás cosas con exactitud. Y lo que es más admirable, no necesita abandonar la tierra para acceder a lo alto, tal es el alcance de su poder. Podemos, por tanto, afirmar sin temor que el hombre terrestre es un dios mortal y que el dios celeste es un hombre inmortal. Por eso todas las cosas existen por medio del par cosmos-hombre y originadas desde el uno.

TRATADO XI

EL PENSAMIENTO A HERMES

SINOPSIS

[PRIMERA PARTE]

1. Dios, eternidad, cosmos (2-6).

   1.1. Dios, eternidad, cosmos, tiempo, generación (2): esencia y resultado de la actividad de cada uno; continuidad entre todos.

   1.2. Tríada primordial (3): Dios es fuente, la eternidad esencia y el cosmos materia.

   1.3. [Comentario de 2-3 (4-6)].
   Cosmos y tiempo.
   Eternidad: alma del cosmos y necesidad, providencia y naturaleza.
   Conclusión: Dios existe.

[SEGUNDA PARTE][126]

2. Dios uno y único (6-18). Demostración:

2.1. El cosmos (6-11): necesidad de un autor y ordenador único.

2.2. El hombre (12-14): la analogía del yo, la paternidad.

[Digresión sobre la muerte (15)]

2.3. Dios, forma inteligible (16-18). Contiene los arquetipos de todas las formas sensibles.

3. El conocimiento de Dios como experiencia mística (19-21).

4. Dios visible en la creación (22).

[PRIMERA PARTE]

1 **1** *Dios, eternidad, cosmos*

—Presta mucha atención, Hermes Trimegisto, a lo que voy a decir y reténlo fielmente en tu memoria; por mi parte estoy dispuesto para aclararte cualquier aspecto de lo que diga.

—Explícame entonces, Señor todopoderoso, todo lo que se refiere a Dios y al todo; pues, aunque he oído hablar de ello con frecuencia, siempre ha sido de formas tan distintas y contradictorias que nunca he conseguido conocer la verdad. Y es que en ti y sólo en ti creería para aclararme esta cuestión.

[126] Nótese la gran diferencia entre las dos partes: en la primera se trata de fórmulas doctrinales al estilo de un credo, dogmáticas y relativamente ininteligibles; en la segunda, exactamente lo contrario. Hasta el punto que SCOTT (II, pág. 287) las considera dos tratados distintos.

—Pues presta atención, hijo, a qué es Dios y qué es el todo. Dios, la eternidad[127], el cosmos, el tiempo, la genera-

[127] *Aiôn.* Es un elemento fundamental tanto en este tratado como en el *Asclepio.* Se utiliza en dos acepciones distintas: como concepto abstracto temporal o espacio-temporal y como principio activo: 1. Como concepto abstracto, caben, a su vez, dos sentidos: 1.1. Sentido temporal: cf. *CH* XI 2 (la esencia de la eternidad es la identidad; como en PLATÓN, *Timeo* 38a: «la expresión 'es' sólo se aplica a la sustancia eterna»), *CH* XI 7 (los siete cielos completan, cada uno en una órbita distinta, la eternidad), *SH* XXIX (siete astros errantes por todo el espacio y la eternidad avanza entre ellos) y *CH* XII 15 (el cosmos está vivo a través de toda la eternidad de la 'apocatástasis'); también en el *Asclepio:* § 40 (la eternidad es la permanencia del proceso cíclico), § 30 (la eternidad permanece inmóvil, pues a ella regresa y en ella comienza el movimiento de todos los tiempos) y § 31 (la eternidad es la imagen de Dios refleja en el cosmos). 1.2. Sentido espacio-temporal: cf. *CH* XI 2 (la eternidad está en dios, el cosmos en la eternidad. El cosmos se mueve en la eternidad); en el *Asclepio:* § 31 (la eternidad contiene en su interior el cosmos). 2. Como principio activo: cf. *CH* XI 2 (Dios crea la eternidad, la eternidad el cosmos), *CH* XI 3 (la eternidad es la potencia de Dios que crea el cosmos), *CH* XI 4-5 (la eternidad es el alma del mundo), *CH* XII 8 (el *noûs* de la eternidad es bueno) y *CH* XIII 20 (el hombre regenerado habla a Dios porque «he obtenido de tu eternidad la alabanza»); en el *Asclepio:* § 30 (el cosmos es vivificado desde el exterior por la eternidad). En todos los casos en que es utilizado como principio activo tal vez hubiera sido mejor no traducir el término, pues puede tratarse del dios *Aiôn* alejandrino identificado en ocasiones (p. ej., *PGM* IV 3165) con *Agatodemon* (cf. *CH* XII 1). Sin embargo, no parece que el *Aiôn* hermético sea «un segundo dios intermediario entre Dios y el mundo» (como pretende FESTUGIÈRE, *Rév.,* IV, pág. 175); porque, en primer lugar, los dos fragmentos en que aparece como principio activo, *CH* XI 1-6 y *Asc.* 30-32, son secciones perfectamente distintiguibles del resto del tratado en que aparecen (en *CH* XI 1-6, incluso el estilo, de credo religioso, es distinto) y, además, porque tanto en *CH* XI como en el *Asclepio* sigue vigente la trinidad hermética Dios, cosmos, hombre, sin intermediarios. Puede que ocurra como con el Alma del Mundo (cf. *CH* X 7 y nota *ad loc.),* con el *Noûs*-lugar de *CH* II o con el sol de *CH* XVI (cf. Apéndice I): los autores herméticos intentan hacer encajar en su sistema teológico concepciones ajenas especialmente prestigiosas, aunque a veces sin demasiada fortuna. En este caso, la creencia en *Aiôn,* un dios especialmente considerado en los *Papiros mágicos,* junto con una particular lectura del *Timeo.* El mismo autor (o traductor) del *Asclepio* no lo tiene demasiado claro, y así lo confiesa en § 31: «Dios se mueve en la más absoluta estabilidad y su estabilidad en él, se trate de Dios o de la eternidad, o de ambos, o de uno en el otro, o de cada uno de los dos en uno y otro *(siue deus siue aeternitas siue uterque siue alter in altero siue uterque in utroque*

ción. Dios crea la eternidad, la eternidad el cosmos, el cosmos el tiempo y éste, en fin, la generación.

La esencia, por así decir, de Dios es [el bien, la belleza, la felicidad] la sabiduría. La esencia de la eternidad es la identidad, la del cosmos el orden, la del tiempo el cambio, la de la generacion la vida y la muerte.

La actividad de Dios es el pensamiento y el alma, la de la eternidad la permanencia y la inmortalidad, la del cosmos la restauración y la destrucción astrales, la del tiempo el crecimiento y la disminución y, en fin, la energía de la generación es la cualidad y ⟨la cantidad⟩.

Así pues, la eternidad está en Dios, el cosmos en la eternidad, el tiempo en el cosmos y la generación en el tiempo.

3 Dios es, pues, la fuente de todo, la eternidad es la esencia y el cosmos la materia de todas las cosas. La potencia de Dios es la eternidad y la obra de ésta el cosmos, un cosmos que, aun sin haber nacido, está siempre generándose por la eternidad; por eso no puede perecer ni morir nada de lo que existe en el cosmos: está envuelto por la eternidad y la eternidad es imperecedera.

—¿Podrías aclararme ahora en qué consiste la sabiduría divina?

—Pues es el bien, la belleza, la felicidad, la virtud completa y la eternidad. La eternidad ordena la materia al conferirle inmortalidad y permanencia.

---

sunt)». Las contradicciones de hecho son evidentes, pero también es de justicia subrayar que, si el hermetismo se mantiene fiel a algo, es a no interponer ninguna entidad o hipóstasis entre Dios y el cosmos. Sobre el *Aiôn* alejandrino, cf. Festugière, *Études,* pág. 201; Derchain, *Religions en Égypte,* pág. 31 y Daumas, *Dieux,* pág. 23. En la religión egipcia 'Eternidad' y 'Perennidad' son títulos frecuentes de los dioses: el Sol es el señor, rey y heredero de la eternidad, Ptah es el regente y señor de la eternidad, etc. (cf. Barucq, *Hymnes,* págs. 89, 91, 92, 100, *passim).* Sobre *Aiôn* en el gnosticismo, cf. Montserrat, *Gnósticos,* I, pág. 251.

La generación de la materia depende, entonces, de la 4 eternidad, tal y como la eternidad misma depende de Dios. La generación y el tiempo, por su parte, son de naturaleza dual, puesto que están situados a la vez en el cielo y en la tierra: en el cielo son inmutables e imperecederos, en la tierra, mudables y perecederos.

Dios es el alma de la eternidad, la eternidad el alma del cosmos y el cielo el alma de la tierra. Dios está en el pensamiento, el pensamiento en el alma y el alma en la materia. Y todas estas cosas lo son a través de la eternidad.

Y hay un alma que, henchida de pensamiento y de Dios, colma interiormente y envuelve exteriormente al cuerpo universal que contiene todos los cuerpos, un alma que da vida al todo, desde el exterior, vivificando ese ser vivo grande y perfecto que es el cosmos e interiormente animando a todos los seres vivos; un alma que permanece idéntica a sí misma allá arriba, en el cielo, mientras que aquí abajo, en la tierra, renueva la generación.

Y la eternidad mantiene unido el todo, por medio de la 5 necesidad, o de la providencia, bien a través de la naturaleza o por cualquier otro medio que se piense o que se pueda pensar. Pero todo esto, en definitiva, no es sino la actividad misma de Dios, la energía divina, la potencia insuperable, con la que nada ni humano ni divino se puede comparar.

Por eso, Hermes, nunca oses pensar que exista algo equiparable a Dios, ni entre las cosas de este mundo, ni entre las de allá arriba, so pena de apartarte de la verdad. Puesto que nada puede asemejarse a lo diferente, uno y único. No pienses siquiera que pueda ceder su potencia a ningún otro, pues ¿quién, aparte de él, puede ser creador de vida, de inmortalidad y de cambio?, incluso es inconcebible que hiciera otra cosa, puesto que si permaneciera inactivo todo quedaría desactivado, pues todo está lleno de Dios. De modo que no puede

darse inactividad ni en el cosmos ni en cualquier otra cosa, y, de hecho, 'inactividad' no es sino una palabra vacía, tanto si la atribuimos al creador como a lo creado.

6 Y es necesario que todo se genere incesantemente y, además según la fuerza de cada lugar[128]. Pues el creador, que está en todas las cosas, no se instala en ninguna de ellas, ni actúa sólo en una, sino que las hace todas; es una potencia energética y su autarquía no proviene de las cosas generadas sino que, muy al contrario, las cosas generadas existen por su causa.

[Segunda Parte]

2
Dios uno y único (demostración). El cosmos: necesidad de un autor único

Contempla, ahora, a mi través[129], el cosmos que tienes ante tus ojos y observa atentamente su belleza: ese cuerpo puro, más anciano que cualquier otro, pero que está, a un tiempo, eternamente en la flor de la edad, permanentemente joven y cada vez más lozano[130].

[128] 'Según la fuerza de cada lugar' se refiere, según Festugière (Nock - Fest., I 158, 18), a la teoría de los lugares naturales de Aristóteles *(Met.* XII 6, 1071b12; *Acerca del cielo* III 1-2). No lo parece; aquí se refiere más bien a la división regional del cosmos y a los seres que habitan en cada región específica, cf. *SH* XXV 8, 9, 11 y XXVI.

[129] A través del *noûs*. Como en *CH* XIII 13 tras la experiencia mística («Padre veo al todo y a mí mismo en el *noûs*»). Nótese, a partir de ahora y hasta el final, el cambio radical de forma y fondo: de un estilo de catecismo (§§ 1-6) a una demostración racional (§ 7- fin), de un *Aiôn* personificado a Dios en el cosmos; hasta el punto que Scott distingue entre XI I (1-6) y XI II (7-fin): «If so, we may suppose that the writer of XII II was dissatisfied with the cut-and-dried formulas of XI I and wrote a second 'discourse of Nous to Hermes'... he rejected the hypostatized Aiôn of XI I» (Scott, II, págs. 286 ss.).

[130] En buena lógica esos calificativos convienen al sol y no al cosmos, al sol que se renueva cada día. Es lo que sucede en los himnos egipcios a los dioses solares: «Tú eres joven como disco solar... Ra... el adolescente engalanado» (Barucq, págs. 122-123); (Amón) «Eres más nuevo hoy que ayer» *(ibid.,* pág. 215); «Tras envejecer, por la mañana se despierta como un adolescente» *(ibid.,* pág. 257); «Señor de la duración que atraviesas los años sin que tenga límite el tiempo de tu vida, anciano que se rejuvenece... viejo que reemprende su adolescencia» *(ibid.,* pág. 259); «Viene la mañana, de nuevo se transforma en niño, rejuvenecido, atravesando la eternidad» *(ibid.,* pág. 264); (Ptah) «Muchacho que se da a luz cada día... Viejo que estás en las fronteras de la eternidad... Anciano que recorre la perennidad» *(ibid.,* pág. 402).

Fíjate en los siete cielos fundamentales, cómo están or- 7
denados en una disposición eterna y cómo completan, cada uno en una órbita distinta, la eternidad. Observa que todo está lleno de luz y que, sin embargo, el fuego está ausente; esto es así porque la luz se genera de la amistad y la combinación de los contrarios y distintos, proyectándose desde arriba por la energía de Dios, padre de todo bien, gobernador de todo orden y soberano de los siete cielos.

Fíjate ahora en cómo la luna[131] cumple su órbita delante de ellos y cómo transforma, en tanto que instrumento de la naturaleza, la materia inferior. Mira la tierra situada en el centro del todo, asentada como fundamento del hermoso cosmos y como nodriza que alimenta a los seres terrestres[132]. Observa cuán inmensa es la multitud de los vivientes

[131] La luna es la madre del mundo sublunar en la religión egipcia, cf. Plutarco, *Isis* 41, 367d: Osiris es el mundo lunar, «pues la luna, con su luz fecunda y productora de humedad, es favorable a la generación de los animales y la germinación de las plantas»; *ibid.* 43, 368c-d (la luna es Isis-Osiris): «sitúan el poder de Osiris en la Luna y dicen que Isis, que es principio creador, se une a él... por eso llaman a la Luna 'Madre del Mundo' y piensan que tiene naturaleza hermafrodita» (Cole).

[132] Imagén tópica, cf. Platón, *Timeo* 40b: «La Tierra es nuestra nodriza» situada «en torno al eje que atraviesa el todo»; también en *CH* XII 17 (nodriza); *CH* XVI 4 (depósito de los elementos); *SH* XXIII 60 (proveedora); *SH* XI 2, 42 (receptáculo) y *Asc.* 2 (receptora - restitutora).

inmortales y la de los mortales y cómo, en medio de ambas, la luna describe su órbita entre lo mortal y lo inmortal.

8 Todo está lleno de alma. Fíjate en cómo se mueven todas las cosas: unas alrededor del cielo, otras en torno a la tierra y cómo ni las dextrógiras pasan a levógiras, ni las levógiras a dextrógiras [133], ni las de arriba pasan abajo, ni las de abajo arriba.

Que todas estas cosas han sido engendradas, querido Hermes, ya no necesitas aprenderlo de mí: son cuerpos, tienen alma y se mueven; es imposible que estas cosas constituyan una unidad sin alguien que las ensamble y, por tanto, esto exige un ensamblador y que sea absolutamente único.

9 Pues es imposible que existan dos o más creadores: todo tiene una única velocidad asignada, a pesar de que los movimientos son múltiples y diferentes y variados los cuerpos. Y, aún más, en el caso de que existieran varios creadores, la misma unidad del orden se haría insostenible: pronto surgirían, sin duda, los celos hacia el más poderoso y así, el creador de vivientes cambiantes y mortales envidiaría no poder crear inmortales, mientras que el creador de inmortales desearía poder crear a los mortales. Supongamos de todas formas que hubiera dos; dando por sentado el hecho de que la materia es una y el alma una, ¿cuál de los dos sería el proveedor de la creación? y si ambos lo fueran, ¿a quién correspondería la mayor parte?

10 Porque ten en cuenta que todo cuerpo vivo, sea mortal o inmortal, ⟨racional⟩ [134] o irracional, es el resultado de la

[133] El cielo se mueve de este a oeste y los planetas de oeste a este, como explica CICERÓN *(Rep.* VI 17): en la esfera exterior «están fijas las estrellas, que, en una eterna carrera, cumplen una revolución circular. Por debajo de ella se encuentran las otras siete esferas que giran con un movimiento retrógrado, en sentido contrario al del cielo».

[134] *Toû logikoû kaì*. Conjetura de SCOTT.

unión de cuerpo y alma, pues un cuerpo vivo es un cuerpo animado. En cuanto a las cosas todavía no vivas, están constituidas por materia en sí, mientras que el alma, también en sí misma, como causa de la vida, está a disposición del creador, el de los seres inmortales, que es la causa última de la vida. ¿Cómo no ha de crear también a los otros seres vivos mortales (distintos) de los [⟨in⟩mortales]?, ¿es que el inmortal y hacedor de la inmortalidad no crea también todo lo que se refiere a los seres vivos?

