

HERMES TRISMEGISTO  
TRES TRATADOS

POIMANDRES  
LA LLAVE  
ASCLEPIOS

Traducción del griego, prólogo y notas de  
Francisco de P.Samaranch<sup>1</sup>

Biblioteca de Iniciación Filosófica  
Primera edición 1966  
Segunda edición 1973

Aguilar Argentina S.A. de Ediciones, Buenos Aires  
*Impreso en la Argentina – Printed in Argentine*

---

<sup>1</sup> Traducción a partir de los textos originales griegos, escritos entre los años 100 y 300 d.C.

## PRÓLOGO

1. Es, sin duda, ésta la primera vez que una gran mayoría del público de habla española se enfrenta con textos auténticos de la corriente doctrinal filosófico-religiosa conocida con el nombre de “hermetismo”. Más que en ninguna otra ocasión, pues, se hace necesaria una orientación previa sobre las coordenadas históricas e ideológicas que permiten situar esta doctrina en el conjunto del pensamiento antiguo en los siglos de transición a nuestra era y comienzos de la cristianización del pensamiento pagano.

La tarea, empero, no es nada fácil. La bibliografía y los textos que imprescindiblemente deben consultarse para un estudio serio del tema hacen la labor sumamente ardua; y, por otra parte, un estudio de esta importancia sobrepasa los límites que son compatibles con esta edición. Dejando, pues, para otro momento un trabajo serio sobre el apasionante tema del hermetismo, nos vamos a limitar aquí a presentar un resumen de las interpretaciones o exposiciones que se han hecho sobre la obra del llamado Hermes Trismegisto. El lector podrá encontrar en la bibliografía que damos luego los nombres de los especialistas que nos han guiado. En favor de la agilidad del texto introductorio, evitaremos la cita continua. Queremos que esta mención general baste por todas: el lector sabe ya, antes de entrar en materia, que nada de lo que se dice aquí nos pertenece, ni representa un punto de vista personal que aún no hemos acuñado debidamente. Sólo quiero consignar aquí dos nombres de grandes especialistas en el tema, y de los que principalmente procede cuanto he tomado prestado para esta Introducción: son éstos los del P.A.J. Festugière y de A.D. Nock.

2. El dios egipcio Tot o Thot, que los griegos identificaron con su Hermes, y al que daban a veces el epíteto de “Tris-Mégistos” -*El Tres-veces-Grande*-, era, según la tradición, escriba de los dioses y una divinidad de la sabiduría. La función que desempeñaba y su título de dios de la sabiduría hicieron que se le considerara también tradicionalmente como autor de libros religiosos.

Cuando el cuadro de las creencias religiosas egipcias entró en contacto con la cultura griega y fue influenciado por ella, Tot conservó el papel que tradicionalmente venía desempeñando en el mundo religioso egipcio, y se desarrolló con su nombre una nueva literatura, esta vez en griego. El nombre que quedó consagrado para el autor -anónimo en realidad- de estas diversas obras fue el de Hermes Trismegisto.

Los ejemplos más antiguos que se conocen de esta nueva literatura, que pueden fecharse hacia la mitad del siglo II a.C., son obras de tipo predominantemente astrológico. Hacía ya tiempo que la astrología era uno de los principales temas de estudio de los sacerdotes egipcios. Pero estos estudios adquirieron una especial importancia en el momento en que las observaciones de los caldeos en este aspecto se combinaron felizmente con el carácter abstraccionista y generalizador de la mentalidad griega. Mientras que, junto a esto, el hecho de que tales teorías se expusieran y se redactaran en griego contribuyó a dar a tales doctrinas una difusión casi universal.

Una gran parte de estos escritos, atribuidos comúnmente a Hermes Trismegisto, así como también al rey Nekepsó y al profeta Petosiris<sup>2</sup>, permaneció en escritos tardíos. En los de cariz predominantemente astrológico, se mezclaban observaciones científicas y seudociencia. Pero, en su conjunto, pretendían fundarse sobre una revelación, no sobre la observación empírica, y adoptaban el cariz o actitud de una ciencia oculta. También otras ciencias ocultas de la misma naturaleza, en especial las que trataban de las virtudes secretas de las plantas y los minerales, tuvieron su expresión en forma de escritos herméticos. Se presentaban, en efecto, como revelaciones, no como descubrimientos y hallazgos de carácter científico positivo. Presuponían y conferían una especie de intimidad personal con la divinidad, y colocaban al que las poseía en una especie de posición privilegiada respecto del mundo.

Concretamente, los textos que aquí nos ocupan no son más que “una” aplicación particular de

---

2 Petosiris: Piedra de la Muerte o Piedra Negra. // Principio primero o universal (Nota de Filectio)

la actitud hermética a la expresión de una piedad, una filosofía y un misticismo que se inspiran, en casi su totalidad (!), en fuentes no egipcias -Nock-

La sabiduría de los templos egipcios había incluido entre sus quehaceres un trabajo de elaboración y sistematización de todo lo concerniente a los mitos, las especulaciones cosmogónicas y la fe en la vida futura. Por otra parte, el antiguo Egipto había producido una literatura que, independientemente de todo contacto directo con los templos, estaba muy cerca de los libros sapienciales del Antiguo Testamento y de los escritos gnómicos apócrifos; consejos sobre la conducta moral, elogios de la sabiduría del “escriba”, es decir, del hombre de letras ocupado en estudios profesionales, religiosos o profanos. Uno de los rasgos más notables de esta literatura es el predominio claro, en la expresión, de una tendencia al monoteísmo. Se habla, en efecto, de Dios, aunque sin oponerse al politeísmo.

Esta clase de obras halló eco y continuación en escritos griegos. En un papiro del siglo II o III d.C. se conservan unas breves sentencias o refranes de Sansnos; y se conserva asimismo una serie de *Dichos de Amenothés*, que recuerdan algunas frases o expresiones de los Siete Sabios. En nuestro *Corpus Hermeticum* hay dos *Dichos de Agathodemon*, el dios egipcio Khnum, que desempeña un papel importante en toda la literatura hermética, los cuales parecen derivar de aforismos populares de Heráclito -Reitzenstein, Nock, a raíz sobre todo de C.H. XII, 8-, cosa que puede considerarse muy natural, ya que la sabiduría divina englobaba toda la sabiduría y se daba por cierto que muchos pensadores antiguos de Grecia habían obtenido su saber en Egipto.