Que ha de existir alguien que cree a los seres vivos, es 11
evidente; que este alguien ha de ser uno, es igualmente manifiesto, dado que el alma es una, la materia es una y la vida es una. ¿Quién es éste? ¿Quién sino el Dios uno? ¿A quién sino al Dios uno le corresponde crear a los seres vivos animados? En consecuencia, Dios es uno. [Y es completamente ridículo que pienses otra cosa], pues si reconociste que el cosmos es siempre uno, que el sol es uno, una la luna y una la actividad divina, ¿cuántos quieres que Dios mismo sea?

El hombre: la analogía del yo; la paternidad

Por tanto, él mismo hace todas las 12
cosas, [aunque nos pueda parecer completamente absurdo]. ¿Pero qué puede haber de fantástico en que Dios cree la vida, el alma, la inmortalidad y el cambio, si tú mismo eres capaz de hacer gran cantidad de cosas? Eres capaz de ver, de hablar, de oír, de oler, de tocar, de andar, de pensar y, en fin, de respirar; y no es uno el que ve, otro el que oye y otro el que habla; no persona distinta es la que toca, otra la que huele, otra la que anda, otra la que piensa y otra la que respira, sino que un solo y mismo ser es el que hace todas estas cosas. Del mismo modo, tampoco las actividades divinas pueden existir separadamente de Dios. Y, de igual forma que si tú cesaras en tus actividades ya no estarías vivo, así Dios, si cesara

en las suyas, ya no sería Dios; aunque esto, evidentemente, no nos sea lícito decirlo.

13 Si, como ha quedado demostrado, ⟨tú⟩ no existirías si no ⟨hicieras nada⟩, ¿cuánto más Dios?, pues al no actuar sería imperfecto, aunque esto, de nuevo, sea ilícito decirlo; por contra, si no permanece inactivo entonces es perfecto y es él el que hace todas las cosas.

Si te abandonas a mí, Hermes, aunque sea por un instante, podrás entender sin dificultad que la obra de Dios es una para que puedan llegar a ser todas las cosas, tanto las que están naciendo, como las que nacieron en el pasado, como, en fin, las cosas futuras. Esto es, amado mío, la vida, esto es la belleza, esto es el bien, esto es Dios.

14 Y si quieres comprenderlo de un modo práctico, reflexiona sobre lo que te pasa a ti cuando quieres procrear[135]. Aunque en realidad haya una clara diferencia, pues él, al no necesitar pareja, no siente ningún placer; al ser él mismo el que crea es un operador autónomo que existe siempre en su obra, de modo que si las cosas estuvieran separadas de Dios se desplomarían carentes de vida, morirían todas por necesidad. Así pues, si todas las cosas están vivas y la vida es una sola, entonces necesariamente Dios es uno. Insisto, si todas las cosas están vivas, tanto las terrestres como las celestes, y la vida es una, entonces la vida es generada por Dios y es Dios ella misma. En suma, todas las cosas nacen de Dios y la vida es la unión de pensamiento y alma; y así la muerte no consiste en la destrucción de las cosas reunidas sino en la disolución de la unión.

[135] Comp. con la digresión del *Asclepio* sobre el sexo (§ 21: el sexo es un misterio divino y «tendría que subrayar cuál es el poder y la necesidad de este misterio si no lo supieseis cada uno de vosotros con sólo considerar vuestros más íntimos sentimientos»).

Ciertamente la eternidad es la imagen de Dios, el cos- 15
mos la de la eternidad, el sol la del cosmos y el hombre, en fin, la del sol. Dicen que cambio es muerte porque se disuelve el cuerpo y la vida se retira hacia lo invisible; sin embargo, amadísimo Hermes [que me escuchas temeroso de Dios], yo te digo que los seres que se 'disuelven', siguiendo con la terminología anterior, más que disolverse, en realidad, se transforman; se transforman al pasar a lo invisible día a día una parte del cosmos. De modo que dos son las afecciones del cosmos: la rotación y la desaparición, la rotación es [revolución] y la desaparición renovación.

Dios, forma inteligible

El cosmos es omniforme, pero no por- 16
que contenga todas las formas, sino porque él mismo las transforma en su seno. Si el cosmos es omniforme, ¿qué características tendrá el creador?, informe no puede ser, claro está[136]; omniforme tampoco, porque entonces sería equiparable al cosmos; y si uniforme, sería inferior al cosmos, al menos en esto. Por tanto, ¿qué decir del creador que no nos aboque a una aporía?, porque es evidente que no puede llevarnos a una aporía nada que pensemos sobre Dios. Pues Dios, sin duda, tiene una sola figura, en el caso de que exista una figura propia de él, una figura que no se muestre a nuestra mirada, incorpórea por tanto, aunque sea ella misma la que muestre todas las formas a través de los cuerpos.

Y no te sorprendas de que pueda existir una figura in- 17
corpórea; mira si no la de la palabra, o el caso de la pintura, en la que, por ejemplo, las cimas de unas montañas dan una clara sensación de relieve aun siendo de hecho completamente lisas y planas.

[136] Puesto que la amorfia es el desorden, el caos, una característica de la materia; cf. PLATÓN, *Timeo* 52e, y ARISTÓTELES, *Física* I 7, 190b15.

Reflexiona sobre mis palabras aún con mayor audacia, con mayor verdad; pues, del mismo modo que el hombre no puede vivir sin la vida, así Dios no puede no hacer el bien: la vida y el movimiento de Dios son el mover todas las cosas y vivificar los seres.

18 Es preciso que reflexionemos ahora, en particular, sobre algunas de las cosas expuestas. Medita, para empezar, sobre que todo está en Dios: esto no se ha de entender en el sentido de que esté en él como en un lugar —ya que el lugar es un cuerpo, un cuerpo inmóvil, y lo que está emplazado no tiene movimiento—, muy al contrario, las cosas están en Dios en apariencia incorpórea.

Piensa entonces en el que contiene todas las cosas y considera que nada, sino él, puede circunscribir lo incorpóreo ni de forma más rápida y capaz, que es el único incircunscrito y el más rápido y capaz.

19 **3**

El conocimiento de Dios como experiencia mística

Si alcanzas a pensar de este modo en tu propio yo, ordena a tu alma que se encamine hacia el Indo y allí estará más rápida que tu propia orden; exhórtala a ir en busca del Océano, que allí estará de inmediato, tan veloz como si ya estuviera allí desde siempre sin haberse trasladado de un lugar a otro. O incluso ordénale que vuele hasta el cielo que no necesitará alas y nada habrá que pueda obstaculizar su ascensión, ni el fuego solar, ni el éter, ni la rotación, ni los cuerpos de los otros astros, sino que se abrirá paso a su través hasta alcanzar el último cuerpo. O si quisieras, en fin, ir más allá y traspasar el mismo universo para contemplar lo que hay fuera —si es que hay algo fuera del cosmos— incluso eso podrías hacer[137].

[137] Para la experiencia, cf. *CH* V 5 y nota *ad loc.*

Observa cuán inmensa es tu potencia y rapidez; y si tú 20
eres capaz de hacer todas estas cosas, ¿no lo va a poder hacer Dios? Has de entender, por tanto, a Dios de este modo: tiene en sí mismo todas las cosas como pensamientos, tanto al cosmos como a sí mismo y al todo.

Pero para poder concebirlo es necesario que te vuelvas igual a él, pues sólo lo semejante conoce a lo semejante. Es preciso, por eso, que salgas fuera de todo cuerpo para poder así agrandarte hasta su tamaño inmensurable; que te sitúes más allá del tiempo para que puedas convertirte en eternidad[138]; sólo entonces podrás conocer a Dios. Porque si te haces cargo de que nada te es imposible, habrás entendido que eres inmortal, que puedes conocer todas las cosas, todo arte, cualquier ciencia y las características de cualquier ser vivo.

Sube, pues, más alto que la cima más elevada y desciende más abajo que la profundidad más insondable. Reúne en ti mismo todas las sensaciones de las cosas creadas, la del fuego, la del agua, la de lo seco y lo húmedo. Piensa que estás en todas partes, en la tierra, en el mar y en el cielo. Piensa que todavía no has sido engendrado, que ya estás en el seno materno, que eres joven, que eres anciano, que ya estás muerto y que te encuentras más allá de la muerte. Cuando aprehendas todas estas cosas a la vez, los tiempos, los lugares, las sustancias, sus cualidades y cantidades, podrás conocer a Dios.

[138] Esto tiene sentido en cualquiera de los dos sentidos de *Aiôn*, el abstracto («que salgas de todo cuerpo», «que te sitúes más allá del tiempo») o el personal: convertirse en *Aiôn* es devenir dios, una identificación con dios que encontramos también en *CH* V 11 (cf. nota *ad loc.)* y en *DH* VIII 7 (tienes el poder de convertirte en dios, si lo quieres). Y que supone, al mismo tiempo, la identificación con el todo, reunir en uno mismo las sensaciones de las cosas creadas y estar en todas partes (aquí, en el § 20 y en la experiencia mística de *CH* XIII 1).

21 Pero ¡ay de ti! si aprisionares el alma en el cuerpo, si la infravalorares diciéndote: «No puedo pensar, me siento incapaz de hacer nada, me da miedo el mar, no puedo subir al cielo, no sé quién era ni quién seré»; no pretendas entonces conocer a Dios, no pretendas poder pensar cosas bellas y buenas si amas el cuerpo, si eres malvado, pues la suprema maldad es ignorar lo divino. Por el contrario, sentirse capaz de conocer, desearlo y tener esperanza en conseguirlo es el camino [adecuado, derecho] y fácil que conduce hasta el bien; él te acompañará en cualquier recodo de tu camino, él se te manifestará en todas partes, donde y cuando menos te lo esperes, estés despierto o dormido, mientras navegues o cuando camines, de noche o de día y tanto si hablas como si callas. Pues nada existe que no sea él.

22 **4** *Dios, visible en la creación*

Y si a esto repusieras: «¿Pero no es Dios invisible?», yo te contestaría: «habla con piedad, ¿es que existe algo más visible que Dios?», porque él hizo todas las cosas precisamente para que le veas a través de ellas; de modo que éste es el bien de Dios, ésta es su excelencia, manifestarse a sí mismo por medio de todas las cosas. En realidad, no hay nada que sea invisible, ni siquiera entre los seres incorpóreos, pues el pensamiento mismo se hace visible en el pensar y Dios en el crear.

Hasta este punto, Trimegisto, te han sido reveladas estas cosas, considera del mismo modo todas las demás y no te equivocarás.

TRATADO XII

DE HERMES TRIMEGISTO A TAT: EL PENSAMIENTO COMÚN

SINOPSIS

1. El pensamiento *(noûs)* (1-13).
   - 1.1. Naturaleza y actividad (1-2).
   - 1.2. El *noûs* en el hombre.
     - 1.2.1. Médico o verdugo (3-4).
     - 1.2.2. Dos tipos de hombres: *alógoi - ellogímoi* (6).
     - [*Excursus*. Destino y libertad (5-9)].
     - 1.2.3. *Noûs* y *lógos* (12-13).
   - 1.3. El *noûs* en los irracionales (10-11).

2. El cosmos, el hombre, el conocimiento de Dios (14-23).
   - 2.1. El cosmos (14-18): carácter divino e inmortalidad.
   - 2.2. El hombre (19-20): carácter divino e inmortal.
   - 2.3. El conocimiento de Dios (21-23): el cosmos como manifestación del único Dios; ordenador, legislador, dador de vida, primer motor.

1 *El pensamiento (noûs). Naturaleza y actividad*

1 —El pensamiento, Tat, desciende de la sustancia misma de Dios, aunque es difícil determinar si hay una sustancia de Dios; de qué tipo sea sólo le corresponde a él, sólo él se conoce a sí mismo con exactitud. De todos modos, el pensamiento no se origina por división de la sustancialidad divina, sino que se despliega desde ella como la luz desde el sol. Este pensamiento es, en los hombres, Dios; por eso algunos de ellos son dioses y su humanidad está próxima de la divinidad; de hecho, el Buen Demonio[139] llama a los dioses 'hombres inmortales' y a los hombres 'dioses mortales'. Por otra parte, en los animales irracionales, el pensamiento es la naturaleza[140].

2 Pues el pensamiento está presente allí donde hay alma, del mismo modo que el alma está allí donde hay vida. Sin embargo, en los animales irracionales, el alma es vida, en efecto, pero vacía de pensamiento, porque el pensamiento sólo es benefactor de las almas de los hombres, cultivándolas para el bien, mientras que en los irracionales se limita a cooperar con la naturaleza específica de cada uno. En el caso de los hombres, actúa operando en contra de sus almas, pues cuando éstas acceden al cuerpo se ven corrompidas, al punto, por el dolor y el placer[141]; y es que el dolor y el placer del cuerpo compuesto son como supuraciones purulentas en las que se hunde el alma descendida.

[139] *Agathòs Daimōn*. Difícilmente clasificable: es el dios que transmite la revelación a Hermes Trimegisto (cf. *CH* XII 1, 8 y *FH* 29, 31 y 32b), pero también a Isis (Khnum - Agatodemon en *SH* XXIII 32); parece lógico identificarlo con el primer Hermes, el Tot egipcio, escriba de los dioses; es lo que opina Reitzenstein, *Poim.*, págs. 18, 131; cf. también Hani, *Rel. égyp.*, pág. 410 («En Alejandría el dios serpiente Agatodemon desempeñó prácticamente el mismo papel que Hermes-Tot»). Pero caben otras interpretaciones: de ordinario Agatodemon era el dios egipcio Khnum o Kneph-Knuphis (cf. Scott, II, pág. 279; Reitz. *Poim.*, pág. 125, 133, 2); pero también es Amón-Ra en los *Papiros mágicos*, en los que desempeña un papel fundamental (cf. *PGM* IV 995, 1605; VII 1025; XII 105).

[140] El instinto, cf. *SH* IV 1-5 (lo que es resultado del instinto se produce por una energía universal) y nota *ad loc.*

El noûs en el hombre

3 Así pues, el pensamiento muestra su luz a cuantas almas tiene a su cuidado operando en contra de sus preferencias. Y del mismo modo que un buen médico hace sufrir al cuerpo preferido por la enfermedad, incluso cauterizando o mutilando si es preciso, así el pensamiento hace sufrir al alma arrebatándola de las garras del placer, que es el agente de todas las enfermedades del alma. La más grave de las cuales es la impiedad y, tras ella, la opinión infundada, siguiéndose de éstas todas las demás maldades y ningún bien. En suma, el pensamiento, oponiéndose a la enfermedad, le procura el bien al alma, tal y como el médico le proporciona la salud al cuerpo[142].

4 Por el contrario, todas aquellas almas que no han alcanzado al pensamiento como timonel, sufren al mismo nivel

[141] Comp. con Platón, *Timeo* 42a: «Que cuando las almas hubieran sido, por necesidad, implantadas en los cuerpos... en todas estas almas nacería necesariamente el amor, entremezclado de placer y sufrimiento y, además, el miedo y la ira...» (Rivaud).

[142] Comp. con Platón, *Timeo* 86b (las 'enfermedades' del alma): «se debe admitir que placeres y dolores son, para el alma, las más graves enfermedades» y *Gorgias* 479b: Sócrates utiliza el mismo ejemplo del médico y las enfermedades y, continúa, «ven la parte dolorosa del hecho (el castigo impuesto en justicia) y en cambio están ciegos ante la utilidad que ha de reportarles e ignoran hasta qué punto el vivir con un alma nada sana, sino corrompida, injusta e impía, es más deplorable que poseer un cuerpo enfermo» (Yagüe).

que las de los animales irracionales; pues el pensamiento se convierte en cierto modo en su cómplice dando libre curso a las pasiones y así las almas se precipitan hacia lo irracional con la violencia del deseo y, como animales irracionales, irracionalmente iracundas e irracionalmente ansiosas, son incapaces, en su frenesí, de encontrar la paz, ni de saciarse de perversidades; pues las pasiones y los deseos irracionales son unas perversiones que sobrepasan toda medida. Para este tipo de almas Dios instituyó la ley como fiscalización y castigo.

5 —Pero si esto es así, padre, ¿no se corre el peligro de refutar la doctrina del destino que me expusiste con anterioridad?, porque si ya estaba prefijado por el destino que alguien fuera adúltero o sacrílego o que cometiera alguna otra maldad, ¿cómo puede ser castigado quien no actúa sino por necesidad del destino?

Excursus: destino y libertad

—Vamos a ver, hijo, todo es, en efecto, producto del destino, nada entre las cosas corpóreas se le puede escapar y nada, ni bueno ni malo, puede realizarse sin contar con él. Es por tanto el destino el que determina que tenga afecciones el que hace lo conveniente, es decir, el destino influye para que se vea afectado el que es afectable porque ha actuado.

6 De todas formas, el tema de la maldad y destino no atañe directamente a este discurso y, como ya lo tratamos en otro momento, es mejor que prosigamos con nuestra exposición en torno al pensamiento. Hablábamos de lo que es capaz y de lo diverso que es en sí mismo al tomar tal forma en los hombres y tal otra en los animales irracionales. En cuanto a los hombres, los otros seres vivos, el pensamiento no es benefactor, es decir, apaciguador de lo irascible y lo deseable, al mismo nivel para todos; por eso es preciso distinguir entre los hombres racionales y los irracionales. Sin embargo, aunque diferentes en esto, todos los hombres sin distinción están sometidos al destino, es decir, al nacimiento y al cambio, que son el principio y el fin del del destino.

Todos los hombres están, pues, sometidos al destino, sin 7 embargo, no todos son afectados del mismo modo: los racionales, de los que ya dijimos que son guiados por el pensamiento, están liberados de todo mal y, por tanto, no experimentan el destino en concepto de malos.

—¿Pero esto qué quiere decir, padre?, ¿acaso no es malo el adúltero?, ¿acaso no es malo el homicida y todos los demás?

—Mira hijo, el hombre racional está efectivamente sometido al destino, pero no en la comisión de un adulterio, sino en la hipotética acción de cometerlo, no asesinando, sino como si hubiera asesinado; se somete, claro, al destino, porque es imposible escaparse de la condición del cambio y el nacimiento, pero evitar el mal es una facultad del que posee el pensamiento.

Por eso he atendido siempre, hijo, a las palabras del Buen 8 Demonio —que de haber escrito y publicado hubiera socorrido enormemente al género humano— pues sólo él, como dios primogénito, tuvo acceso a la verdadera contemplación de todas las cosas y pudo así pronunciar palabras divinas.

A él le oí decir un día que todo es uno, y sobre todo los seres inteligibles; que vivimos por una potencia, por una energía, por la eternidad y que el pensamiento de ésta, que es su alma, es bueno. Si esto es así, los seres inteligibles no tienen extensión y el pensamiento, como alma de Dios y conductor de todas las cosas es capaz de hacer lo que quiera.

Considera esta revelación y busca en ella la respuesta a 9 la cuestión que me planteabas, la pregunta sobre el destino y el pensamiento. Pues, si utilizas el discurso con rigor y no te

sirves de él para la mera controversia, te darás cuenta, hijo, de que el pensamiento, alma de Dios, tiene en verdad poder sobre todas las cosas, sobre el destino, sobre la ley y sobre todo lo demás. Concluirás entonces que nada le resulta imposible, ni aun situar el alma humana por encima del destino, o, por contra, someterla a él si, como suele suceder, aquélla ha sido negligente. Quede hasta este punto referida la excelente revelación del Buen Demonio [143].

[143] Este excursus (§§ 5-9), es una buena síntesis de la doctrina hermética sobre la libertad: todo lo corpóreo está sometido al destino (§ 5) y, lógicamente, el hombre que elige lo corpóreo se somete también a él; en cuanto al hombre que elige la vía de la razón, por una parte, sigue sometido al destino, puesto que está en un cuerpo y eso significa nacer, morir, tener pasiones y oponerse a ellas con dolor, pero aun así puede sustraerse al destino, es decir, puede escapar del acto pasional, aunque no de tener pasiones o de la posibilidad de la pasión (§§ 6-7); el nous es divino e inteligible y está por encima del destino (§ 8); tras la elección libre del hombre, sólo el nous, don divino como recompensa, posibilita la perseverancia en el bien (§ 9). A esto habría que añadir la dotrina hermética sobre la providencia, el destino y la necesidad que se expone en *SH* VI (cf. también el Apéndice III). Estas reflexiones sobre la libertad y el destino son típicas de la helenística, una época en la que se tiene la certeza de que el destino es irrevocable y que es inútil cualquier esfuerzo por oponerse; de ahí el éxito de la magia y la astrología que proporcionan fáciles remedios para sustraerse a los lazos de la necesidad: en los *Papiros mágicos* abundan los procedimientos para conseguir la libertad o para coaccionar a Selene, la urdidora del destino. Por contra, para el hermetismo, culto y piadoso, la liberación es el resultado de una elección moral; así lo cuenta Zósimo, el alquimista, contraponiendo la postura hermética con la de la magia: «Hermes y Zoroastro dijeron que la clase de los filósofos están por encima del destino. (Hermes dice al respecto) que no se complacen en la felicidad propia del destino ya que dominan los placeres, tampoco son vulnerados por sus males, pues pasan siempre (su vida) en la inmaterialidad, ni, en fin, aceptan sus bellos regalos, pues en verdad dirigen su mirada hacia el fin de todos los males. (Por contra) Zoroastro se vanagloria de que por... la magia de unas palabras corpóreas queda libre de todos los males del destino» *(FH* 20). Es la postura de este tratado

—Divina es, padre, y verdadera y beneficiosa.

El noûs en los irracionales

Pero aclárame aún esto. Dijiste antes 10
que en los animales irracionales el pensamiento actúa a modo de naturaleza, colaborando con los instintos, pero, si supongo bien, los instintos de los animales irracionales son pasiones; entonces, dado que el pensamiento coopera con los instintos, instintos-pasiones, ¿habrá que pensar que el mismo pensamiento es una pasión, puesto que está en contacto con las pasiones?

—¡Bravo, hijo!, me planteas tan magníficamente la cuestión que es de justicia que te responda.

Todo lo que de incorpóreo hay en un cuerpo, hijo, es pa- 11
sible y, por tanto, es legítimo considerarlo pasión. Incorpóreo es todo motor [144], mientras que lo movido es cuerpo y lo

(§§ 5-9) que Jámblico explica incluso mejor: «Estos no son, como en tu dificultad, 'los lazos indisolubles de la Necesidad' —que nosotros llamamos Destino— que 'encadenan todas las cosas'; pues el alma tiene en sí misma el principio de conversión hacia lo inteligible, el principio de la separación de los seres sometidos al devenir, de la unión con el Ser y con lo divino... hay un principio del alma... según el cual podemos unirnos a los dioses, situarnos por encima del orden cósmico... Gracias a este principio somos capaces de liberarnos a nosotros mismos. En efecto, cuando actúan en nosotros las mejores partes que tenemos y el alma se eleva... se separa entonces de lo que la retiene en el devenir, se separa de las partes inferiores y, en lugar de su vida, adquiere una vida nueva, y se da a otro orden, abandonando completamente el precedente» *(Sobre los mist.* VIII 7-8). Entre Hermes y Jámblico, el tema fue también objeto de controversia en el medioplatonismo: Filón (cf. Dillon, págs. 166 ss.); Plutarco *(ibid.,* págs. 208 ss.); Albino, *Didask.* 26 (en Witt, *Albinus,* págs. 86-87) y Apuleyo, *De Platone* 236. Y en el Neoplatonismo: el tratamiento que da Plotino (III 2-3) a esta cuestión refleja las mismas dificultades que en el hermetismo.

[144] Es decir, el alma. Cf. § 2 (el *noûs* está donde hay alma y el alma donde hay vida).

incorpóreo, a su vez, es movido por el pensamiento; entonces, dado que el movimiento es una pasión, resulta que ambos, el motor y lo movido, padecen, pues uno origina y el otro es originado. Sin embargo, cuando el pensamiento se separa del cuerpo, deja tras de sí también a la pasión. Tal vez sea mejor decir que nada hay que sea impasible, pues todo es pasible; y la pasión difiere de lo pasible: aquélla actúa, éste padece. Los cuerpos actúan también por sí mismos, pues o están inmóviles o son movidos, y en cualquiera de los dos casos hay pasión. Por su parte, los incorpóreos, siempre están en actividad y por eso mismo son pasibles.

Procura por tanto que no te confudan las denominaciones: actividad y pasión son lo mismo, y no debe inquietarnos el término de la más clara significación.

12 —Lo has explicado diáfanamente, padre.

Noûs y lógos en el hombre

—Fíjate todavía, hijo, en que Dios concedió al hombre dos gracias extraordinarias en comparación con los demás vivientes mortales, el pensamiento y la palabra; ambas tienen el mismo valor que la inmortalidad; [el hombre dispone, además, de la palabra proferida[145]]. Y, si utilizara ambas gracias para lo que debe, en nada diferiría de los inmortales;

[145] *Prophorikòs lógos*. El estoicismo distingue entre *prophorikòs lógos* y *endiáthetos lógos;* cf. SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Mathem.* VIII 275 (= *SVF* II, fr. 135): la palabra proferida sería la que emite cualquier animal con capacidad para emitirla (los loros, por ejemplo), sin embargo sólo el hombre es capaz de la palabra interna. Aquí se trata más bien de «la palabra como comunicación verbal» (Lo que tienen los animales, es 'voz', *phōné,* no *lógos).* Cf. la definición del *Asclepio:* «La palabra del hombre es un sonido producido por la percusión del aire con el aliento emitido, con el fin de expresar cualquier intención o pensamiento concebido en la mente a partir de los sentidos».

es más, al abandonar el cuerpo, el hombre sería conducido por ambas hasta el coro de los dioses y los bienaventurados.

—Entonces, padre, ¿es que los demás seres vivos no 13
hacen uso de la palabra?

—No hijo, sólo de la voz. Ten en cuenta que la palabra es algo completamente distinto de la voz, pues mientras aquélla es común a todos los hombres, la voz es característica de cada especie animal.

—¿Pero cómo es eso, padre, si entre los mismos hombres hay una palabra distinta en cada pueblo?

—En efecto, hijo, es diferente de uno a otro, pero la humanidad es una sola: igualmente es una la palabra y se traduce de una lengua a otra; de modo que, en realidad, encontramos un solo y mismo concepto en Egipto, Grecia o Persia. Me da la impresión, hijo, que desconoces la virtud y la grandeza de la palabra. Tal y como el Buen Demonio, el dios bienaventurado, dejó dicho, el alma está en el cuerpo, el pensamiento en el alma, la palabra en el pensamiento[146] y Dios es el padre de todos ellos.

2

El cosmos, el hombre, el conocimiento de Dios. El cosmos, divino e inmortal

Así pues, la palabra es imagen y pen- 14
samiento de Dios; el cuerpo, de la idea y la idea, del alma. De modo que lo más sutil de la materia es el aire, lo más sutil del aire el alma, del alma el pensamiento y del pensamiento Dios. Dios está en torno y a través de todas las cosas, el pensamiento en torno al alma, el alma alrededor del aire y el aire, en fin, alrededor de la materia.

[146] La serie cuerpo, alma, *lógos* y *noûs* es la misma que la de *CH* X 13 (cf. nota *ad loc.).* En la segunda serie, la del § 14, falta el *lógos,* como en la segunda serie de *CH* X 16.

Necesidad, providencia y naturaleza son los instrumentos del cosmos y de la disposición ordenada de la materia; por una parte cada uno de los seres inteligibles tiene una esencia que es su identidad, por otra, sin embargo, los cuerpos del todo, son cada uno una pluralidad, pues la identidad de los seres compuestos reside en el perenne producirse la transformación de uno en otro, conservando de este modo indestructiblemente su identidad.

15 Además, cada uno de los cuerpos compuestos posee un número característico[147], pues sin el número es imposible que tengan lugar tanto la combinación como la composición o la disolución; las unidades generan el número y lo acrecientan y, cuando el número se disuelve, lo acogen de nuevo en sí mismas. La materia, por su parte, es única.

Este cosmos en su totalidad, este gran dios imagen del Dios más grande al que está unido, este cosmos que contribuye a conservar la disposición ordenada y la voluntad del padre, es la totalidad de la vida; pues nada hay en él, ni referido al conjunto ni a sus partes, que no esté vivo a través de toda la eternidad de la renovación astral, por voluntad del padre. Y nunca ha habido ni habrá en el cosmos nada que muera; porque quiso el padre que el cosmos fuera un ser vivo mientras que mantenga su cohesión. El cosmos es así dios, por necesidad.

16 Entonces, hijo, ¿cómo podrían existir cosas muertas en dios, imagen del todo y totalidad de la vida?, pues si la muerte es corrupción y la corrupción destrucción, ¿cómo

[147] Es decir, dos o más elementos en proporciones reguladas según la especie y el reino al que pertenece; cf. la composición cuantitativa de la mixtura corporal en *SH* XXVI 13, donde se especifica la distinta proporción de los elementos en las aves, los tetrápodos, los reptiles, los peces y el hombre.

puede corromperse lo que es parte de lo incorruptible o destruirse una porción de Dios?

—Entonces, padre, los seres vivos que hay en el cosmos no mueren, ya que son sus partes.

—Calma tu lengua, hijo. Te equivocas en la denominación de lo que sucede; porque, en realidad, hijo, los seres vivos no mueren sino que, en tanto que seres compuestos, se separan; la disolución no es muerte sino separación de la mezcla. Además se disuelven para renacer, no para ser destruidos. ¿Y cuál es de hecho la actividad de la vida sino el movimiento? y pues, ¿qué hay en el cosmos que esté inmóvil?, nada, hijo mío.

—Pero padre, ¿no te parece inmóvil la tierra? 17

—No hijo mío, es precisamente lo único que es a la vez multimóvil y estable; porque, supuesto que es imposible que un procreador procree sin movimiento, ¿no sería ridículo pensar que permanece inmóvil precisamente la que es el alimento de todos los seres y la procreadora y generadora de todas las cosas? Es, por tanto, completamente ridícula tu pregunta sobre si el cuarto elemento permanece inactivo: en un cuerpo, inmovilidad significa lo mismo que inactividad[148].

Considera por tanto, hijo, que de modo generalizado lo 18 que hay en el cosmos se mueve, bien para disminuir, bien para crecer, pues lo que está en movimiento está vivo. Y que no hay ninguna necesidad de que todo ser vivo conserve su identidad, porque es el cosmos en su totalidad, hijo, lo

[148] Este parágrafo sobre la tierra le sirvió a GIORDANO BRUNO para demostrar lo que Copérnico había rehabilitado «con un razonamiento más matemático que natural», el movimiento de la tierra. Por encima de las matemáticas está la autoridad del Trimegisto. El texto de Bruno está en *Cena,* dial. V (ambos textos, el de Bruno y *CH* XII 7, comentados en YATES, págs. 279 ss.).

que es inmutable, aunque, al tiempo, todas sus partes sean mutables. No existe nada, en consecuencia, que se corrompa o perezca y lo que confunde a los hombres no es sino una cuestión de términos: la vida no es el nacimiento, sino la conciencia y el cambio no es muerte, sino olvido. Si esto es así, todo aquello de que se compone el ser vivo es inmortal: la materia, la vida, el aliento vital, el alma y el pensamiento.

19 Por ello mismo todo ser vivo es inmortal y el que más de todos el hombre, ya que es capaz de acoger a Dios y tener relaciones de intimidad con él; pues Dios, de entre los seres vivos, sólo entra en relación con el hombre, de noche por medio de sueños, de día a través de signos, y le predice el porvenir por los pájaros, las vísceras, la inspiración y la encina. De este modo el hombre profesa el arte de conocer las cosas pasadas, presentes y futuras[149].

El hombre, divino e inmortal

20 Observa además, hijo, que cada uno de los seres vivos se desenvuelve únicamente en una parte del cosmos: los acuáticos en el agua, los terrestres en la tierra y los que

[149] Comp. con *Asc.* 24: las estatuas de los dioses «nos predicen el porvenir por la suerte, la adivinación, los sueños y muchos otros métodos»; más espiritual en *CH* XI 21: «Él te acompañará en cualquier recodo de tu camino, él se te manifestará en todas partes, donde y cuando menos te lo esperes, estés despierto o dormido, navegando o caminando, de noche o de día, tanto si hablas como si callas», o *DH* IX 6: «Donde está el hombre allí está Dios. Dios no se muestra sino al hombre. Por él cambia y adopta la forma humana (apariciones). Dios es amigo del hombre, el hombre amigo de Dios». Para los sueños proféticos o adivinatorios en la cultura griega, cf. Dodds, *Los griegos y...*, págs. 103 ss.; también en Jámblico, *Sobre los mist.* III 2-3 (adivinación durante el sueño). Scott (III, págs. 157 ss.) estudia la cuestión en la cultura egipcia. Por su parte, los *Papiros mágicos* abundan en procedimientos para conseguir sueños proféticos o reveladores (cf., p. ej., *PGM* VII 665 ss., XII 145, VIII 65 y XIII 308).

vuelan en el aire; y que, por contra, el hombre hace uso de todos los elementos, de la tierra, del agua, del aire y del fuego, pudiendo incluso contemplar el cielo y alcanzarlo con la sensación. Dios es en torno y a través de todas las cosas, pues él es energía y potencia; y no resulta nada difícil conocer a Dios, hijo.

21 Si quieres contemplarlo, fíjate en la ordenada disposición del cosmos y en el perfecto orden de esa disposición; presta atención a la necesidad de lo que se nos manifiesta y a la providencia de lo que aconteció y acontece; contempla la materia henchida de vida; mira a ese inmenso dios en movimiento acompañado de todos los seres buenos y malos, de los dioses, los demonios y los hombres.

El conocimiento de Dios

—Pero aquellas cosas, padre, no son sino energías.

—Evidentemente, hijo, pero si son energías, ¿por quién son activadas?, ¿por algún otro dios?, ¿acaso ignoras que así como el cielo, el agua, la tierra y el aire son partes del cosmos, del mismo modo son miembros (de Dios) la vida, la inmortalidad, ⟨el destino⟩[150], la necesidad, la providencia, la naturaleza, el alma y el pensamiento, y que llamamos bien a la permanencia de todas estas cosas? Pues no hay absolutamente nada, ni de lo que aconteció ni de lo que acontece, donde no esté Dios.

—Entonces, padre, Dios también estará en la materia[151]. 22

—Vamos a ver, hijo, si la materia estuviera separada de Dios, ¿en que lugar la confinarías?, ¿qué crees que es ella sino un montón informe mientras no está activada?, y si está activada ha de serlo por causa de alguien. Decíamos que las

[150] *Heimarménē*. Conjetura de Scott.