Unos párrafos más abajo volveremos sobre la filiación de ciertas formas de pensar que llenan en general los escritos herméticos. Vamos a exponer, a manera de paréntesis en los problemas de fondo, algunas de las características formales de dichos tratados.

3. Los tratados herméticos griegos sobre temas astrológicos habían tomado ya la forma literaria del tratado didáctico que, dedicado a un personaje real o supuesto, se acercaba bastante al género epistolar. Cuando el esquema de la revelación hermética comenzó a ser utilizado para temas filosóficos -temas que implicaban por una parte una doctrina o doctrinas sobre la divinidad, el mundo y el hombre, y por otra parte una serie de lecciones morales-, se empleó la forma de diálogo.

Los personajes de estos diálogos fueron naturalmente dioses egipcios: Hermes-Thot, Tat -que no es más que el dios Thot con una escritura distinta, pero que figura en los diálogos con personalidad independiente, la de hijo de Hermes-, Asclepios-Imhotep, Ammon, Agathos Daimon o Agathodemon-Kneph y, en una rama de esta literatura, Isis y Horus-Apolo. Aparece también Nous, el Intelecto, con un papel bastante análogo al que se atribuía a Ptah, pero con un carácter determinado por las ideas herméticas.

Estos personajes divinos conversan entre sí como seres humanos, pero siempre con la doble actitud de maestro inspirado uno y de humilde discípulo, con pocas luces a veces, el otro o los otros. La actitud es generalmente dogmática y el “maestro” adopta siempre una actitud de “iluminado”.

No sabemos realmente en qué momento se aplicó por vez primera a la filosofía este marco hermético. Dos hechos parecen conocerse con certeza: en tiempo de Filón de Byblos, que escribió en la época de Adriano, existía una cosmogonía de Thot; y el autor del Papyrus Oxyrhynchos, 1381 -aproximadamente del mismo tiempo-, en el prefacio de una obra -perdida- que se presentaba como una traducción, del egipcio al griego, de un libro piadoso de Menequeres -Micerinos-, dice haber compuesto anteriormente una cosmogonía.

La colección de diálogos conocida con el nombre de *Corpus Hermeticum*, el *Discurso perfecto* -conservado en traducción latina con el nombre de Asclepios-, así como los extractos compilados por Stobeo y algunos Fragmentos inéditos, deben situarse probablemente entre los años 100 y 300 de nuestra era.

4. Volviendo, de nuevo, a la cuestión del fondo, y recogiendo una vez más la opinión de Nock, diremos aquí que, fuera del marco exterior y formal, esas obras contienen poquísimos elementos egipcios. Las ideas que manejan son las del pensamiento griego popular, en una forma muy

ecléctica, con esa mezcla de platonismo, aristotelismo y estoicismo tan difundido por aquel entonces. En alguno que otro punto aparecen huellas de judaísmo y, probablemente también, de una literatura religiosa cuya última fuente sería el Irán. Por el contrario, apenas hay huella alguna visible de neoplatonismo, y ninguna de cristianismo. Aun dentro de los límites de tratados particulares, se nota una extrema diversidad y aun, ocasionalmente, una actitud polémica: pero en casi todas partes reina una misma atmósfera piadosa, cuya intensidad, como es lógico, varía; además, algunos tratados se distinguen incluso por un celo proselitista que falta en otras partes.

Esto hace pensar en la posibilidad de que se formaran grupos espirituales de la misma tendencia, como ocurrió en torno del ermitaño pagano Antonino. Pero, ¿significa que existió realmente una religión hermética y comunidades o reuniones culturales herméticas? La pregunta se ha planteado muchas veces y no deja de tener analogía con las que se plantean a raíz del orfismo. En uno y otro caso, el hecho cierto es la existencia de una literatura sagrada. En uno y otro caso existe un “género de vida”, unas formas específicas de alabar y rezar a la divinidad. En uno y otro caso hay una separación consciente con el mundo exterior. En uno y otro caso se ve a los individuos dar tanto valor a la “Vía” que se esfuerzan en darla a conocer a los demás hombres para hacerlos semejantes a sí mismos.

No obstante, hay señaladas diferencias. El hermetismo no implicaba ni purificaciones, ni ceremonias que lavaran del pecado, ni tampoco prácticas de esas destinadas a provocar una epifanía de la divinidad, como las que se encuentran, asociadas con el nombre de Orfeo, en himnos tardíos. Nada de esto ocurre en el hermetismo: los únicos misterios herméticos son los “misterios del Verbo”, sin otros sacrificios y ritos que el “sacrificio de la palabra” u “ofrenda verbal”; y se advierte en él, en cambio, una señalada repugnancia al culto popular -hasta el quemar incienso y perfumes al hacer oración a Dios es una especie de sacrilegio. *Asclepios 41*-.

Por otra parte, seguramente el hermetismo no poseía la originalidad del orfismo primitivo. No aportaba ideas nuevas. Era más bien un entramado de ideas antiguas, formuladas a menudo a manera de alusiones breves, y faltas muchas veces de lógica en la secuencia del pensamiento. El lenguaje empleado era el familiar a cualquier filósofo de la época, pero su empleo era mecánico y casi incoherente muchas veces. El hermetismo dió, en verdad, a ciertas ideas una expresión que se extendió a círculos más amplios, como es el caso de los himnos que concluyen el *Poimandres* -C.H.I.- y el *Asclepios*; pero, en general, “se tiene aquí más bien un precipitado formado por catálisis que la cultura de un nuevo germen” -Nock-.

5. No obstante, frente a las interpretaciones del fondo ideológico del hermetismo que hemos expuesto, surgen gran cantidad de dudas, si se analiza más hondamente el cuerpo del primitivo pensamiento egipcio y sus posibles influencias en el pensamiento griego, claramente posterior.

El lector puede encontrar un buen resumen o síntesis de estas interdependencias en la documentadísima *Historia de la Civilización del Antiguo Egipto* de Jacques Pirenne -sobre todo vol. III, caps. 12 y 13-. De él extraemos las ideas que apuntamos aquí. Luego esbozaremos algunas posibles conclusiones.