[151] Sí, cf. *CH* I 4 («En una parte de la luz, una tiniebla») y nota *ad loc.*

energías son parte de Dios, por tanto, ¿por quién son vivificados los seres vivos?, ¿por causa de quién son inmortalizados los inmortales?, ¿por quién son cambiados los cambiantes? Hables de materia, de cuerpo o de sustancia, piensa que ellas mismas son energías de Dios: la materialidad es la energía de la materia, la corporeidad del cuerpo y la sustancialidad de la sustancia. Y esto es Dios, el todo.

23 En el todo no hay nada que no sea Dios. Por tanto no hay magnitud, ni lugar, ni cualidad, ni figura, ni tiempo alrededor de Dios, pues él es el todo y como tal es en torno y a través de todas las cosas.

Considera con veneración este discurso, hijo, y obsérvalo religiosamente. Pues sólo hay una forma de adorar a Dios, no ser malo.

TRATADO XIII

DE HERMES TRIMEGISTO A SU HIJO TAT: DISCURSO SECRETO DE LA MONTAÑA, EN TORNO A LA REGENERACIÓN Y AL VOTO DE SILENCIO

SINOPSIS[152]

1. Preámbulo (1).
2. La doctrina de la regeneración (1-7).
   - 2.1. Purificación previa (1).
   - 2.2. El hombre nuevo (2).
   - 2.3. La experiencia de Hermes (3).
   - 2.4. Inutilidad de los sentidos y la inteligencia (4-6).
   - 2.5. Purificación de los vicios de la materia (7).

[152] El desarrollo (y la experiencia) es similar al de *NH* VI 6 *(La Ogdóada y la Enéada,* traducida en anexo al *Corpus):* preámbulo (52, 1-13); doctrina (52,13-55, 5); experiencia-Acción de gracias (55, 6-61, 17); (epílogo) secreto (61, 18-63, 22). Sólo que en *NH* VI 6 parece tratarse de una experiencia vivida (expuesta, además, de forma coherente), mientras que *CH* XIII, interrumpido por cuestiones impertinentes, carece de intensidad dramática.

3. La experiencia de la regeneración (Tat) (8-14).
   3.1. Las potencias-virtudes (8-9).
   3.2. El nuevo Tat (10-11).
   [*Excursus:* la Década y la Unidad (12)].
   3.3. Inmortalidad del hombre nuevo (13-14).
4. Acción de gracias (15-22).
   4.1. Oráculo secreto, fórmula cuarta (17-20).
   4.2. Acción de gracias de Tat (21).
5. Epílogo. El voto de silencio (22).

1 *Preámbulo*

1 —En los *Tratados Generales,* padre, hablaste del estado divino de forma harto enigmática y nada esclarecedora; y no me lo revelaste, diciendo que nadie podía ser salvado antes de la regeneración[153]. Por eso me convertí en tu suplicante mientras descendíamos de la montaña[154] tras nuestra conversación, insistiendo en interrogarte sobre cómo podía aprender la doctrina de la regeneración y que era exclusivamente lo único que ignoraba; y entonces me prometiste que me la transmitirías «cuando estés dispuesto a hacerte extraño al mundo». Estoy preparado, he fortificado mi espíritu contra el engaño del mundo; completa tú, pues, mis carencias transmitiéndome la ⟨génesis⟩ de la regeneración, ya sea exponiéndola de viva voz o en secreto. Yo ignoro, Trimegisto, de qué matriz ha nacido el hombre (regenerado) y de qué semilla.

[153] *Pallingenesía.* Se trata de un segundo nacimiento en el estado divino; consiste en la recepción del nous.

[154] Ésta es la única referencia a una montaña en todo el tratado; por tanto, la alusión del título *(Discurso secreto de la montaña)* parece fuera de lugar. Scott (II, pág. 374) especula sobre algún celoso copista judío o cristiano que añadió *en órei* al título.

—La matriz, hijo, es la sabiduría in- 2
2 teligible en el silencio y la semilla el ver-
La doctrina de la regeneración dadero bien.

—¿Pero quién fecunda, padre?, pues estoy completamente confuso.

—La voluntad divina[155], hijo.

—¿Y de qué clase es lo engendrado, padre?, pues no participa, sin duda, de mi misma substancia [.....].

—Lo engendrado ha de ser diferente, pues es dios hijo de Dios, es todo en todo, enteramente constituido de potencias.

—Me formulas un enigma[156], padre, no me hablas como un padre a su hijo.

—Porque esta ascendencia (divina), hijo, no se puede enseñar, sino que el mismo Dios hace recordarla cuando él quiere.

—Me dices cosas imposibles y forzadas, padre, por eso 3
quiero replicar justamente a ellas: «He nacido hijo extraño

[155] Una matriz y un esperma, es decir, unos nuevos padres para un nuevo nacimiento. Se trata de la unión del alma con Dios para la concepción espiritual de un hombre nuevo (la misma alegoría en *NH* VI 6, 52: «tras concebir en virtud de la fuente que hay en mí, doy a luz»). La matriz es el silencio: cf. *CH* I 30 (mi silencio había sido concepción del bien) y nota *ad loc;* es el silencio que se produce tras la iniciación (como en *NH* VI 6, 54). El esperma es la voluntad divina, puesto que la regeneración es un don generoso de Dios; de aquí la importancia de la voluntad divina a lo largo del tratado (§§ 2, 4, 18, 19 y 20), lo mismo que en *NH* VI 6 (§§ 55, 56, 62). Para la imagen de las semillas divinas, cf. *CH* IX 3-4 y nota *ad loc.*

[156] La perplejidad, el reconocimiento de la propia ignorancia, es un momento clave de la regeneración; así ocurre a lo largo del tratado (cf. §§ 3-7). Lo mismo que en *NH* VI 6 (52 y 54).

al linaje paterno»; padre, no me rechaces, soy tu hijo legítimo, explícame claramente el modo de la regeneración.

—¿Y qué voy a decirte, hijo?, no puedo explicarte más que esto: mientras percibía en mí mismo una visión indefinida, producida por la compasión divina, salí de mí mismo hacia un cuerpo inmortal y ya no soy ahora el de antes, pues he sido engendrado en el pensamiento. Esta situación no puede ser enseñada, ni ser vista con este elemento modelado a través del cual vemos. Por eso me he despreocupado de aquella mi primera figura compuesta; por eso ya no tengo color, ni punto de contacto, ni extensión, todo esto me resulta extraño. Aunque tú me veas ahora, hijo, con los ojos, lo que ⟨yo soy no⟩ [157] lo puedes comprender con los ojos del cuerpo ni por mi figura; pues no es para estos ojos que yo soy visible ahora, hijo [158].

4 —Padre, me has provocado una locura tan completa y un estado tal de delirio, ¡que ahora ya no me veo ni a mí mismo!

—Válgame el cielo, hijo, que tú hubieras salido ya de ti mismo, como los que sueñan mientras duermen, pero sin dormir.

—Contéstame entonces a esto: ¿quién es el autor de la regeneración?

[157] *Eîmi, ou.* Conjetura de SCOTT.

[158] La distinción entre yo perceptible y yo inteligible nos remite en último término a PLATÓN, *Fedro* 247c (la realidad que es sin color, sin forma, impalpable, que sólo puede ser contemplada por la inteligencia). Pero aparece sobre todo en el neoplatonismo en textos similares a los de este tratado: PORFIRIO, *Ad Mar.* 8 («... para ti mi verdadero yo no es este individuo tangible y que cae bajo los sentidos, sino lo más alejado del cuerpo, sin color y sin forma, que las manos no pueden asir en modo alguno y que sólo aprehende la inteligencia»); y JÁMBLICO, *Sobre los mist.* I 12 («... cuando contempla los beatíficos espectáculos adquiere una vida nueva, ejerce una actividad distinta, parece entonces que ya no es un hombre, y así es... aun habiendo nacido pasibles por la generación, la invocación nos hace seres puros e inmutables»).

—El hijo de Dios [159], el hombre único, por voluntad divina.

—Ahora sí que me has dejado por demás mudo de es- 5
tupor y ya ha desfallecido mi ánimo, pues te veo padre de la misma estatura y con la misma figura.

—Es en eso en lo que te equivocas, pues la figura mortal cambia día a día, se altera en el tiempo, aumentando y disminuyendo como algo falso.

—¿Existe entonces algo verdadero, Trimegisto? 6

—Sí hijo, lo que no está enturbiado, lo no determinado, lo incoloro, lo informe, lo inmóvil, lo que es sólo comprensible por sí mismo, el bien inalterable, lo incorpóreo [160].

—Ahora sí que estoy trastornado, padre, pues esperaba haberme vuelto sabio gracias a ti y al final veo impedida hasta la conciencia de lo que pienso.

—Eso es lo que sucede, hijo, pues lo que tiende a ascender como el fuego, y tiende a descender como la tierra, y es húmedo como el agua, y sopla en el conjunto como el aire... ¿cómo pretendes conocer lo no duro, lo no líquido, lo no clausurable, lo que no se infiltra, lo que sólo es comprensible en su potencia y actividad, lo que exige que se sea capaz de entender la génesis en Dios?

—¿Acaso soy yo el incapaz, padre? 7

—Que no llegue a ocurrir eso, hijo: atráela hacia ti [161] y llegará, quiérelo y sucederá, desactiva tus sentidos corporales y

[159] Es decir, el hombre regenerado, que «es dios, hijo de Dios» (§§ 2 y 14).

[160] La serie de adjetivos procede de PLATÓN *(Fedro* 247c) y aparece más de una vez en los *Hermetica:* cf. *SH* I 2 (refiriéndose a Dios, el bien), II 9 (el bien) y VIII 2 (el *noûs).*

[161] *Epispasai.* Parece una expresión de la magia, atraer la potencia o el *pneûma;* el resultado sería 'tener o conseguir el poder', que es lo que dice Tat tras la regeneración (§ 21: 'Tengo poder / *dýnamai'.* Cf. también *CH* I 27: Fortalecido - Lleno de potencia, y nota *ad loc.).* En el pasaje pa-

tendrá lugar la génesis del estado divino (en ti), pero, para ello, debes purificarte de los suplicios irracionales de la materia[162].

—Acaso tenga en mí mismo los verdugos, padre.

—Y no pocos, hijo, más bien en gran número y espantosos.

—Lo ignoro, padre.

—Esta misma ignorancia, hijo, es el primer suplicio, el segundo la aflicción, el tercero la incontinencia, el cuarto el deseo, el quinto la injusticia, el sexto la codicia, el séptimo la mentira, el octavo la envidia, el noveno el fraude, el décimo la ira, el undécimo la imprudencia y el duodécimo la malignidad[163]. Son doce, pues, en número, pero por debajo

ralelo de *NH* VI 6, 52 se afirma explícitamente: «una vez recibido el pneuma gracias a la Potencia, deposité en tí la fuerza *(enérgeia)*».

[162] Atráela, quiérelo, desactiva tus sentidos y purifícate de la materia, es decir, las cuatro condiciones de la regeneración que configuran el género de vida del hermetismo más espiritual: la necesidad de la misericordia divina, el acto de la voluntad libre, la ascesis y la pureza moral.

[163] Los vicios son, por orden: *ágnoia, lýpē, akrasía, epithymía, adikía, pleonexía, apátē, phthónos, dólos, orgḗ, propéteia, kakía.* Las virtudes (§§ 8-9): *gnōsis, chará, enkráteia, kartería, dikaiosýnē, koinōnía, alétheia.* Los siete primeros vicios se corresponden con éstas siete virtudes; los cinco restantes son expulsados por el bien, la vida y la luz. Doce vicios y, según parece, siete virtudes y no diez como se pretende en §§ 9-10 (Década, cf. nota *ad loc.*), puesto que bien, vida y luz no son virtudes sino denominaciones de Dios.

El marco de creencias es el de la astrología: la dodécada son los doce signos del Zodíaco y la hebdómada (si las virtudes son siete, como parece), el ascendente planetario. Lo primero se afirma explícitamente en el § 12 (el cuerpo se constituye a partir del círculo del Zodíaco) y es una creencia común: las almas habitan la Vía Láctea y pasan por el Zodíaco, descendiendo por Capricornio y ascendiendo por Cáncer (cf., p. ej., NUMENIO, fr. 34). En el mismo *Liber hermetis* (= GUNDEL, *Neue astr.*, págs. 274-280) hay estrellas y constelaciones con nombres de virtudes *(diligentia, remissio, temperantia, abstinentia*, etc.). Los renacentistas interpretarán *CH* XIII en el mismo sentido: GIORDANO BRUNO, p. ej., identifica las virtudes y los vicios con los astros en su *Expulsión de la bestia triunfante* (LIAÑO, págs. 202-203); lo mismo que PICO DELLA MIRANDOLA *(Novena conclusión hermética*, Op. Omnia, p. 80, YATES, pág. 133)

de ellos hay otros muchos, hijo, que, a través de la prisión del cuerpo, fuerzan al hombre interior a padecer sensorialmente. Pero estos suplicios se alejan, aunque no de una vez, de aquel que ha movido a compasión a Dios, y es esto lo que constituye el modo y la doctrina de la regeneración.

3
La experiencia de la regeneración. Las potencias / virtudes

A partir de ahora, ¡calla, hijo!, ¡guarda un devoto silencio! para no obstaculizar la misericordia que viene de Dios hacia nosotros (...)[164]. 8

Regocíjate ahora, hijo, porque estás siendo purificado y renovado por las potencias divinas para el ensamblamiento propio de la palabra[165]: ha llegado a nosotros el conocimiento de Dios y, por esa venida, hijo, la ignorancia ha sido expulsada; ha llegado a nosotros el conocimiento de la alegría, ante su presencia, hijo, la aflicción huirá hacia los que puedan admitirla.

Tras la alegría invoco a la potencia de la templanza, ¡oh 9
potencia gratísima!, recibámosla, hijo, con el mayor contento, ¡cómo!, ¡al punto de haber llegado ha expulsado a la incontinencia! Ahora, en cuarto lugar, invoco a la fortaleza contra el deseo. El siguiente escalón, hijo, es la sede de la justicia, observa cómo, sin proceso, ha expulsado a la injusticia, y desaparecida la injusticia hemos sido hecho justos, hijo. Invoco ahora para nosotros a la sexta potencia, la gene-

aunque Pico reduce los vicios a diez para hacerlos coincidir con los diez *Sefirot* de la Cábala judía.

[164] Va a producirse la iluminación, el éxtasis místico; '(...)' indica el supuesto intervalo hasta que Hermes exclama que ya se ha producido el evento. En *NH* VI 6, 55-57, la regeneración se produce tras una invocación mágica y, lo que aquí es silencio, allí es un beso o abrazo ritual, tras el cual llega hasta ellos 'la Potencia que es luz'.

[165] El ensamblamiento de un nuevo cuerpo, el ser regenerado constituido por el ensamblamiento de las potencias, como en el § 18 ('potencias que estáis en mí').

rosidad, que lucha contra la codicia. Alejada ésta, invoco además a la verdad: huye la mentira, la verdad se presenta.

Mira cómo el bien se ha cumplido, hijo, al venir la verdad; pues la envidia se ha alejado de nosotros, y tras la verdad, ha venido el bien juntamente con la vida y la luz; y ya no puede atacarnos ningún suplicio de la tiniebla porque han volado, vencidos, con un ruido estrepitoso.

10 *El nuevo Tat*

Has conocido, hijo, el modo de la regeneración: por la venida de la década ha sido constituida la generación inteligible, ella ha expulsado a la dodécada y nos ha divinizado con el nacimiento. Así pues, quien ha obtenido, por la misericordia, la generación según Dios, tras abandonar los sentidos corporales, se reconoce a sí mismo constituido por las potencias y se regocija.

11 Tras alcanzar la firmeza merced a Dios, padre, se me hace visible todo, no con la mirada de los ojos sino con la energía inteligible a través de las potencias: estoy en el cielo, en la tierra, en el agua, en el aire, estoy en los animales, en las plantas, en el seno materno, antes y después, por todas partes. Pero acláraме todavía esto, ¿cómo es que los suplicios de la oscuridad, siendo doce en número, son expulsados por diez potencias[166]?, ¿de qué forma sucede esto, Trimegisto?

12 Este cuerpo por el que hemos atravesado, hijo, ha sido constituido a partir del círculo del Zodíaco que está compuesto por elementos, doce en número, que tiene una única naturaleza, aunque de apariencia omniforme para la perdición del hombre. Entre los suplicios hay dos parejas, hijo, que se unifican en su actividad... es inseparable la imprudencia de la ira, incluso son

[166] Es una buena pregunta; y otra, ¿por qué década, si de hecho sólo hay siete potencias? La respuesta del § 12 es más bien ininteligible (aunque convenciera a Pico, pero por otras razones).

indistinguibles; es pues verosímil, según la recta razón, que emprendan la huida cuando son expulsadas por las diez potencias, esto es, por la década. Pues la década, hijo, es la generadora del alma, vida y luz son unificadas y entonces nace el número de la unidad, del aliento vital. Así pues, según la razón, la unidad contiene la década y la década la unidad[167].

—Padre, veo al todo y a mí mismo en 13 el pensamiento.

Inmortalidad del hombre nuevo

—Precisamente eso es la regeneración, hijo, no hacerse representaciones ya como un cuerpo de tres dimensiones... por medio de este discurso sobre la regeneración [que ⟨no⟩ he consignado por escrito] para que no denigremos al todo (al difundirlo) entre la multitud, sino sólo [a aquellos que] Dios mismo quiere[168].