Ya hacia el año 450 a.C., en tiempos de Heródoto, los griegos habían establecido equivalencias entre dioses egipcios y dioses griegos: aquí Ptah-Hefestos, Amón-Zeus, Horus-Apolo, Neith-Atenea, Thot-Hermes, Khonsu-Heracles, etcétera, etcétera. Esto no arguye, ni mucho menos, una similitud de creencias entre ambas religiones; pero sí prueba que los griegos no veían la religión egipcia como fundamentalmente distinta de la suya.

Mayores dimensiones reviste la evidente influencia que ejerció Egipto en los misterios de Eleusis, influencia que viene a demostrar una profunda acción de la mística egipcia en la realidad y el pensamiento griegos. Cuando estaba ya inminente la época helenística, la asimilación de Dionisos con Osiris y de Deméter con Isis era tan completa que los Ptolomeos llegaron a considerarse hijos de Dionisos. Esto no es ya un simple paralelismo. Realmente las ideas osiríacas se imponen por completo a los misterios griegos, y les transmiten la concepción egipcia del alma y de la vida del más allá. Los misterios de Eleusis enseñan que el alma sigue exactamente la suerte de Dionisos: vive primero en el Uno, y luego, mezclada con la materia, adquiere conciencia de sí misma

asociándose a una personalidad humana, para volver después de la muerte a Dionisos y fundirse con él en el reino de los espíritus (cita Pirenne: V. Magnien, *Les Mysteres d'Eleusis*, pp. 78/9). Este es ni más ni menos el destino del alma egipcia.

Por otra parte, los misterios enseñan que el hombre está compuesto de tres elementos: cuerpo o imagen -“éidolon”-, espíritu -“nous”- y alma -“psyche”- (Porfirio, *Pensamientos*, 5). Nous equivale al intelecto y psyche a la voluntad. La doctrina egipcia, a su vez, confiere al hombre un cuerpo (“khet”), un espíritu (“ka”) y un alma (“ba”), siendo “ka” la inteligencia divina que anima a toda criatura viviente, y el “ba” la personalidad espiritual, la voluntad, el alma humana.

Las influencias en el terreno de los misterios eleusianos requerirían bastante espacio más. Pero hay otras dependencias que requieren más especialmente nuestra atención.

6. El pensamiento egipcio tiene en realidad dos polos: uno místico y otro metafísico. Grecia, por su parte, no sólo vivió la mística egipcia en los misterios, sino que además conoció su metafísica, cuya universalidad le influyó profundamente. Dualista en su origen, la metafísica egipcia tendió incesantemente hacia un monismo, alcanzado por completo en el siglo V al concebir el mundo como confundido con Dios, su creador y principio vital.

Aquí tenemos en Grecia a Heráclito de Éfeso. Un inspirado, un poeta, que impone a las ideas egipcias, de que está lleno, un rigor filosófico más intenso aún que el de los milesios. Para Heráclito el mundo no ha sido creado: fue y será siempre. Por esencia se halla en perpetuo devenir o hacerse, en continua evolución; este movimiento que arrastra al mundo y hace que la muerte suceda a la vida, es debido a la lucha de los contrarios; la oposición y la identidad de los contrarios son la condición de la transformación de las cosas, y “el conflicto es el padre de todas las cosas” -frag. 44-. Estos contrarios, empero, no son más que una apariencia debida a nuestras sensaciones de seres finitos, y los conflictos que nos parecen consecuencia de ellos se resuelven en una armonía superior a la armonía visible, y que no es otra que Dios.

Dos son, pues, las ideas básicas del sistema de Heráclito: el movimiento perpetuo por oposición de los contrarios, y el concepto de un Dios en quien se armonizan los contrarios. La primera corresponde exactamente en el pensamiento egipcio a la creación continua por el constante triunfo de Ra sobre Apofis y de Horus sobre Seth, es decir, del bien sobre el mal; y el Dios de la segunda no es más que el dios concebido por la teología solar de Heliópolis como el absoluto, en el que se funden en el conocimiento supremo del ser y el no-ser, el pasado, el presente y el futuro.

El Dios, armonía, de Heráclito, es el principio del universo y, supuesta la eternidad de éste, también es eterno el principio, y el principio de lo que existe es la verdad: la verdad, pues, es única y eterna, ya que no es más que el “logos”, pensamiento divino. La verdad no se halla en los elementos sensibles sino en la especulación, por medio de la cual el espíritu se acerca a la verdad divina. ¿Qué dice la teología egipcia? Ra es el alma y la conciencia del mundo es el “conocimiento”; Maat, la verdad, y ha creado el mundo expresándose por medio del “verbo”, del “logos” de Heráclito. La verdadera realidad no es el mundo creado, sino el verbo de que procede; la inteligencia humana, por su parte, es el “ka” que anima a toda criatura, y el “ka” es el mismo Dios: el hombre posee la verdad revelada y conseguirá conocerla buscando a Dios.

7. Dejamos a un lado las coincidencias que podríamos hallar en otros filósofos -Empédocles, Jenófanes, Anaxágoras, Antístenes, etcétera- para decir algo sobre Platón, a quien en las notas del texto hermético se hace continua alusión.

Después de la condena a muerte de Sócrates, Platón marcha a Egipto. Este hecho tiene más importancia de la que generalmente se le ha dado. Iniciado en los misterios de la religión egipcia -así lo afirma Quintiliano I, 19, y lo confirma Plutarco, *De Iside*, c. 25-, su filosofía, que había de coronar el período antiguo del pensamiento griego, marca una clara influencia de la ideología egipcia. Apuntemos algunos rasgos básicos.

Platón concibe el mundo sensible como una copia del mundo de las Ideas, que es el único real, y esa concepción suya es paralela a la de la teología heliopolitana que, al afirmar que el mundo

creado no existe en tanto Dios no ha adquirido conciencia de él, afirma la preexistencia de la idea sobre el mundo real y convierte a los objetos sensibles en simples manifestaciones materializadas del pensamiento de Dios. La Idea es, pues, un absoluto; y el Dios de Platón, el absoluto, no es más que Idea, como Ra, el dios de Heliópolis, no es más que conciencia. Y el dios de Platón, al igual que Ra, da su “forma” al mundo concibiéndolo.

El *Timeo* -28, 34, 41- dice que las primeras criaturas fueron los dioses, los espíritus puros y los astros. La teología egipcia considera como primeras criaturas de Ra a los espíritus puros, los dioses y los astros. Y, de acuerdo también con esta teología, Platón ve en el Sol el símbolo de la divinidad, pues afirma que así como la Idea absoluta, o sea Dios, es lo más elevado que hay en el mundo espiritual, también el Sol es lo más elevado del mundo sensible -*República VI, 508*-. La afirmación platónica de que Dios es Dios de dioses, suprema justicia, la máxima ley, el principio, medio y fin de todas las cosas y la realidad suprema -*República VI, 506; VII, 517*-, nos hace recordar los himnos solares, y nos induce a la conclusión de que nos hallamos no tanto ante ideas paralelas cuanto ante ideas idénticas.

El hombre de Platón, finalmente, es un microcosmo, compuesto -como el cosmos- de espíritu y materia. Este espíritu es el alma humana, que consta de diversos elementos: un elemento inmortal, la inteligencia, emanación del alma del mundo, es decir, de Dios, y un elemento mortal, la voluntad, que, por estar ligada a una estructura material, no puede pretender la inmortalidad -*Fedon 61/017*-. Hay, pues, en el hombre tres elementos: la sensualidad, nacida en la materia; la inteligencia o Nous, emanada de Dios; la voluntad, fruto de la unión entre la materia y la inteligencia. Tenemos aquí una réplica del hombre egipcio, formado de materia (“khet”) y de espíritu (“akh”); y este último contiene un elemento inmortal, el “ka”, emanación de Dios, y un elemento mortal, el “ba”, la personalidad y voluntad, que sólo puede aspirar a la inmortalidad del “ka” a fuerza de mantenerse estrechamente unido a él.

Todo movimiento, pues, de acercamiento a Dios supone esencialmente en ambas doctrinas una ascesis vigorosa de la materia, una purificación de la sensibilidad, un despegue del cuerpo. La aspiración del alma es el conocimiento y la visión de Dios, cosa imposible mientras la cárcel del cuerpo lo impida.

8. No podemos demorarnos más en este catálogo de coincidencias, dependencias, relaciones ideológicas, etcétera. Bastan estas muestras para el fin que pretendemos.

No sé si el lector se habrá sentido perplejo o confuso ante esta exposición de interpretaciones tan dispares y, al parecer, incoherentes. La intención que nos ha guiado al hacerlo ha sido la de hacerle vivir en cierta escala -en lugar de hacerle admitir una simple afirmación- el problema que en realidad se encierra en lo que concierne a las fuentes últimas del hermetismo.

Por una parte, en efecto, se nos dice categóricamente que no hay nada de egipcio -fuera del marco hermético- en la ideología del *Corpus*, sino que todo es prácticamente filosofía popular griega. Así Nock y, fundamentalmente también, el P. Festugière. Por otra parte, al recorrer el texto de los diversos tratados, nos encontramos con una imperiosa y frecuente necesidad de recurrir a la relación de lo que leemos con textos platónicos, heraclitanos, etcétera, y detrás de estas ideologías encontramos un paralelo de pensamiento egipcio que, por más antiguo, es, si no fuente del segundo, sí al menos coincidente -¿casualmente?- con él -sería absurdo decir que el anterior *depende* del posterior.

¿Qué pensar, en consecuencia de todo ello? La contradicción resultaría sólo aparente, si diéramos a los fundamentos griegos del hermetismo la categoría de simples fuentes -“mediatas”, remotas o lo que sea, pero verdaderas al fin- la teología y la metafísica egipcias. Por muy teñidas de sincretismos eclécticos que luego los descubramos. La solución del problema precisa un hondo y detenido estudio, que no podemos emprender aquí. Al menos queda esbozado someramente el problema.

9. Sea cual sea la solución que se deba dar a esta cuestión, lo cierto es que estos textos, en sí mismos, encierran para nosotros un gran interés. Al igual que los *Oráculos Caldeos*, obra de tiempos de Marco Aurelio, nos muestran una forma de pensar, o mejor aún una manera de utilizar el pensamiento, muy parecida a una especie de procedimiento mágico, que se imponía a determinados espíritus.

Por otra parte, hermetismo y Oráculos Caldeos ofrecen sorprendentes coincidencias con muchos escritos del gnosticismo cristiano. El hecho no parece deberse a relaciones mutuas de interdependencia sino más bien a una común dependencia de un fondo intelectual que había llegado a ser patrimonio universal con el tiempo -fuera cual fuera su filiación remota y verdadera- y a que responden a unas necesidades análogas, propias de la sensibilidad de la época: deseo de certeza y revelación, afición al esoterismo, inclinación a lo abstracto, solicitud por el alma personal y su salvación, etcétera, etcétera.

Los tres tratados que presentamos en esta edición, Poimandres, La llave y Asclepios, constituyen, en nuestra opinión, un buen exponente de la ideología hermética. Los dos primeros forman parte del Corpus Herméticum en sentido estricto, en cuyo catálogo figuran, respectivamente, como tratados I y X. En cuanto al Asclepios, ya hemos dicho en el n.3 -final- de esta Introducción, que es una versión latina del Tratado Perfecto, obra hermética con aspiraciones de síntesis o epítome, de cuyo original griego sólo se conservan diversas citas. Delante de cada uno de ellos hemos colocado un sumario de las materias que tratan, y algún comentario sobre algunas de sus ideas más importantes cuando ello nos ha parecido conveniente para la orientación del lector. Simplemente quiero rogar a éste que tenga en cuenta las menciones explícitas o implícitas de las fuentes en que se inspira este sencillo trabajo de “iniciación” al estudio del hermetismo.

*Francisco de P.Saramanch*

## **BIBLIOGRAFÍA**

HERMES TRISMEGISTE. A.D. Nock y A.J. Festugière. París, “Belles Lettres”, 1960 (4 vols.)

HERMETICA I-IV: W.Scott, edición completada por A.S. Ferguson; comentarios de Scott, vol II, notas de Ferguson vol. IV (Oxford, 1925 y 1936, respectivamente).

NORDEN, Agnostos theos.

C.H.DODD, The bible and the greeks (1935).