[167] Las especulaciones sobre la década y la unidad proceden del pitagorismo: cf. la explicación de ARISTÓTELES, *Met.* I 5, 986a8 («Puesto que la década parece algo perfecto y abarca toda la naturaleza de los números», etc.); y la de AECIO, I 3, 8 («Pitágoras de Samos afirma que la naturaleza del número es diez. De modo que el número por su unidad radica en el número diez», DIELS, pág. 282). En el platonismo, ya Espeusipo identificó el paradigma del *Timeo* con la década pitagórica (cf. DILLON, pág. 22). Y FILÓN, en *De opificio mundi,* hace un esfuerzo similar al del autor hermético, resaltando las virtudes de la hebdómada (los siete días de la creación judía) sin infravalorar la década pitagórica (MONTSERRAT, pág. 102). La Década aparece también en las especulaciones banales del gnosticismo: HIPÓLITO, *Refut.* VI 53 («Cuentan diez potencias de la manera siguiente: hay siete cuerpos esféricos a los que llaman cielos, después la esfera que los contiene, a la que llaman octavo cielo, y luego el sol y la luna. Sumando diez en total, son imágenes de la Década invisible que procedió de *Lógos* y Vida» [MONTSERRAT, *Gnósticos,* II, pág. 175]).

[168] La prevención contra la difusión del discurso y la recomendación del silencio se repite en el § 22, que es el lugar lógico. En *NH* VI 6, 61, la ceremonia del secreto es más compleja: el discurso es grabado en caracteres jeroglíficos para el templo de Hermes en Diósполis siguiendo un estricto ceremonial: escrito en una estela de turquesa junto

14 —Dime padre, ¿este cuerpo compuesto de potencias sufre un día su disolución[169]?

—¡Modera tu lengua!, no digas cosas imposibles, porque te equivocarás y el ojo de tu pensamiento se verá profanado. El cuerpo sensible natural es completamente distinto del de la generación esencial, pues aquél es disoluble mientras que éste es indisoluble, uno es mortal y el otro inmortal. ¿Ignoras acaso que has nacido dios e hijo del uno como yo?

15 **4** *Acción de gracias*

—Padre, desearía escuchar la alabanza en forma de himno que tú decías que oíste a las potencias[170] al alcanzar la Ogdóada, cuando Poimandres la reveló.

—Convenientemente, hijo, te apresuras a romper el cuerpo morada del alma, pues te has purificado. Poimandres, el Pensamiento del poder supremo, no me transmitió más que lo que está escrito, entendiendo que por mí mismo sería capaz de comprender todo, de oír aquello que quiero y de ver todo; y me encomendó hacer lo bello. Por eso cantan en todas las cosas las potencias que hay en mí.

—Padre, quiero oír y quiero comprender estas cosas.

16 —Tranquilízate, hijo mío, y escucha ahora la armonizada alabanza, el himno de la regeneración que preferí no revelar sin dificultad sino sólo a ti y al final de todo. Porque este himno no se enseña sino que permanece oculto en el silencio.

a la cual una piedra de galactita llevará grabado «el Nombre», deberá emplazarse cuando Mercurio esté en Virgo y estará preservada por un Juramento sobre el uso que se ha de dar al Nombre (no para la magia utilitaria). La recomendación de silenciar la revelación se repite en *Asc.* 32 («Guardad en lo más recóndito de vuestros corazones estos divinos misterios cubiertos por el silencio y ocultos en el secreto»).

[169] La pregunta interrumpe de nuevo, como en el § 11, el clímax de la visión. Todo lo contrario de lo que ocurre en *NH* VI 6 (preámbulo, doctrina, iluminación, epílogo).

[170] En *CH* I 16.

Así pues, hijo, ponte en pie en un lugar al aire libre, dirige tus ojos al sur si es la hora del crepúsculo y adora prosternándote o vuélvelos hacia el este si es la hora del amanecer.

Permanece en silencio, hijo.

ORÁCULO SECRETO. FÓRMULA[171] IV

Acoja la naturaleza toda del cosmos la audición de este 17
himno. ¡Ábrete tierra!, ¡ábraseme todo cerrojo del agua!, ¡no os agitéis, árboles! Porque estoy a punto de cantar al Señor de la creación, al todo y al uno. ¡Abriros cielos!, ¡vientos, deteneos! Que acoja mi palabra el círculo inmortal

[171] 'Fórmula' traduce *Lógos,* como en los *Papiros mágicos.* Para DODD *(Bible,* pág. 241) y FESTUGIÈRE (NOCK-FEST., II, págs. 217, 77), se trata de un himno de origen bíblico *(Job* 38), o, al menos, hay un 'parecido general'. Sin embargo, si se trata de un 'parecido general', como ocurre en realidad, también se parece 'generalmente' a los himnos egipcios; es la opinión de MAHÉ (II, pág. 288), que concluye tras la comparación: «No será pues superfluo preguntarse si la literatura sapiencial del Antiguo Egipto, que, después de haber irradiado en todo el Próximo Oriente, permaneció viva en Egipto al menos hasta los inicios del período romano, no pudo, durante los dos primeros siglos de nuestra era, jugar un papel decisivo en la formación, en Alejandría, de la literatura hermética filosófica». Parece verosímil. Algunos ejemplos de ello: 'El Señor de la creación, el todo y el uno' se parece a los himnos religiosos egipcios (cf. los textos citados en nota a *CH* IX 9); 'Abriros cielo... que acoja mi palabra el círculo inmortal' también se parece a los himnos egipcios (p. ej., *Himno a Osiris,* BARUCQ, pág. 92: 'El cielo y sus estrellas le obedecen y las grandes puertas se abren ante Él'); en fin, 'Creador del Universo... fijó la tierra... suspendió del cielo... ordenó al agua dulce que saliera del Océano' aparece también en los himnos egipcios que se refieren al creador (p. ej., *Himno a Osiris,* MAHÉ, II, pág. 288: 'Él levantó el cielo, elevó el firmamento e instaló la tierra sobre su asiento'). Algo semejante a lo que podría decirse de los *Papiros mágicos* greco-egipcios, p. ej., 'Ábrete tierra... todo cerrojo del agua' tiene un parecido general con *PGM* XII 325 ('Se abrieron las puertas de la tierra, se abrió el camino del mar, se abrieron los caminos de los ríos').

de Dios. Estoy a punto de cantar al creador del universo, al que fijó la tierra y suspendió el cielo, al que ordenó al agua dulce que saliera del océano hacia la tierra habitada y deshabitada para subsistencia y creación de todos los hombres, al que ordenó que apareciera el fuego para toda empresa de dioses y hombres. Démosle todos juntos alabanza al que está elevado por encima de los cielos, al constructor de toda la naturaleza. Él es el ojo de mi pensamiento. Que acoja favorablemente la alabanza de mis potencias.

18 Potencias que estáis en mí, cantad al uno y al todo; concertaos con mi voluntad potencias todas que estáis en mí: santo conocimiento, iluminado por ti, a tu través, canto a la luz inteligible y me regocijo en la alegría del pensamiento. Potencias todas, cantad conmigo. Y tú también, templanza, canta conmigo. Mi justicia canta a lo justo a través de mí. Mi generosidad canta al todo por mí. Verdad, canta a la verdad. Bien, canta al bien. Vida y luz, de vosotras procede la alabanza y a vosotras regresa. Padre, energía de las potencias; gracias te doy, Dios, potencia de mis energías. Tu palabra te canta a mi través, recibe a mi través el todo en la palabra, como sacrificio verbal.

19 Estas cosas claman las potencias que hay en mí, cantan al todo, cumplen con tu voluntad, tu determinación que viene de ti y a ti vuelve, el todo. Recibe de todas el sacrificio verbal. El todo que ya está en nosotros ¡sálvalo vida!, ¡ilumínalo luz, [aliento vital], Dios! Pues a tu palabra la apacienta el pensamiento[172]; creador que aportas el aliento vital, sólo tú eres Dios.

20 Tu hombre proclama estas cosas a través del fuego, a través del aire, de la tierra y de tus criaturas. He obtenido de

[172] El *noûs poimaínei* al *lógos;* posible etimología de 'Poimandres', cf. nota a *CH* I 2.

tu eternidad la alabanza y, tal como buscaba, estoy en reposo por tu voluntad. He visto por tu voluntad.

—⟨Esta alabanza recitada⟩[173], padre, la he integrado en 21
mi cosmos.

—Dí mejor, 'en el inteligible', hijo.

—En mi cosmos inteligible, padre. Tengo poder[174]; por tu himno y tu alabanza mi pensamiento ha sido iluminado al completo.

—Hijo mío no seas irreflexivo.

—Padre, no digo sino lo que contemplo en mi pensamiento: a ti patriarca de la obra de la generación, yo Tat, a Dios ofrezco sacrificios verbales. Dios mío, tú padre, tú, señor, tú Pensamiento, acepta los sacrificios verbales que esperas de mí. Pues es por tu voluntad que todo se ha cumplido.

—Ofrece, hijo, un sacrificio agradable a Dios, padre de todas las cosas, pero añade, hijo, 'por medio de la palabra'.

—Te doy gracias, padre [por haber- 22
me aconsejado estas cosas en mi súplica].

5 *Epílogo: el voto de silencio*

—Me alegro, hijo, de que se hayan producido buenos frutos de la verdad, frutos inmortales. Ya has aprendido esto de mí; ahora haz profesión de silenciar esta gloria, no comunicando a nadie, hijo, la transmisión de la regeneración, para que no seamos incluidos entre los divulgadores. Ya es suficiente. Cada uno de nosotros ha cumplido su función, yo al hablar, tú al escuchar. Ahora te conoces por el pensamiento y conoces a nuestro padre.

[173] Atribuir esta frase a Tat y no a Hermes es una conjetura de TIEDEMANN.

[174] *Dýnamai.* Cf. *CH* I 27 *(dynamōtheis)* y nota *ad loc.*

TRATADO XIV

DE HERMES TRIMEGISTO A ASCLEPIO

SINOPSIS

Tema: Que Dios y el cosmos son todo lo real.

Prólogo (1).

1. Necesidad de una primera causa (2).
2. Dios, uno y único (3).
3. Denominaciones de Dios: creador y padre (4).
4. Dios y cosmos, lo único real; par que es uno (5-6).
5. El problema del mal (7).
6. Dios crea sin intermediarios (8).
7. Porque Dios es el bien (9-10).

¡Prudencia![175]

1 *Prólogo*

Estabas tú ausente cuando mi hijo Tat quiso instruirse sobre la naturaleza del universo, sin permitirme en modo alguno que aplazara la explicación. Como hijo mío que es y neófito que sólo recientemente ha accedido al conocimiento, me vi forzado a mencionar las cosas extensamente y de una en una, para que pudiera seguir sin problemas la explicación. Pero a ti, dada tu edad y tu conocimiento de la naturaleza, he preferido remitirte por escrito la explicación, seleccionando los capítulos[176] más importantes en pocas palabras y exponiéndolo de forma más secreta.

2 *Necesidad de una primera causa*

Si todas las cosas visibles han llegado y llegan a ser, si las cosas engendradas llegan a ser no por sí mismas sino a causa de otro, si muchas de las cosas son engendradas, o mejor, todas las cosas visibles y todas las diferentes y no semejantes, si todas las cosas, pues, que llegan a ser son a causa de otro, ha de haber entonces alguien que las cree y que sea él mismo inengendrado para que pueda ser anterior a lo engendrado. Pues las cosas engendradas, digo, llegan a ser por causa de otro y es, por tanto, imposible que haya algo anterior al conjunto de los seres generados sino sólo el inengendrado.

[175] *Eû phroneîn*. Es el saludo de la carta.

[176] *Kephálaia*. Como en *SH* XI 1 («Ahora te voy a exponer en forma de *kephálaia* lo referente a los seres»), aunque allí se trata de sentencias y su función es mnemotécnica (cf. *SH* XI 3). Este tratado es más bien un breviario o compendio de la teología hermética.

3 *Dios, uno y único*

Éste es el más poderoso, uno y único, sabio realmente en todas las cosas, en tanto que nada hay anterior a él, pues es el primero en cuanto al número, en cuanto a la dimensión, por la diferencia con los seres que han llegado a ser y por la continuidad de su creación. Además los seres generados son visibles, mientras que él es invisible; y es por esto por lo que crea, para hacerse visible: así pues, es visible, puesto que crea siempre.

4 *Dios, creador y padre*

De este modo, es justo pensar y pensando admirar y admirando estimarse a uno mismo dichoso, puesto que se ha conocido al padre. Porque ¿acaso hay algo más dulce que un padre legítimo? ¿Pero quién es él y cómo lo conocemos? ¿Acaso es justo adscribirle, en solitario, la denominación de Dios, o la de creador, o la de padre, o mejor las tres? Porque es Dios por su potencia, creador por su actividad, padre a causa del bien. Pues es potencia, diferente de las cosas llegadas a ser, y actividad en el llegar a ser todas las cosas.

Por tanto, absteniéndonos de toda palabrería y vanilocuencia, es preciso considerar solamente estas dos cosas: lo generado y el que crea, pues entre ellas no hay en absoluto un tercer algo.

5 *Dios y el cosmos, lo único real*

Pienses lo que pienses, oigas lo que oigas, recuerda siempre estas dos cosas y cree que ellas son todo, y de ningún modo lo pongas en duda, ni respecto de las cosas de arriba, ni de las de abajo, ni de las divinas, ni de las mudables, ni de las cosas de las profundidades. Pues todas las cosas son dos, lo generado y el que crea, y es imposible separar uno de otro: el que crea no puede existir separado de lo generado, pues cada uno de

ellos no es sino esto, por eso no puede ser separado del otro, tal y como no puede serlo de sí mismo.

6 Pues si el que crea no es otra cosa que la acción de crear, sola, pura y simple, esta acción debe verificarse sólo por sí misma, pues el crear del que crea es producción (de algo) y es imposible que nada de lo generado haya llegado a ser por sí mismo sino que es necesario que lo generado sea por causa de otro; así pues, sin el que crea, lo generado ni llega a ser ni es. Cada uno de ellos, separado del otro, pierde su propia naturaleza, privado de su otro aspecto. Si se reconoce, pues, que las cosas reales son dos, lo creado y el que crea, constituyen una unidad en virtud de su unión, uno impulsando, el otro siguiendo: impulsando el Dios creador, siguiéndose lo generado, cualquier cosa que sea.

7 *El problema del mal*

Y no te pongas en guardia ante la variedad de las cosas nacidas, por temor a envilecer a Dios o atribuirle un defecto de gloria, pues sólo hay una gloria para él: crear todas las cosas, y esta acción creadora es como el cuerpo de Dios. Respecto al mismo creador, nada hay que pueda ser considerado malo, infame, pues estas cosas son afecciones que acompañan a la generación, como la herrumbre al bronce y la suciedad al cuerpo; pero ni el broncista ha hecho la herrumbre, ni los progenitores la suciedad, ni Dios es responsable del mal. Sino que es la permanencia de lo generado la que la hace florecer, y por esta razón creó Dios el cambio, para purificar la generación.

8 *Dios crea sin intermediarios*

Además, si a un pintor mismo le está permitido concebir un cielo, unos dioses, una tierra, un mar, unos hombres, a todos los animales y las cosas inanimadas, ¿no le va a ser posible a Dios crear todas las cosas? ¡Qué gran necedad e ignorancia respecto a Dios! A

quienes piensan así les ocurre lo más inaudito: afirman venerar y alabar a Dios, al no atribuirle la creación de todas las cosas, y resulta que no sólo no lo conocen, sino que, además de esta ignorancia, cometen la mayor impiedad[177] hacia él, al imputarle afecciones como el desdén y la impotencia, pues, si no crea todas las cosas, no lo hace o porque es soberbio o porque no puede, lo cual es impío.

9 *Dios es el bien*

Porque Dios tiene una sola afección, el bien y el bueno no es ni arrogante ni impotente. Esto es Dios, el bien, la potencia toda de crear todas las cosas; y todo lo generado ha llegado a ser por Dios, esto es, por el que es bueno y capaz de crear todas las cosas.

---

[177] Piensan así los gnósticos. «El Dios gnóstico no es sólo extramundano o supramundano; en su profunda verdad, es antimundano. La sublime unidad del cosmos y de Dios (en el mundo griego) ha saltado en pedazos; se ha abierto un abismo, que nunca se cerrará del todo: Dios y el mundo, Dios y la naturaleza, el espíritu y la naturaleza se han divorciado y se convierten en extranjeros, incluso contrarios» (JONAS, *Rel. gnos.*, pág. 329). En el gnosticismo el Demiurgo platónico o el Dios bíblico creador son rechazados y malditos, «rebajados al rango de seres perversos y crueles»; «en cualquier caso se les opondrá el 'Dios desconocido', un Dios absolutamente transcendente, sin vínculos con el mundo y el tiempo... cuya función no consiste en crear sino en salvar» (PUECH, *Gnosis*, pág. 26). Según MARCIÓN, el Dios bíblico creador «es autor de malas acciones, deseoso de guerras, veleidoso en sus decisiones e inconsecuente consigo mismo. Jesús procedía de aquel Padre que es superior al Dios creador del mundo» (IRENEO, *Contra las herejías*, Lib. I. MONTSERRAT, *Gnósticos*, I, pág. 221). También lo explica PLOTINO (II 9, 4-5): «Pero como (los gnósticos) no sienten respeto por esta creación ni por la tierra de acá, dicen que hay una 'tierra nueva' reservada para ellos. Y la identifican con el plan racional del cosmos. Sin embargo, ¿qué falta les hace a ellos instalarse allá, en el modelo de un cosmos que aborrecen?» (IGAL).