F.CUMONT. Les religions orientales dans le paganisme romain, París, 1929.  
L'Egypte des astrologues, Bruselas, 1937.

A.J. FESTUGIERE, L'Idéal religieux des grecs.  
La révélation d'Hermes Trismégiste, París, 1944.

J.KROLL, Die Lehren des Hermes Trismegistos, 1914.

Para ciertas relaciones entre filosofía egipcia y griega:

J.PIRENNE, Historia de la civilización del antiguo Egipto, vol III, caps. 12-13. Barcelona, 1964.

## HERMES TRISMEGISTO POIMANDRES

1. En cierta ocasión, habiendo yo comenzado a reflexionar sobre los seres y habiéndose subido mi pensamiento a las alturas mientras que mis sentidos corporales habían quedado atados<sup>3</sup>, como les ocurre a los que se hallan abrumados bajo un pesado sueño a causa de algún exceso en las comidas o una gran fatiga corporal, me pareció que se me presentaba un ser de una estatura inmensa<sup>4</sup>, superior a toda medida determinable, que me llamó por mi nombre y me dijo:

-¿Qué quieres tú entender y ver, y qué quieres aprender y conocer por medio de tu pensamiento?

2. Y yo dije:

- Pero, ¿quién eres tú?

- Yo, dijo, soy Pimandres, Nous de la Soberanía absoluta<sup>5</sup>. Yo sé qué es lo que tú quieres y te acompaño por todas partes.

3. Y yo dije:

- Yo quiero ser instruido acerca de los seres, quiero comprender su naturaleza, conocer a Dios.

¡Oh -dije-, cómo deseo entender!

Él me respondió a su vez:

- Conserva bien en tu entendimiento todo lo que quieres aprender y yo te instruiré.

4. Dichas estas palabras, cambió de aspecto, y de pronto se abrió ante mí en un momento, y ví una visión sin límites, todo convertido en luz, luz serena y alegre, y una vez la hube visto me enamoré de ella<sup>6</sup>. Y poco después, se produjo una oscuridad que bajaba hacia abajo, también sobrevenida, temible y odiosa, que se había producido en tortuosas espirales, semejante en mi opinión a una serpiente. Luego esta oscuridad se fue cambiando en una especie de naturaleza húmeda, agitada de una forma inexpresable y exhalando un vapor parecido al que sale del fuego, y emitiendo una especie de sonido, algo como un gemido indescriptible. Luego brotaba de allí un grito de llamada inarticulado<sup>7</sup>, que yo comparé a la voz del fuego<sup>8</sup>.

5. Mientras que, saliendo de la luz... Un Verbo santo vino a cubrir la naturaleza, y un fuego sin mezcla se lanzó fuera de la naturaleza húmeda hacia lo alto, a la región sublime; era ligero y vivo, y activo al mismo tiempo; y el aire, al ser ligero, siguió al sople ígneo<sup>9</sup>, elevándose hasta el fuego a

3 Es una idea en que insisten con frecuencia los místicos ésta de la “ligazón” de los sentidos o la “suspensión” de la operatividad de las potencias. Esta “ligazón” es la condición necesaria para el conocimiento verdadero de Dios, como se dice en el Tratado X, 5 del Corpus Hermeticum: “Pues el conocimiento que de él (de Dios) se alcanza es divino silencio, inhibición de todos nuestros sentidos”.

4 La idea de una revelación recibida en el transcurso de una visión es muy frecuente. La “estatura inmensa” es un lugar común de la “visión” u “hórsis”. -En la visión de Elcasai se habla de un ángel de veinticuatro mil pies-.

5 Nous es nombre propio y personal; ver Ireneo, I, 24, 3. El término “Soberanía absoluta” aparece también en los Gnósticos.

6 Acerca de esta transformación del Nour véase Zósimo, 230, 8, Berth.

7 Hay aquí una oposición entre el brutal carácter elemental del clamor profundo salido del Caos y la santidad del Logos, que es a la vez “palabra que connota una razón” -y por ello mismo se opone al “grito inarticulado”- y principio activo, como el Verbo de San Juan. La misma oposición aparece entre “foné”, voz de los animales, y “logos”, lenguaje racional: Corpus Hermeticum, XII, 13. (En adelante citamos C.H., etc.)

8 O “a una voz de fuego”. Si se admite la conjetura de Reitzenstein -“de fuego” en vez de “de luz”-, esta “voz fuego” debe considerarse como una simple imagen, pues en el texto no se habla aún de fuego real. El elemento “fuego” sólo se separa de la naturaleza húmeda luego de la intervención violenta del Logos o Verbo.

9 En esta cosmología, el éter, sople ígneo, no se distingue claramente del fuego, como en la cosmología estoica en que

partir de la tierra y del agua, de forma que parecía colgado del fuego; en cuanto a la tierra y al agua, permanecían en el mismo lugar estrechamente mezcladas una con otra, de forma que no se percibía la tierra como algo independiente del agua: y eran agitadas sin cesar por la acción del soplo del Verbo que se había colocado encima de ellas, según lo que el oído percibía<sup>10</sup>.

6. Entonces dijo Poimandres:

-¿Has comprendido tú qué significa esta visión?

-Lo sabré, dije yo.

-Esta luz -dijo él- soy yo, Nous, tu Dios, el que existe antes que la naturaleza húmeda que apareció saliendo de la oscuridad. En cuanto al Verbo luminoso salido del Nous, es el hijo de Dios.

-¿Cómo, pues? -dije-.

-Tienes que saber qué quiero decir con esto: lo que en tí mira y oye es el Verbo del Señor, y tu Nous es el Dios Padre: no están, en efecto, separados el uno del otro, porque la unión de ellos es la vida<sup>11</sup>.

-Te doy las gracias por ello -dije yo-.

-Pues bien, presta atención a la luz y aprende a conocer esto.

7. Y al decir esto, me miró fijamente a la cara durante un rato bastante largo, de forma que llegué a temblar por su mirada. Luego, al levantar él la cabeza, veo en mi Nous<sup>12</sup> la luz consistente en número incalculable de Potencias, convertida en un mundo sin límites, mientras el fuego era rodeado por una fuerza todopoderosa y así, sólidamente sujeto, había alcanzado su posición fija<sup>13</sup>: esto es lo que yo distinguía por medio del pensamiento en esta visión, alentado por la palabra de Poimandres.