Si quieres, ahora, comprender cómo crea, cómo llegan a ser las cosas nacidas, te es posible: atiende si no a una metáfora muy hermosa y equivalente.

10 Mira cómo deposita el labrador la semilla en la tierra, aquí de trigo, allí de cebada, más allá de cualquier otra cosa; obsérvalo plantando aquí vid, allí un manzano y más allá las diferentes especies de árboles. Así también siembra Dios la inmortalidad en el cielo, en la tierra el cambio y en el todo la vida y el movimiento. Estas cosas no son muchas sino pocas y fáciles de contar: todas las cosas son cuatro, además del mismo Dios y la generación, que constituyen las cosas reales.

TRATADO XVI

DE ASCLEPIO AL REY AMÓN: DEFINICIONES

SINOPSIS

1. Prólogo: las lenguas egipcia y griega (1-2).

2. Tema: lo real como totalidad.

   2.1. Dios, uno y todo (3).

   2.2. El sol: demiurgo segundo (4-9 y 12): nexo entre cielo y tierra, imagen sensible de la luz inteligible, auriga del cosmos, proveedor de vida.

   2.3. Los demonios (10-11 y 13-14): subordinación de los demonios a los astros y de éstos al sol.

   2.4. Los hombres (14-16):
      2.4.1. El influjo de los demonios (14-15).
      2.4.2. La liberación de los demonios (16).

   2.5. Lo real como totalidad (17-19):
      — Continuidad simpática entre todos los seres
      — Jerarquía: Dios, cosmos inteligible; sol, cosmos sensible: estrellas, planetas, atmósfera, demonios, hombres.

Sobre Dios. Sobre la materia. Sobre el mal. Sobre el destino. Sobre el sol. Sobre la substancia inteligible. Sobre la sustancia divina. Sobre el gobierno del todo. Sobre los siete astros. Sobre el hombre según la imagen [178].

Prólogo: las lenguas egipcia y griega

1 Te remito, oh rey, un importante tratado que es como un coronamiento y recordatorio de todos los otros. No está redactado según la opinión de la multitud sino que la refuta en gran parte. Te parecerá evidente, por lo demás, que está de acuerdo con mis propios discursos.

Hermes, mi maestro, durante las frecuentes conversaciones conmigo, unas veces en privado, otras en presencia de Tat, solía decirme: «Parecerá a los que se encuentran con mis libros que la sintaxis es muy simple y clara, cuando en realidad es oscura y hace que permanezca oculto el significado de las palabras; y la oscuridad es ya absoluta si los griegos pretenden traducirlos de nuestro idioma al suyo,

[178] *Hóroi,* «Definiciones». El mismo título que los textos herméticos armenios *(DH): De Hermes Trimegisto a Asclepio: definiciones;* allí se trata realmente de definiciones, sentencias palmarias que se prestan, a veces, a más de una interpretación. En cuanto al sumario (Sobre Dios. Sobre...), en el caso de que pertenezca realmente a este tratado, puede tratarse de una sinopsis temática: efectivamente se habla un poco de todo, salvo del 'hombre según la imagen'. De hecho todo el tratado consiste en un conjunto de sentencias comentadas; no hay otra forma de explicar su desorden temático: si se exceptúa la sección de los demonios, relativamente coherente, en el resto se avanza por asociaciones verbales (el § 10 acaba con lo demonios castigando la impiedad, por tanto, en el § 11 se desarrolla el tema de la impiedad, etc.). Sobre las compilaciones de sentencias y su posible origen egipcio, cf. *SH* XI y nota *ad loc.*

pues ello supone una gran distorsión y confusión de lo escrito».

Pero este tratado está en el idioma original y expresa 2 claramente el significado de las palabras. Pues la cualidad misma del sonido y ⟨la expresión⟩ [179] de las palabras egipcias tienen en sí mismas la energía de lo que dicen. De modo que, en la medida en que puedas, tú que todo lo puedes, conserva este discurso sin traducir, para que no lleguen a los griegos tan grandes misterios y se produzca, entonces, la desaparición de la respetabilidad, la firmeza y la eficaz expresividad de nuestras palabras al modificarse con la elocución de los griegos, soberbia, con excesivas libertades y como pavoneada. Pues los griegos, rey, sólo tienen palabras vacías, eficaces sólo para la demostración; y eso mismo es la filosofía griega: ruido de palabras. Pero nosotros no usamos palabras sino sonidos llenos de eficacia [180].

[179] *Onomasía.* Conjetura de REITZENSTEIN.

[180] Todo el parágrafo es una «admirable definición de la función del lenguaje tal como era concebida en Egipto» (DERCHAIN, *Rel. egip.*, pág. 186). Pero JÁMBLICO todavía lo explica mejor: la teología egipcia es una «Mistagogía oculta en los símbolos» *(Sobre los mist.* VII 1), por tanto, éstos no deben ser utilizados para la demostración («Es necesario por tanto suprimir de los nombres divinos todas las concepciones y pasos lógicos... pues lo que es necesario suponer en los nombres es el carácter simbólico, intelectual y divino de la semejanza divina», *ibid.* VII 4); y no hay que traducirlos («incluso si nos resulta desconocido [su significado], pues es esto precisamente lo que hay en él de más augusto: es demasiado excelente para ser aprehendido por la conciencia», *ibid.);* hay que utilizar los signos egipcios por una «razón mística» («Los dioses nos han enseñado que toda la lengua de los pueblos sagrados, como los asirios y los egipcios, es apta para los ritos sagrados, creemos por eso necesario dirigirnos a los dioses en la lengua que les es connatural», *ibid.*) (DES PLACES, págs. 188-192). En un sentido menos espiritual que el de Jámblico, se trata de la creencia en la eficacia de las palabras de determinados pueblos considerados sagrados (los egipcios, los asirios), unas palabras que

3 *Dios, uno y todo*

Voy a comenzar mi discurso invocando a Dios, señor, creador, padre y envoltura del universo, que siendo lo uno es todo y siendo el todo es uno; pues el conjunto de todas las cosas es uno, en lo uno —no repitiéndose lo uno, sino siendo ambos uno—. Conserva este sentido, rey, durante toda la explicación de mi discurso. Pues si alguien intentara separar al todo, que parece uno y que es lo mismo, de lo uno, tomando el término 'todo' como una pluralidad y no como totalidad, acabaría por destruir el todo, cosa imposible, al haber separado el todo de lo uno. Porque es preciso que todo sea uno, si es que hay uno —existe y nunca cesa de ser uno— para que no se vea disuelta la totalidad.

4 *El sol, demiurgo segundo*

Mira, pues, en la tierra numerosas fuentes de agua y de fuego que brotan de sus partes más centrales y cómo en el mismo lugar se puede observar a las tres naturalezas, de fuego, de agua y de tierra, dependientes de una misma raíz. Lo cual ha provocado la creencia de que la tierra es un granero de toda la materia, que produce, por una parte, su aprovisionamiento y que, por otra, recibe de vuelta la sustancia de lo alto.

tienen *dýnamis* o *enérgeia* y que pueden ser utilizadas en los procedimientos y las invocaciones de la magia. Los *Papiros mágicos* y sus extrañas fórmulas son un buen testimonio de ello (cf. el índice de nombres propios en la edición de CALVO-SÁNCHEZ). Siglos más tarde, GIORDANO BRUNO se servirá de este parágrafo de *CH* XVI para deplorar la pérdida del carácter sacro de la palabra, «un gran detrimento tanto para la memoria como para la ciencia y la magia divina», pues «la lengua de los dioses, aun cuando cambien todas las cosas mil veces al día, siempre permanece idéntica» *(De Magia,* LIAÑO, pág. 253).

Pues ésta es la forma en que el artesano, quiero decir el 5
sol[181], liga estrechamente cielo y tierra, haciendo bajar la sustancia y haciendo subir la materia, arrastrando en torno a él y hacia él todas las cosas, dando todo a todos desde sí mismo concediendo su luz con generosidad. Pues es desde él de donde se difunden las buenas energías, no sólo en el cielo y en el aire, sino sobre la tierra hasta la profundidad más insondable y el abismo.

Por otra parte, si hay algo que sea sustancia inteligible, 6
esa es la masa del sol y su abrigo sería la propia luz; ahora bien, de qué esté constituida o de dónde fluya sólo él lo sabe... pues está cerca de él en cuanto al lugar y la naturaleza... [aunque no sea visto por nosotros, se puede sostener firmemente como conjetura intelectual].

Por contra, la visión del sol no es cuestión de conjetura, 7
sino que la misma visión ilumina con su más radiante resplandor todo el cosmos, el situado arriba, tanto como el situado abajo, pues el sol está emplazado en medio, llevando al cosmos como una corona; y, como un buen auriga, sujeta el carro del cosmos, ciñéndolo a sí mismo, para que no se precipite en el desorden. Las riendas son la vida, el alma, el aliento vital, la inmortalidad y la generación, y las ha aflojado lo suficiente para que se mueva el cosmos, pero no lejos de sí, sino, si es preciso decir la verdad, consigo.

Y de este modo crea todas las cosas: asignando a los 8
inmortales la permanencia eterna y alimentando las partes inmortales del cosmos con el movimiento ascensional de su luz, cuanta envía hacia arriba desde aquella de sus dos partes que mira hacia el cielo, mientras que con la luz que está

[181] En este tratado, 'artesano' traduce *dēmiourgós* (el sol), para diferenciarlo del *poiētés,* creador (Dios). Cf. el § 18: Dios es el padre de todas las cosas. El sol es el artesano. El cosmos es el instrumento de su artesanía.

encerrada y que ilumina la cavidad toda del agua, la tierra y el aire, vivifica y pone en movimiento, por las generaciones y los cambios, a los seres vivos que hay en estas partes del cosmos.

9 Y transforma y metamorfosea unas cosas en otras como en una espiral; un cambio recíproco que da lugar al intercambio de géneros por géneros y especies por especies; en suma, hace su trabajo del mismo modo que cuando actúa sobre los grandes cuerpos. Pues la duración de todo cuerpo es cambio, sin disolución en el caso del inmortal, con disolución en el caso del mortal, y es ésta precisamente la diferencia de lo inmortal respecto a lo mortal y de lo mortal respecto a lo inmortal.

10 *Los demonios*

Abundante como su luz, así también incesante es su producción de vida, ininterrumpida en cuanto al lugar y en cuanto a la provisión. Pues hay en torno a él numerosos coros de demonios semejantes a ejércitos variados que... son convecinos ⟨de los mortales⟩ [182] y no están muy lejos de los inmortales; y desde allí, hechos partícipes del emplazamiento de los hombres, se cuidan de las cosas humanas: efectúan lo prescrito por los dioses por medio de tempestades, huracanes, tormentas, mediante cambios en el fuego y seísmos, además de con hambres y guerras, para castigar la impiedad [183].

11 Ella es la mayor maldad de los hombres respecto a los dioses, porque lo propio de los dioses es ser benefactores, lo propio de los hombres ser piadosos y lo propio de los demonios socorrer. Pues todas las otras maldades a que se

[182] *Tôn thnētôn*. Conjetura de REITZENSTEIN.

[183] Para la naturaleza intermedia de los demonios, cf. *Asc.* 5 y nota a *CH* I 23. Para las catástrofes y desórdenes que provocan, cf. *SH* VI 8 y 10 (los demonios son energías procedentes de los Decanos-dioses astrales).

atreven los hombres, ya sea por error, o por temeridad, o por la necesidad que llaman destino, o por ignorancia, todas estas cosas no implican responsabilidad para con los dioses, sólo la impiedad está sometida a la justicia.

El sol es el conservador y aprovisionador de todo género 12 de cosas, y del mismo modo que el cosmos inteligible, envolviendo al cosmos sensible, lo llena dándole volumen con las formas diversas y de todo tipo, así el sol, envolviendo todas las cosas en el cosmos, da volumen a las generaciones de todas los seres y los fortifica, acogiéndolos cuando mueren y se corrompen.

Fue él quien colocó el coro de los demonios, o mejor, 13 los coros, pues son muchos y variados, puestos bajo las órdenes de las esferas de los astros y en igual número para cada uno de ellos. Así distribuidos, están a disposición de cada uno de los astros, y son buenos o malos en cuanto a sus naturalezas, esto es, en sus energías, pues la esencia de un demonio es energía; además algunos de ellos son una mezcla de bien y de mal.

14 *Los hombres*

Todos ellos tienen asignado el poder sobre los asuntos terrestres y sobre los tumultos de la tierra: producen toda suerte de desórdenes, bien colectivos, en ciudades y pueblos, bien particulares, en cada uno; pues reforman y excitan nuestras almas para sí mismos, asentados en nuestros nervios y médulas, en nuestras arterias y venas, en el mismo cerebro, llegando incluso hasta las mismas entrañas.

Unos demonios se encargan de cada uno de nosotros en 15 el momento en que nacemos y somos animados, precisamente los servidores de la generación en ese preciso instante, los colocados bajo las órdenes de cada astro. Pues los demonios cambian según el instante, no continúan los mis-

mos en un lugar sino que retornan periódicamente [184]. Así pues, introducidos ya en las dos partes del alma [185] a través del cuerpo, la transtornan cada uno de ellos según su propia energía. Sin embargo la parte racional del alma permanece libre del dominio de los demonios, dispuesta como abrigo de Dios.

16 De modo que si brilla sobre el hombre, en la parte racional, un rayo a través del sol —todos juntos son bien pocos estos hombres— sus demonios se vuelven impotentes. Pues ninguno de los demonios ni de los dioses puede nada contra un rayo divino. Por contra, los otros hombres son poseídos y arrastrados violentamente en cuerpo y alma por los demonios, amando y consintiendo sus actividades. Es [la razón y no el amor] la que es extraviada y la que se extravía a sí misma. De modo que tienen en su poder el gobierno terrestre en su totalidad a través del instrumento de nuestros cuerpos. El mismo gobierno al que Hermes llamó destino.

17 *Lo real como totalidad*

En fin, el cosmos inteligible depende de Dios, el sensible del inteligible y el sol, a través del cosmos inteligible y sensible, es surtido por Dios con el flujo del bien, es decir, la acción creadora. Alrededor del sol hay ocho esferas que dependen de él, la de los

[184] Los demonios cambian según el instante, es decir, según el día y la hora del nacimiento: el día determina el signo del Zodíaco, la hora el ascendente planetario; cf. los detalles en el Apéndice II (Decanos) y *Asc.* 35 (los individuos cambian tantas veces cuantos grados hay en el círculo del Zodíaco).

[185] Es decir, en la parte doble del alma, la ira y el deseo (cf. nota a *CH* I 24). La influencia astral se especifica en forma de tendencias temperamentales, en las partes irracionales del alma, lo irascible y lo concupiscible, descritas en *SH* III 7 como «energías que se traban a la parte racional y que, tan pronto como la parte divina entra en un cuerpo moral, acuden, y, con su llegada, nace un alma humana».

fijos, las seis de los planetas y la única en torno a la tierra. De estas esferas dependen los demonios y, de los demonios, los hombres; de modo que todo y todos son dependientes de Dios.

Por eso es Dios el padre de todas las cosas, el sol el arte- 18
sano [186], y el cosmos el instrumento de su artesanía. La sustancia inteligible gobierna el cielo, el cielo a los dioses, y los demonios, bajo las órdenes de los dioses, gobiernan a los hombres. Y éste es el ejército de los dioses y los hombres.

Dios crea todas las cosas por sí mismo a través de ellos 19
y todas son parte de Dios; y si son partes de Dios, Dios es todas las cosas. De modo que creando todas las cosas, se crea a sí mismo y no prodría cesar nunca, pues él mismo es incesante. Y puesto que Dios no tiene fin, así su creación no tiene principio ni fin.

[186] Sobre el sol y su papel en el hermetismo, cf. el Apéndice I.

TRATADO XVII

—.... si reflexionas, rey, te darás cuenta de que también entre los cuerpos los hay incorpóreos.

—¿Cuáles?—, dijo el rey.

—¿No te parecen incorpóreos los cuerpos que aparecen en los espejos?

—Así es, Tat, piensas divinamente—, dijo el rey.

—Pues aún hay otros incorpóreos; por ejemplo, ¿no te parece que las ideas, que son incorpóreas, existen haciéndose visibles en los cuerpos, tanto en los animados como en los inanimados[187]?

— Dices bien, Tat.

— Así pues, los incorpóreos se reflejan en los cuerpos tanto como los cuerpos en los incorpóreos[188]. Es decir, tanto el mundo sensible en el inteligible como el inteligible en el

---

[187] Comp. PLATÓN, *Timeo* 50c: «Las figuras que entran o salen en el (receptáculo), son imágenes de los seres eternos, que las imprimen en él, de una manera difícil de explicar y maravillosa» (RIVAUD) y la explicación del *Asclepio:* el sol y la luna son similares a los espejos, porque «reflejan copias similares (a las formas ideales) con esplendor rival» *(Asc.* 36). La *Definiciones herméticas* son más escuetas: «La naturaleza es el espejo de la verdad» *(DH* VIII 5).

[188] Es decir, los cuerpos en la imagen especular.

sensible. Por eso se adora a las estatuas, rey, pues también ellas contienen ideas del mundo inteligible [189].