8. Pero, como yo estaba por completo fuera de mí, me dijo nuevamente:

-Tú has visto en el Nous<sup>14</sup> la forma arquetipo, el principio anterior al comienzo sin fin.

Así me habló Poimandres.

-Ahora bien -dije yo-, los elementos de la naturaleza ¿de dónde han salido?

A lo cual él me respondió:

-De la Voluntad de Dios<sup>15</sup>, que, habiendo recibido en sí misma al Verbo y habiendo visto el bello mundo arquetipo, lo imitó, una vez modelada en un mundo ordenado, según sus propios elementos y sus propios productos, las almas.

9. Ahora bien, el Nous Dios, que es varón-hembra<sup>16</sup>, que existe como vida y como luz<sup>17</sup>, engendró<sup>18</sup> de una palabra un segundo Nous demiurgo que, siendo dios del fuego y del soplo, formó

---

el “pneuma”, que lo penetra todo, tiene las propiedades del fuego. Para Dodd, *The bible and the greeks*, págs. 122/3 (1935) se trata de un solo y mismo elemento. Ver luego nn 9 y 16 del texto.

10 O también, tal vez, “en acto de obediencia”.

11 Al existir el Nous y el Logos divinos a la vez en el mundo arquetipo y en cada uno de nosotros y suponiendo las mismas relaciones en los dos casos, se explican las relaciones de filiación entre Logos y Nous en Dios por la dependencia del Logos respecto del Intelecto en nosotros. Respecto de la presencia en nosotros del Nous Padre, ver XII, 8/9 y XVIII, 14. “Lo que ve y oye” hay que entenderlo en sentido espiritual -ver la “átszesis” de II,5-. Finalmente, “Señor” designa aquí al Dios supremo según el uso de los Setenta.

12 Se trata aquí tanto del Nous tomado absolutamente como del Nous en el hombre. En la segunda visión, igual que en la primera, el profeta ve en el Nous; pero evidentemente ve con su propio intelecto -gracias al Nous y al Verbo que están en él, ver nota anterior-.

13 O bien, tal vez, “llegó a un punto de reposo y dejó de moverse”.

14 O “en tu entendimiento” -Dodd-.

15 Bien el sentido del griego “boulé” sea “voluntad”, bien sea, como quiere Dodd, “consejo” -“counsel”- (lo cual viene a ser lo mismo: ver Asclepios, 26; “Dei enim natura consilium est voluntatis. -Bonitas Summa consilium, o Trismegiste? -Voluntas, o Asclepi, consilio nascitur”) en todo caso es necesario un término femenino.

16 Esta noción de un dios “mas” et “femina” -varón y hembra o varón-hembra- está muy extendida: ver Asclepios, 20. El término se encuentra en escritores órficos, neoplatónicos, gnósticos, etc.

17 La asociación “vida y luz” reaparece en el n.12 y C.H. XIII, 9, 18 y 19 (himno).

18 El verbo “engendró” se explica por la naturaleza bisexuada del Dios supremo. Ver Asclepios, 20. No obstante, el mismo verbo griego puede aplicarse a Dios sin que connote la idea del doble sexo: ver C.H. V., 9.

Gobernadores<sup>19</sup>, en número de siete, que envuelven con sus círculos al mundo sensible, y su gobierno se llama El Destino.<sup>20</sup>

10. Inmediatamente el Verbo de Dios se lanzó, fuera de los elementos que se dirigen abajo, hacia esta pura región de la naturaleza que acababa de ser formada, y se unió al Nous demiurgo -pues era de la misma sustancia- y, a consecuencia de ello, los elementos inferiores de la naturaleza fueron abandonados a sí mismos desprovistos de razón, de forma que no tenían más ser que el de la simple materia.

11. El Nous demiurgo, empero, juntamente con el Verbo, envolviendo los círculos y haciéndolos girar zumbando, puso así en marcha el movimiento circular de sus criaturas, dejándoles recorrer su curso circular desde un comienzo indeterminado hasta un término sin fin, pues comienza donde se acaba. Y esta rotación de los círculos, según voluntad del Nous, produjo, sacándolos de los elementos que se dirigen hacia abajo, animales carentes de razón -ya que ellos no retenían ya al Verbo junto a sí<sup>21</sup>-: el aire produjo volátiles, y el agua animales nadadores. La tierra y el agua habían sido separadas la una de la otra, según la voluntad del Nous<sup>22</sup>, y la tierra hizo salir de su propio seno los animales que retenía en sí, cuadrúpedos y reptiles, animales salvajes y animales domésticos.

12. Ahora bien, el Nous, Padre de todos los seres, que es vida y luz, dio a luz a un hombre semejante a él, de quien se enamoró como de su propio hijo. Pues el Hombre era muy bello, ya que reproducía la imagen de su Padre<sup>23</sup>: pues verdaderamente Dios se enamoró<sup>24</sup> de su propia forma y le entregó todas sus obras.

13. Ahora bien, en cuanto hubo advertido la creación que el demiurgo había formado en el fuego<sup>25</sup>, el Hombre quiso también producir una obra, y el Padre le dió permiso para ello. Habiendo entrado, pues, en la esfera demiúrgica, donde debía tener pleno poder, percibió las obras de su hermano, y los Gobernadores se enamoraron de él, y cada uno de ellos le dió parte en su propia magistratura. Entonces, habiendo aprendido a conocer su esencia y habiendo recibido una participación de su naturaleza, quiso romper por medio la periferia de los círculos y conocer el poder del que reina sobre el fuego.