Entonces se levantó el rey y dijo: «Es el momento, oh profeta, de ocuparme de mis invitados, mañana haremos teología con lo que resta del tema».

[189] Cf. *Asc.* 23-24 y 37-38: los ídolos, fabricación y facultades; formas de atraer y conservar en ellos el 'elemento divino'.

TRATADO XVIII

SOBRE CÓMO EL ALMA ES OBSTACULIZADA POR LAS AFECCIONES DEL CUERPO

[PRIMERA PARTE: LA ALEGORÍA DE LA MÚSICA]

1 Cuando algún músico promete la armonía de una elegante melodía, ridícula se torna la empresa si durante el concierto algún obstáculo, como la desafinación de los instrumentos, se opone a su afán. Con razón se expondrá entonces el músico a la mofa del público, pues los instrumentos han mostrado su ineficacia para la función exigida; y aunque con encomiable buena voluntad intente entregar su arte, la deficiencia de aquéllos lo pondrá sin duda en evidencia... Pero hay un músico por naturaleza que no sólo ejecuta la armonía de los cantos, sino que marca el ritmo de la melodía apropiada a cada instrumento; un músico infatigable, el mismo Dios, pues no es propio de Dios flaquear [190].

[190] En toda la primera parte del tratado, hasta el § 10, se utiliza la alegoría de la música en varios sentidos: en primer lugar, significando la acción divina sobre el hombre, en el mismo sentido que en *NH* VI 6, 60 (el hombre es un instrumento del pneuma divino, el *noûs* es el plectro de Dios y su intención lo hace sonar. FILÓN, en *Quis rerum div.* 52 y 53,

2 Si alguna vez a un artista que participara en un concierto con su más vivo anhelo —cuando le tocara cantar— después de haber hecho los trompetistas demostración de su técnica, tras haber tocado los flautistas la parte aguda de la melodía con sus instrumentos musicales, [en el preciso momento de ejecutar el acompañamiento del canto con el caramillo y el plectro][191] ...(si entonces le fallara el instrumento) no se achacaría el fracaso a la inspiración del músico, ni mucho menos se inculparía al Supremo, al que se le concede la veneración debida, sino que se censuraría la avería del instrumento por haber obstaculizado lo más bello del concierto al estorbar al músico en su melodía y privar a los oyentes del melodioso canto.

3 Algo similar nos sucede a nosotros por culpa de la debilidad de nuestro cuerpo y no censure ningún espectador impíamente nuestro linaje, sino sepa que Dios es aliento infatigable que posee inalterable y permanentemente su propia ciencia, que disfruta ininterrumpidamente con sus felicidades y que continuamente concede sus beneficios propios.

4 En concreto, si al artista Fidias, la materia en uso no le hubiera servido para un cincelado perfecto..., (o si) el músico mismo hubiese actuado lo mejor posible, no le imputemos a él la causa, reprochémosle a la cuerda la deficiencia porque, al relajar su tensión, bajó el tono y destruyó el ritmo de la melodía.

5 En consecuencia, nadie puede nunca acusar al músico del accidente ocurrido a su instrumento, sino que tanto más se ensalza al músico cuanto más se culpa al instrumento si tras haberlo dispuesto para tocar en la tonalidad..., el auditorio tiene a este músico en mayor estima y por eso, a pesar de todo, no mantiene acusación alguna contra él.

---

utiliza la misma metáfora: Dios o la providencia tañen nuestras almas); en segundo lugar, en el ámbito de la conducta moral, nuestro cuerpo es un instrumento, desafinado, de nuestro *noûs* (§ 3: algo similar nos sucede, a causa de la debilidad de nuestro cuerpo), lo cual atenúa la responsabilidad humana (es el mismo sentido en que ARISTÓTELES habla del alma vegetativa y su difícil control, en *Nicómaco* I 13, 1102b); y, en fin, la música como instrumento para alabar a Dios y al cosmos, tal y como se explica en el *Asclepio* (§ 13: saber de música consiste en conocer la ordenada distribución del Universo y cuál es el plan divino por que se asignó un lugar a cada cosa, pues el conjunto de todas las cosas completa un concierto muy dulce y verdadero que produce una música divina. Es la doctrina pitagórica de la música de las esferas, explicada por ARISTÓTELES en *Acerca del cielo* B 9, 290b12).

Por lo que respecta a los términos musicales, «melodía» traduce *harmonía:* en la música griega *harmonía* es el modo o modalidad, es decir, la elección de una octava característica y la quinta modal; hay ocho 'armonías' o modos fundamentales (dórico, frigio, lidio, mixolidio y sus variantes hipodórico, hipofrigio, etc.), de modo que *harmonía* es cada uno de los acordes de la lira y, al mismo tiempo, la manera de utilizar ese acorde en función de una ética particular (cf. ZAMACOIS, *Teoría de la música,* 4.°, § 26). «Tono» (§§ 4 y 5) es análogo a nuestra tonalidad. Una determinada *harmonía,* un tono y un ritmo constituyen un nomo, específico para cada celebración o rito importante, como, p. ej., en el § 8 (el músico ha afinado las cuerdas de la lira para los reyes, buscando el tono de los panegíricos). Sobre el tema, cf. PLUTARCO, *De Musica* 4, 1132d-e, donde cita nomos diferentes para las procesiones, las exposiciones, el duelo, los funerales, etc.; cf. también PLATÓN, *República* III 10, 398d.

[191] Trompeta, flauta, caramillo y cítara es un conjunto instrumental tanto griego como egipcio (cf. R. DE CANDÉ, *Historia universal de la música,* Madrid, 1981, vol. I, págs. 68 ss.). El caramillo es un instrumento de viento de lengüeta simple, como el clarinete, o doble, como el oboe, originario de Grecia y de Egipto. La única divergencia reside en el plectro: la cítara griega, como la moderna, se pulsaba directamente, mientras que en Egipto se tocaba con púa, como aquí y en *NH* VI 6, 60 *(ibid.,* 60 y 98). Para FESTUGIÈRE, el autor adopta el orden habitual en que se sucedían los ejecutantes en los concursos instrumentales de la helenística (cf. NOCK-FEST., II, pág. 245).

[Por lo que a vosotros respecta, oh muy nobles, armonizad vuestra lira interior con el Músico.]

6 Sé incluso de algún artista que, a menudo, al haber de interpretar un noble tema musical y no disponer del adecuado auxilio de la lira, ha ajustado el mantenimiento de la cuerda por medios secretos, sirviéndose en cierto modo de sí mismo como instrumento, y de esta forma, cambiando la necesidad en gloria, ha dejado sorprendidos a los oyentes.

[...] Cuéntase al respecto de un citarista, al que el dios protector de la música había agraciado con su favor, que, mientras estaba un día compitiendo en un concurso con su cítara, la ruptura de una cuerda a punto estaba de impedirle continuar en el certamen y entonces la benevolencia del Supremo le suplió la cuerda y le procuró la gracia de la celebridad, pues, por providencia divina, una cigarra vino a posarse en lugar de la cuerda y completó la frase musical; y de este modo el citarista, con el remedio de la cuerda, cesó en su aflicción y alcanzó el honor de la victoria [192].

7 Algo parecido siento que me sucede a mí mismo, oh muy nobles, pues precisamente hace un momento me ha parecido que reconocía mi debilidad y que me encontraba enfermo por breve lapso, y, sin embargo, estoy completando mi canto al rey como si lo hiciera con la fuerza del Señor. Por eso la meta de mi servicio será la gloria de los reyes y de este trofeo proviene el ardor de mi discurso. ¡Ea pues!, vayamos, porque es lo que el músico desea. ¡Ea pues!, apresurémonos, porque es lo que el músico quiere y para lo que ha afinado su lira y más melodiosamente cantará y más agradablemente tocará cuanto más importante sea el tema del canto.

[192] Es la historia del citaredo Eunomo, contada por ESTRABÓN, 6. 1. 9.

Porque el músico ha afinado las cuerdas de la lira para 8
los reyes, buscando el tono del panegírico y teniendo como propósito los elogios reales. Por eso se dirige primero hacia el más alto rey del universo, el buen Dios, y tras comenzar el canto por lo más alto, desciende entonces hacia los que detentan el cetro a imagen de aquél, pues a los mismos reyes les agrada que el canto baje desde lo alto de peldaño en peldaño, desde el lugar de donde procede su victoria y de donde derivan, en consecuencia, nuestras esperanzas.

Diríjase primero el músico al supremo rey del universo, 9
Dios, que es en todo tiempo inmortal y que, sempiterno, posee por toda la eternidad su poder, el primer glorioso vencedor del que proceden todas las victorias posteriores de quienes recibieron de Él la victoria...

A continuación, el discurso se apresura a descender con 10
nosotros para rendir elogios a los reyes, príncipes de la seguridad y de la paz pública; para elogiar a quienes mucho tiempo ha que el Dios supremo elevó a la autoridad soberana, a quienes se asignó la victoria desde la diestra de Dios, para quienes se han dispuesto los premios del combate antes incluso de las proezas en las batallas, a quienes se les han erigido los trofeos antes de la lucha, de quienes se prescribió no sólo que reinarían sino que sobresaldrían, quienes, en fin, asustan al bárbaro incluso antes de movilizarse.

[Segunda parte: el retrato del faraón ideal[193]]

SOBRE LA ALABANZA AL SEÑOR Y LOA AL REY

11 Pero el discurso tiene prisa por llegar a su término tal y como ha comenzado: acabando con una alabanza al Señor tras haber loado a los muy divinos reyes que nos procuran la paz. Comenzamos por el Señor y la potencia de lo alto y del mismo modo, de nuevo al Señor, ha de dirigirse el final. Pues así como el sol nutre todos los brotes y, naciente, recolecta el primero las primicias de los frutos, usando, para la recolecta, de sus rayos como inmensas manos[194], pues para

[193] En esta segunda parte del tratado encontramos el retrato de un faraón ideal elegido por los dioses para restablecer la paz en el mundo, tal y como aparece en los monumentos egipcios (cf. Derchain, *Rel. egip.*, pág. 187). El faraón es el garante del orden cósmico, la *Maāt* («Heredero de Ra, señor de los ritos, de la economía y de la administración, que mantiene la armonía en este bajo mundo», Yoyotte, *Pens. Egip.*, pág. 21). Cada vez que un nuevo faraón sube al trono, salva a Egipto del caos, de la guerra civil y de las invasiones extranjeras; así, en las profecías apocalípticas a las que tan aficionados eran los egipcios (cf. p. ej., el *Asclepio*, §§ 24 ss.), tras el desorden político y natural, es el advenimiento del rey el que se identifica con la reordenación del cosmos, ligada al triunfo de *Maāt* (cf. Derchain, «Le rôle du pharaon dans le maintien de l'ordre cosmique», en *Le pouvoir et el sacré*, págs. 61-73). Los *Himnos* a los faraones desarrollan algunos de los tópicos que el autor recoge en este tratado (cf. el himno a Amenofis II, Barucq, Himno 102, y a Amenofis III, Himno 154). Testimonios de esta concepción de la realeza los encontramos también en *SH* XXIII 69, XXIV 1-2 y XXVI 2 (las almas de los reyes descienden de las regiones más elevadas cercanas a los dioses como sus representantes en la tierra).

[194] La metáfora es egipcia. Scott (II, pág. 480) alude a una estatua de Amenofis IV (Ajenatón) en la que los rayos que proyecta el disco solar acaban en unas manos. En realidad la imagen aparece en diversas estelas y tumbas de Tell el-Amarna, cerca de Hermópolis, donde Ajenatón (be-

él son como manos los rayos que recolectan primero los más divinos perfumes de las plantas, del mismo modo sucede respecto a nosotros, por eso es preciso que le rindamos de nuevo alabanza al Señor, merced a la cual regará cada brote, puesto que tenemos nuestro origen en el Señor y de él recibimos el flujo de la sabiduría que consumimos para nutrir esas plantas supracelestes que son nuestras almas[195].

Es necesario entonces elevar la alabanza, desde miríadas de 12
bocas y de voces, a este Dios completamente puro, al padre de nuestras almas, aunque nuestro decir no sea acorde en dignidad al no poder emularlo nuestras palabras, pues los recién nacidos no tienen posibilidad de cantar dignamente a su padre aunque reciban de todos modos su indulgencia si, en la medida de sus posibilidades, lo hacen con dignidad. Porque incluso esto revierte en gloria para Dios: que él mismo quede como superior a sus propias criaturas y que el preludio, el principio, el medio y el fin de nuestras alabanzas sea reconocer la infinita potencia y el límite infinito de nuestro padre.

[Lo mismo cabe decir respecto a un rey.] 13

Así a los hombres, como vástagos de Dios, nos corresponde por naturaleza alabarle solicitándole indulgencia, aunque, a menudo, la recibamos del padre antes de la súplica. Pues si un padre no desatiende nunca a su hijo recién nacido, compadecido de su impotencia y enternecido porque lo reconoce, lo mismo

néfico para el disco solar) fundó su capital Ajetatón (Horizonte del disco). Además, la imagen ya aparece en los Himnos a Amón antes de Amenofis IV (cf. p. ej., el *Gran Himno a Amón* de El Cairo, de la XVIII dinastía, en el que el dios solar es el «de brazos numerosos», Barucq, pág. 197).

[195] La imagen es de Platón, *Timeo* 90a («Pues nosotros somos una planta en modo alguno terrestre, sino celeste») y *Fedro* 247c (el lugar supraceleste).

ocurre con el conocimiento del todo, que nos provee a todos de la vida y la alabanza a Dios, que él mismo nos proporcionó [...]

14 Pues Dios, que es bueno y siempre resplandeciente, que contiene en sí mismo el límite de su eterna excelencia propia, que es inmortal, que en sí mismo envuelve su lote ilimitado, Dios, nos ofrece la promesa de una alabanza salvífica en un continuo flujo desde la energía de allá hacia este cosmos... Pues allí no hay diferencias entre unos y otros, allí no hay veleidades, sino que todos piensan una sola cosa, todos tienen una misma previsión, un solo pensamiento, el mismo padre, una misma sensación actúa en todos ellos y el filtro recíproco es un mismo amor que activa en ellos la armonía única del todo[196].

15 Por eso es preciso alabar a Dios. Pero descendamos también hasta aquellos que han recibido el cetro de él. Tras haber comenzado la alabanza de los reyes, ejercitados con ello y ya prácticos en sus panegíricos, es preciso entonces cantar la piedad hacia el Señor, dedicándole a él la primera parte de nuestra alabanza y adiestrándonos en el ejercicio por ese medio, para que la alabanza sea para nosotros tanto

[196] Para SCOTT (II, pág. 477), esta alabanza se refiere al Rey y su entorno y está compuesta sobre el modelo de los panegíricos al Emperador (cita los dedicados a Marco Aurelio, Diocleciano y Maximiano). No lo parece; más bien se refiere al mundo divino, a las almas y a Dios; como explica ARNOBIO *(Disputationes* II 15-16, refiriéndose a la tesis de los *viri novi,* entre ellos los herméticos): «Y puesto que nuestras almas, las de todos, derivan de una sola y misma fuente, no tenemos más que un mismo sentimiento, que es conforme en todos; no diferimos ni en las costumbres ni en las opiniones. Todos nosotros conocemos a Dios y la multiplicidad de los hombres en el mundo no se convierte en multiplicidad de juicios, ni los distingue entre sí según una diversidad infinita. Sin embargo, cuando nos deslizamos, en rápida caída a los cuerpos humanos..., etc.» (FESTUGIÈRE, *H.M.,* pág. 272).

ejercicio de la piedad hacia Dios como de alabanza a los reyes.

Porque es de justicia dar estas compensaciones a quie- 16
nes han desplegado para nosotros la prosperidad de una tan gran paz: la virtud del rey o, incluso, el solo nombre, confiere la paz, pues se denomina 'rey' porque en verdad con pie suave[197] accede a la jefatura suprema, reina sobre la palabra que conduce a la paz y ha nacido para ser superior a la realeza de los bárbaros; de este modo el solo nombre es símbolo de paz. Así es natural que la apelación del rey haga con frecuencia retroceder, al punto, al enemigo y sus mismas estatuas procuren puerto de paz a las víctimas de las más terribles tempestades: la sola aparición de la imagen real produjo, ella misma, la victoria y procuró la tranquilidad y la invulnerabilidad a los habitantes.

[197] Juego de palabras: «rey» es *basileús,* «con pie suave» *básei leía.*

ANEXO DEL CÓDICE VI DE NAG HAMMADI

TRATADO 6 (52, 1 - 63, 22)
LA OGDÓADA Y LA ENÉADA [198]

SINOPSIS

1. Preámbulo (52, 1-13).

2. Doctrina (52, 13 - 55, 5).

3. Experiencia mística (55, 6 - 61, 17).

   3.1. Iluminación de Hermes:

   — Plegaria (55, 6).
   — Experiencia (57, 26).

---

[198] Debe compararse con *CH* XIII. Ambos tratados narran la misma experiencia de forma parecida (en las notas a *CH* XIII indico los principales paralelismos).

Sobre la Ogdóada y la Enéada cf. *CH* I 25 y nota *ad loc.* (sentido astrológico y posible origen egipcio). La traducción depende de la edición francesa de MAHÉ (I, págs. 64 ss.; texto bilingüe, copto y francés). También he cotejado la traducción de PIÑERO (en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi,* págs. 410-418).

3.2. Iluminación de Tat.

— Plegaria (58, 25).
— Experiencia (59, 23).

3.3. Acción de gracias (60, 2).

4. Epílogo (61, 18-fin): carácter secreto de la doctrina y procedimientos.

52 1 ⟨La Ogdóada y la Enéada⟩. —Padre mío, ayer me prometiste introducir mi pensamiento primero en la Ogdóada y después en la Enéada. Dijiste: es el orden de la tradición. —En efecto, hijo, ése es el 10 orden. En cuanto a la promesa, depende de las fuerzas humanas. Ya te lo dije mientras te hacía la promesa: depende de que tú recuerdes cada peldaño.

1 *Preámbulo*

Una vez hube recibido el *pneûma (pna)* gracias a la Potencia *(Dýnamis)*, deposité en ti la fuerza *(enérgeia)*. En efecto, mientras la intelección *(nóēsis)* está en ti, en mí, es como si la Potencia estuviera 20 embarazada; pues, tras concebir merced a la fuente que fluye en mí, doy a luz. —Padre, me has expuesto claramente cada palabra, sin embargo, algo de lo que acabas de decir me desconcierta, pues te refieres a la «Potencia que hay en mí». Y Hermes respondió: —La he dado a luz tal y como se engendra a los hijos. —Entonces, padre, si formo parte de 30 tu prole, debo tener muchos hermanos. —En efecto, hijo, este bien se cuenta por [...]

2 *Doctrina*

53 5 ... en todo momento. Por tanto, hijo, es necesario que 10 conozcas a tus hermanos y los honres correcta y convenientemente, porque han nacido de un mismo padre. Pues he denominado a cada generación, le he puesto un nombre, porque todas son descendientes, como estos hijos. —Entonces también deben de tener madre, ¿no padre mío? —Sí hijo mío, pero se trata de madres espirituales, porque existen como energías que dan crecimiento incluso a las almas, por 20 eso digo que son inmortales. —Tu palabra es verdadera y no puede ser refutada. Pero padre, comienza ya el *Discurso de la Ogdóada y la Enéada*, e inclúyeme también entre mis hermanos. —Oremos, hijo, al Padre del todo con tus hermanos, mis hijos, para que me conceda el *pneûma (pna)* de 30 la elocuencia. —¿Cómo debo orar, padre?, ¿en unión con las generaciones[199]? Deseo obedecerte.

(Hermes) Sin embargo eso (no depende) de una necesi- 3 54 dad ni de una ley. Pero esto descansa en ella y ella lo ⟨ama⟩. Y es conveniente que recuerdes el progreso que te ha llevado hasta la sabiduría entre las generaciones. Hijo mío, com- 10 párate a ti mismo con un niño, pues como un niño has planteado cuestiones insensatas e ingenuas. —Padre mío, el progreso que he experimentado ahora y la presciencia *(prónoia)*[200] que me ha llegado como a las generaciones, colma

[199] El término copto para 'generación' es equívoco, significa tanto 'generación' como 'libro' y, en casi todas sus ocurrencias en este tratado, puede traducirse indistintamente: 54, 9 ('...hasta la sabiduría entre las generaciones' o 'en los libros'); 54, 30 ('he reconocido cada una de las generaciones' o 'he comprendido cada uno de los libros'); o, viceversa, en 61, 25 ('Debo escribir el texto de este libro' o 'el discurso sobre la ⟨re⟩generación'). Según Mahé (I, pág. 42), se trata de un juego de palabras querido por el traductor: la regeneración supone ser inscrito en el «libro» de los elegidos y, al tiempo, formar parte de esta «raza» selecta. Piñero traduce 'generaciones'.

[200] *Prónoia*, 'presciencia'; es el conocimiento propio de la Hebdómada (así en 56, 27: «Hemos accedido a la Hebdómada..., etc.») al que el

de sobra la deficiencia que había en mí. —Hijo mío cuando te des cuenta de la verdad de tus palabras, te encontrarás rezando con tus hermanos, mis hijos. —Padre mío, nada concibo sino la belleza que me ha llegado entre las generaciones. —Eso que tú llamas belleza del alma es la edificación que ha tenido lugar en ti por etapas. Que venga a ti la intelección y serás instruido. —Padre mío, he reconocido a cada una de las generaciones. Y especialmente la...

...por las plegarias de los que han recibido el crecimiento. —Entonces, padre, según tus palabras, ha de ser de ti de quien reciba la Potencia.

3 *Experiencia mística. Iluminación de Hermes. Plegaria*

Oremos juntos, padre mío. —Hijo mío, es preciso que oremos a Dios con todo nuestro pensamiento, de todo corazón y toda nuestra alma y le pidamos que llegue a nosotros el don de la Ogdóada, de modo que cada uno reciba de ella lo que es suyo: a ti te corresponde comprender y a mí, poder expresar el discurso merced a la fuente que fluye en mí. —Oremos padre[201]. (Hermes) —Yo te invoco, invoco a aquel que domina sobre el reino de la Potencia, aquel cuyo *Lógos* es génesis de luz, cuyas palabras son inmortales, eternas e inalterables; aquel cuya voluntad da a luz la vida de las formas en todo lugar. Su naturaleza da forma a la esencia; por él son movidas las almas, las potencias y los ángeles. Pues es aquel cuyo *Lógos* se extiende hacia los seres que existen. Su providencia llega hasta cada uno; engendra a cada uno. Aquel que ha [...] la eternidad *(Aiôn)*[202] entre los espíritus

hombre accede por sus propios medios. Por contra, la Ogdóada es un don gratuito de Dios (cf. 55, 14-22). PIÑERO traduce 'preconocimiento'.

[201] Comp. la plegaria que sigue con *CH* I 31 y nota *ad loc.* (los himnos herméticos).

[202] Sobre *Aiôn* en el hermetismo, cf. nota a *CH* XI 1.

(pna). El que ha creado cada cosa. Aquel que se contiene a sí mismo y sostiene a todos los seres en su plenitud, el Dios invisible al que se ora en silencio[203]; su imagen se mueve gobernándose y gobernando. Potente de la Potencia, mayor que la grandeza, más excelso que la excelencia, *Zōxathazō a ōō ee ōōō ēēē ōōōō ⟨iiii⟩ ōōōōō ooooo ōōōōōō yyyyyy ōōōōōōō ōōōōōōōō Zōzazōth*[204], Señor, concédenos que llegue hasta nosotros una sabiduría de tu Potencia, para que participemos de la visión de la Ogdóada y la Enéada. Ya hemos accedido a la Hebdómada, pues somos piadosos, nos regimos por tu ley y cumplimos con tu voluntad en todo momento. En efecto, hemos caminado por tu vía y hemos renunciado a ⟨la maldad, para que⟩ pueda llegar a nosotros tu visión. Concédenos Señor, la verdad en la imagen, que podamos ver, por medio del espíritu, la forma de la imagen que no es deficiente en nada. Por nuestra plegaria, recibe de nosotros la imagen de la Totalidad *(Plḗrōma)* y reconoce el espíritu que está en nosotros. Pues es de ti que el todo ha recibido un alma. Porque es de ti, Inengendrado, que procede el Engendrado[205]; de ti procede la génesis del autoengen-

[203] Sobre el silencio, y no el discurso, como medio para conocer a Dios, cf. *CH* I 30 («Mi silencio había sido concepción del bien») y *CH* I 31 («Sacrificios verbales») y notas *ad loc.*

[204] El nombre mágico y la serie de vocales son típicos de los *Papiros mágicos*. *Zōxathazō* procede de *zōḗ* (vida) y *thánatos* (muerte) y aparece, p. ej., en *PGM* XIII 177 *(Zōxathaxathōz)*. Para la serie de vocales, cf. *PGM* XIII 207, 623; V 82, *passim*. REITZENSTEIN *(Poimandres,* pág. 266) comenta que «el nombre de Dios es a menudo descrito *aa ee ēēē iiii ooooo yyyyyy ōōōōōō*. Esto significa que en las siete esferas o planetas reinan veintiocho dioses particulares, uno más cada vez en la siguiente que en la precedente: todos juntos constituyen el dios único». Sobre el nombre mágico y su función de llave de las esferas en la ascensión del alma, cf. nota a *CH* I 25.

[205] Sobre el Dios inengendrado - autoengendrado, cf. *Asc.* 14 y notas *ad loc.* (inengendrado - autoengendrado es uno de los atributos esenciales del dios primordial en Egipto).

drado y por ti se produce la génesis de todos los seres engendrados. Acepta nuestros sacrificios verbales que elevamos hasta ti de todo corazón, con toda nuestra alma y toda nuestra fuerza. Salva lo que hay en nosotros y concédenos la sabiduría inmortal.

Experiencia de Hermes

—Démonos un abrazo, hijo mío, con amor. ¡Regocíjate por ello!, porque desde ellos ha venido ya a nosotros la potencia que es luz. —Veo, veo abismos indescriptibles. —¡Cómo podría decírtelo hijo!

58 Hijo mío, ⟨hemos empezado⟩ a un tiempo ⟨a ver...⟩ los lugares. ¿Cómo podría describirte el todo? Soy el *Noûs* y veo otro *noûs* que mueve al alma. —(Tat) Veo al que me rapta en puro éxtasis. Tú me das potencia. Me veo a mí mismo. Deseo hablar. Estoy asustado. He encontrado el principio de la Potencia que excede a todas las potencias, el principio que no tiene principio. Veo una fuente rebosante de vida. —Te he dicho, hijo mío, que yo soy el *Noûs*. —(Tat) ¡He visto!, y las palabras no pueden expresarlo. —Así es, hijo mío, toda la Ogdóada, con las almas que hay en ella y los ángeles, cantan himnos en silencio. Pero yo, el *Noûs*, los entiendo. —(Tat) ¿Qué es lo que cantan? —(Hermes) ¿Te das cuenta que no se puede hablar de ello?

Iluminación de Tat. Plegaria

—Ya me callo, padre. Quisiera cantarte ahora un himno en silencio. —Hazlo, hijo, pues soy el *Noûs*. —(Tat) Comprendo al *Noûs*, Hermes, el que no puede ser interpretado porque permanece en sí mismo. Y me regocijo, padre mío, viéndote sonreír y el todo se regocija; pues ninguna criatura puede verse privada de tu vida. Tú eres 'Señor de ciudadanos' en todas partes. Tu providencia es una salvaguarda. Yo te invoco, Padre, Eternidad de eternidades *(Aiṓn... aiṓnōn)*[206]; divino espíritu que en espíritu dispensas la lluvia sobre cada uno. ¿Qué me dices, padre mío, Hermes? —No puede decirte nada sobre ello, hijo mío, es de justicia para con Dios callar lo que está oculto. —Trimegisto, no permitas que mi alma permanezca estéril de la divina visión, pues, como Señor de todo el lugar, todo te es posible. —Retorna a ⟨la plegaria⟩, hijo mío, y expresa esto en silencio; solicita en silencio lo que quieres.

Experiencia de Tat

Al terminar su plegaria, dijo a voz en grito: —¡Padre Trimegisto! ¿Qué puedo decir? Hemos recibido la luz y yo mismo contemplo la visión en tu interior. Veo la Ogdóada con las almas que hay en ella y 59 a los ángeles cantando sus himnos a la Enéada y a las Potencias. Y le veo a él, investido con todas las potencias y creando en el espíritu.

Acción de gracias

—(Hermes) Guardemos en lo sucesivo un conveniente silencio, no vayamos a hablar con precipitación de la visión. Y cantemos himnos al Padre hasta el día en que abandonemos el cuerpo. —Tal como tú cantas, quisiera cantar yo también, padre. Canto un himno desde el fondo de mi corazón. —Has alcanzado el reposo. Activa tu plegaria, pues encontraste lo que buscabas. —Pero padre, ¿cómo es conveniente que cante, pues mi corazón está lleno a rebosar? —Es preciso que eleves tu plegaria a Dios y que sea escrita sobre este libro imperecedero. —(Tat) Quisiera elevar esta plegaria desde el fondo de mi corazón, para alabar al término del todo, al principio del

[206] *Aiṓn aiṓnōn* es una denominación del Dios supremo en los *Papiros mágicos* (cf. *PGM* XIII 71 y XII 247). En el gnosticismo (Naasenos) es el *Ánthrōpos* celeste, el Unigénito *(ap.* Hipólito, *Refut.*V 8, 45).

principio, hallazgo inmortal de la búsqueda del hombre, el que engendra la luz y la verdad. El que siembra el *Lógos*. El amor de eterna vida. No es la palabra oculta la adecuada para hablar de ti, Señor. Por eso mi *noûs* quiere elevarte sus himnos cada día. Soy el instrumento de tu *pneûma*, el *noûs* es tu plectro y tu intención me hace sonar.

61 Me veo a mí mismo. He recibido de ti la potencia, pues tu amor ha llegado a nosotros. —Muy bien, hijo mío. —¡Oh gracias! Quiero ahora agradecértelo cantándote un himno; pues he recibido la vida de ti al haberme convertido en sabio. Te doy gracias, invoco tu nombre oculto, desde el fondo de mi corazón *a ō ee ō ēēē ōōō iii ōōōō ooooo ōōōōō yyyyyy ōōōōōō ōōōōōōō ōōōōōōōō*. Tú eres el que existe con el espíritu, te canto mi himno con reverencia.

4
Epílogo: carácter secreto de la doctrina y procedimientos

—Escribe, hijo mío, este libro en caracteres jeroglíficos[207] para el templo de Dióspolis, titulándolo «La Ogdóada revela la Enéada». —Así lo haré, padre, como ordenas. Pero, ¿debo escribir el texto de este libro sobre estelas de turquesa? —Hijo, es necesario escribir este libro sobre estelas de turquesa en caracteres jeroglíficos. Pues el mismo *noûs* se ha convertido en su guardián.

62 Por eso prescribo que este discurso sea grabado en la piedra y que lo guardes en mi santuario. Ocho guardianes lo tutelarán, junto con los nueve del Sol. Los (guardas) masculinos, a la derecha, tienen rostro de rana[208] y los femeninos,

[207] Sobre los jeroglíficos y la fascinación que despertaban, cf. nota a *CH* XVI 1-2; sobre el procedimiento en general, cf. *SH* XXIII 5 y nota.

[208] Las cuatro parejas de dioses de la Ogdóada hermopolitana se representaban con cabezas de rana y de serpiente evocando, con ello, la vida mal diferenciada de la ciénaga donde la Tierra comenzó a emerger (Daumas, *Dieux*, pág. 65).

a la izquierda, tienen cara de gato. Pon además una galactita[209] cuadrangular debajo de las tablas de turquesa y escribe el Nombre sobre la tabla de piedra (de color) zafiro en caracteres jeroglíficos. Y esta piedra, hijo, la colocarás cuando yo esté en Virgo[210] y el sol en la primera mitad del día, cuando mi posición haya sido sobrepasada en quince grados.—Padre mío, estoy impaciente por hacer todo lo que me has dicho. —Escribe pues un anatema en el libro, a fin de que aquellos que lo lean, no usen el Nombre para el mal ni para oponerse a las obras del destino; que se sometan a la ley de Dios, sin transgredirla en nada, sino que soliciten con pureza a Dios sabiduría *(sophía)* y conocimiento *(gnôsis)*.

Y que cualquiera que no haya sido primero engendrado 63 por Dios, que se limite a los *Tratados Generales*[211] y a los exteriores *(Exōdiká)*; que no será capaz de leer lo escrito en este libro, aunque su conciencia sea pura en su interior, aunque nada haya consentido o cometido de ignominioso. Sin embargo, avanzando de etapa en etapa, entrará en la vía de la inmortalidad y así accederá a la intelección de la Ogdóada que revela la Enéada.

—Así lo haré, padre. —Esta es la fórmula: «Yo conjuro a cualquiera que lea este santo libro, por el cielo y la tierra,

[209] Para la galactita y sus propiedades mágicas, cf. el *Lapidario órfico* 193 (Halleux, pág. 92) y *Damigeron-Evax* 34 *(ibid.*, pág. 272): entre otras muchas propiedades, «...vuelve propicia y bienhechora a la divinidad».

[210] Cuando Hermes-Mercurio esté en Virgo; cuando Mercurio está en Virgo está a la vez en su 'domicilio' y en su 'exaltación', es decir, cuando su influjo es más directo. Sobre Mercurio y sus signos astrológicos asociados, cf. *SH* XXIII 29.

[211] Sobre los *Tratados Generales*, la propedéutica para el conocimiento, el saber exotérico, cf. *CH* X 1 y nota *ad loc.*

el fuego y el agua, por los siete Usiarcas[212] y el *pneûma* creador que hay en ellos, por el Dios ⟨inengendrado⟩, el autoengendrado y el engendrado, le conjuro a que respete lo que Hermes ha dicho». Pues Dios mostrará su indulgencia, junto con todos (los dioses) aludidos, a los que respeten la fórmula. Pero la cólera de cada uno (de ellos) se abatirá sobre aquellos que la transgredan[213]. Hasta aquí, hijo, lo que de perfecto existe.

[212] Sobre los siete Usiarcas, cf. *Asc.* 19 y nota *ad loc.* (lista de Usiarcas y dominios asociados).

[213] Forma típica de las fórmulas de protección de la propiedad en el Antiguo Egipto (cf. Maiié, I, pág. 35, que cita la fórmula del tratado entre Ramsés II y el príncipe Kheta).

EXTRACTOS DE ESTOBEO