14. Entonces el Hombre, que tenía pleno poder sobre el mundo de los seres mortales y los animales carentes de razón, se inclinó a mirar a través del armazón<sup>26</sup> de las esferas, habiendo roto por en medio su envoltura, y mostró a la Naturaleza de abajo la bella forma de Dios. Cuando ella lo hubo visto teniendo en sí mismo la belleza inagotable y toda la energía de los Gobernadores unida a la forma de Dios, la Naturaleza sonrió amorosa, pues había visto los rasgos de esta forma maravillosamente bella del Hombre reflejarse en el agua, y había visto su sombra sobre la tierra. En cuanto a él, habiendo visto esta forma semejante a él presente en la Naturaleza, reflejada en el agua, la amó y quiso habitar la forma sin razón. Entonces la Naturaleza, habiendo recibido en sí a su

---

19 La expresión “gobierno del mundo” es corriente entre los estoicos; los planetas son los “gobernadores”.

20 Y la ciencia del Destino se llama Astrología (nota de Filectio).

21 O bien, “pues no tenían ya al Verbo por encima de ellos”.

22 Es decir, del primer Nous que sigue siendo causa soberana de la creación -ver. n. 12-, por más que actualmente opere por medio de su hijo, el Nous Demiurgo. Ver Dodd, l.c., 142/3. Este papel del primer Nous atenúa el dualismo del Poimandres.

23 Véase la descripción entre los Valentinianos -Ireneo, I, 1,1- de la primera “emisión” (“probolé”) del Dios supremo (“proarjé”, preprincipio). Este Dios proyectó un germen de su parte masculina en su parte femenina; ésta quedó preñada y “dio a luz el Nous, semejante y análogo al “emisor”, y el único que comprende o abarca la magnitud del padre”.

24 Ver Asclepios, 8.

25 La versión “en el Padre” no es tal vez imposible: “en el Nous Padre”.

26 Tomamos -con diversos autores- aquí el término griego “harmonía” en sentido concreto de “estructura, armazón” -Nock traduce exactamente “composite framework”-. La distinción que Jonás establece entre una concepción pesimista del orden del mundo (“heimarmene”, Destino) y una concepción optimista (“harmonía”) que conduciría a la de “prónoia” o “Providencia” no parece darse realmente aquí.

amado, lo abrazó por completo y ellos se unieron, ya que ardían de amor.

15. Y por esta razón, el único entre todos los seres que viven sobre la tierra, el hombre, es doble, mortal por su cuerpo, inmortal por el Hombre esencial. Por más que él sea realmente inmortal y que tenga poder sobre todas las cosas, está sujeto a la condición de los mortales, sometido como está al Destino; por ello, aunque esté por encima del armazón de las esferas, ha llegado a ser esclavo en este armazón; varón-hembra puesto que procede de un padre varón-hembra, exento de sueño por proceder de un ser exento de sueño<sup>27</sup>, es sin embargo vencido por el amor y por el sueño<sup>28</sup>.

16. Y después de esto:

-¡Oh, mi Nous; pues también yo estoy enamorado de la palabra!

Entonces dijo Poimandres:

-Lo que voy a decirte es el misterio que ha sido mantenido oculto hasta este día. La Naturaleza, en efecto, habiéndose unido por amor al Hombre, produjo un prodigio realmente sorprendente. El Hombre tenía en sí la naturaleza del conjunto de los siete, compuestos, como te he dicho, de fuego y de soplo; la Naturaleza, pues, incapaz de esperar, dió inmediatamente a luz a siete hombres correspondientes a las naturalezas de los siete Gobernadores, a la vez varones-y-hembras, y que se erguían hacia el cielo.

Y luego de esto:

-¡Oh, Poimandres, con toda verdad te digo que he llegado ahora a un fortísimo deseo y ardo por oírte. No te apartes del tema!

Y Poimandres:

-Cállate, pues; aún no he acabado de desarrollarte el primer punto.

-Ea, pues, me callo -respondí yo-.

17. Así, pues, como venía diciendo, la generación de estos siete primeros hombres se hizo de la forma siguiente: la tierra era hembra, y el agua el elemento generador; el fuego llevó las cosas a madurez, la Naturaleza recibió del éter el soplo vital y produjo los cuerpos según la forma del Hombre. En cuanto al Hombre, de vida y luz que era se transformó en alma y entendimiento, cambiándose la vida en alma y la luz en intelecto. Y todos los seres del mundo sensible permanecieron en este estado hasta la conclusión de un período y hasta los comienzos de las especies.

18. Escucha ahora este punto que tú ardes por conocer. Una vez completamente acabado este período, el vínculo que unía todas las cosas fue roto por voluntad de Dios. Pues todos los animales que, hasta aquel momento, eran a la vez varones-y-hembras fueron separados en dos al mismo tiempo que el hombre<sup>29</sup>, y pasaron a ser los unos varones o machos solo y otros sólo hembras. Inmediatamente Dios dijo con palabra santa: “Creced en crecimiento y multiplicáos en multitud, todos vosotros que habéis sido creados y hechos. Y que el que posee el intelecto se reconozca a sí mismo como inmortal<sup>30</sup>, y que sepa que la causa de la muerte es el amor, y que conozca todos los seres.”

19. Una vez Dios hubo hablado así, la Providencia, por medio del Destino y del armazón de las esferas, operó las uniones y estableció las generaciones, y todos los seres se multiplicaron cada uno

---

27 El sueño de un descanso indispensable para la salud de los mortales -Aristóteles, *De Somn*, 2, 455 b 17/22- y tiene como causa el alimento que el viviente mortal toma -Ibid., c.3-; ahora bien, Dios no tiene necesidad ni de alimento ni de reposo. Sobre el segundo punto ver Arist. *Frag.* 42 Rose: si, al decir de Aristóteles que lo había visto, un hombre pudo permanecer aquí abajo en “estado de vigilia”, porque no se nutría más que de los rayos del sol o del aire solar -el éter-, ¿qué pensar de los seres de allí arriba?

28 El tema de la caída en el mundo comparada a un sueño y del mensaje de salvación comparado a un despertar, es corriente en toda la Gnosis. Ver Hippol., V, 14, 1.

29 En sentido de “la especie humana”, en oposición a las demás especies animales.

30 Este es, junto con el conocimiento de Dios, el tema central de la Gnosis: ver aquí mismo, I, 18, 19, 21; y también IV, 4; XIII, 10.

según su especie, y el que se reconoció a sí mismo llegó al bien elegido entre todos, mientras que el que ha amado el cuerpo salido del error del amor, este tal permanece en la Oscuridad, errante, y sufriendo en sus sentidos<sup>31</sup> las cosas de la muerte.

20. -¿Qué inmensa falta -exclamé yo- han cometido pues, los que se hallan en la ignorancia, para ser privados de la inmortalidad?

-Me produce la impresión de que no has reflexionado en lo que has oído. ¿No te había dicho yo que prestaras atención?

-Yo presto atención y recuerdo, y al mismo tiempo doy gracias.

-Si tú has prestado atención, dime, ¿por qué merecen morir los que están en la muerte?

-Porque la fuente de donde procede el cuerpo individual es la sombría Oscuridad, de donde vino la naturaleza húmeda, por la que está constituido en el mundo sensible el cuerpo, en el que calma su sed la muerte.<sup>32</sup>

21. Has comprendido bien, amigo. Pero, ¿Por qué “el que se ha conocido a sí mismo va hacia sí”<sup>33</sup>, como dice la palabra de Dios?

-Porque -respondí yo- el Padre de todas las cosas está compuesto de luz y de vida, y de él nació el Hombre.

-Dices bien: luz y vida, eso es el Dios y Padre de quien ha nacido el Hombre. Si, pues, aprendes a conocer<sup>34</sup>, como un ser hecho de luz y de vida y aprendes a conocer que éstos son los elementos que te constituyen, regresarás a la vida.

Esto es lo que me dijo Poimandres.

Mas, dime todavía, ¿cómo iré yo a la vida -pregunté- oh mi Nous? Pues Dios afirma: “que el hombre que posee el intelecto se reconozca a sí mismo”.

22. En efecto, ¿es que no todos los hombres están en posesión del intelecto?

-Vigila tu lengua, amigo mío. Yo, Nous, estoy cerca de los que son santos y buenos, puros y misericordiosos, cerca de los que son piadosos, y mi presencia se convierte en una ayuda e inmediatamente ellos conocen todas las cosas, y ellos se hacen propicio al Padre por la vía del amor, y le dan gracias por medio de bendiciones e himnos, según lo que está mandado respecto a Dios, con filial afecto. Y antes de abandonar sus cuerpos por la muerte que les es propia, sienten el odio a sus sentidos, porque conocen las operaciones de éstos. Más aún, yo, Nous, no permitiré que las operaciones del cuerpo, que los acosan o asaltan, puedan consumir sobre ellos sus efectos. Pues, en mi cualidad de guardián de las puertas, cerraré la entrada a las acciones malas y vergonzosas<sup>35</sup>, poniendo fin a las imaginaciones.<sup>36</sup>

23. En cuanto a los insensatos, a los malvados, a los viciosos, a los envidiosos, a los codiciosos, a los homicidas, a los impíos, me mantengo apartado de ellos, habiendo cedido el puesto al genio o demonio vengador<sup>37</sup>, el cual, aplicando al hombre que se halla en esta disposición el aguijón del fuego, lo atraviesa<sup>38</sup> en sus sentidos mientras lo provee de más armas para las acciones impías, a fin

31 La forma adverbial “aiszetós” es difícil de traducir aquí. La traducción “en sus sentidos” la considera A.D. Nock posible: ver Filón, Migr abr., 195; pero el significado normal sería: “de una manera que puede ser percibida por los sentidos”, ver Arist. 793 b, 27; Plut., 953 c.

32 La traducción literal sería “en el que es regada...”. La asociación “mundo sensible-muerte” es un tema ordinario de la Gnosis.

33 O bien, ha entendido algún autor, “va hacia Dios”.

34 O bien también “a conocer a Dios”, o incluso “a conocer al Hombre”.

35 El Nous desempeña el papel de “daimon páredros” -demonio o genio asistente-, papel que queda ya indicado en el n°2, “y te acompaño a todas partes”.

36 Podría también entenderse en el sentido de “cerraré las salidas, extirpando las imaginaciones de las acciones, etc.”

37 Este “timorós daimon” -demonio vengador o castigador- se opone al Nous “páredros” -asistente-. Este “timorós daimon” reaparece en C.H., X, 21, bajo la forma de “daimon Hyperetikós” -servicial- (23), que flagela el alma impía con el látigo de sus vicios; ver también XIII, 7.

38 El sentido es aproximativo -según conjetura de Nock-, pues el texto es inseguro en este punto.

de que le quede reservado un castigo más grande. Por eso ese hombre no deja de dirigir su deseo hacia apetencias sin límites, peleando en las tinieblas sin que nada pueda darle satisfacción, y esto es lo que le tortura, y lo que hace crecer siempre más la llama que lo consume.

24. -Tú me has enseñado ciertamente todas las cosas como yo quería, ¡oh, Nous! Pero háblame todavía de la ascensión, tal y como se produce.

A esto Poimandres respondió:

-Primeramente, en la disolución del cuerpo material, tú entregas ese cuerpo mismo a la alteración, y la forma que tú poseías deja de ser percibida, y abandonas al demonio tu yo habitual inactivo ya para en adelante<sup>39</sup>, y los sentidos corporales se remontan a sus respectivas fuentes y se confunden nuevamente con las Energías<sup>40</sup>, mientras que la parte irascible y la concupiscible van a parar a la naturaleza irracional.

25. Y de esta manera el hombre se lanza ya desde este momento hacia lo alto a través del armazón de las esferas, y en el primer círculo abandona la capacidad de crecer y de decrecer, en la segunda las arterias de la maldad, espíritu del engaño que en adelante carece ya de efecto, en el tercero la ilusión del deseo para en lo sucesivo inoperante, en el cuarto la ostentación del mando desprovista de sus miras ambiciosas, en el quinto la audacia impía y la temeridad presuntuosa, en el sexto los apetitos ilícitos que produce la riqueza, en lo sucesivo inoperante, y en el séptimo la mentira que prepara las trampas.<sup>41</sup>

26. Y entonces, despojado de lo que había producido la naturaleza de las esferas<sup>42</sup>, entra en la naturaleza “ogdoática”, sin poseer otra cosa que su propia potencia; y canta, a una con los Seres, himnos al Padre; y todos los presentes se gozan con él de su llegada. Y hecho semejante a sus compañeros, oye también a ciertas Potencias<sup>43</sup> que están sentadas por encima de la naturaleza “ogdoática”, que cantan con dulce voz himnos a Dios. Y entonces, en buen orden, suben hacia el Padre, se abandonan ellos mismos a las Potencias y, convertidos a su vez en Potencias, entran en Dios<sup>44</sup>. Este es, en efecto, el fin bienaventurado que aguarda a los que poseen el conocimiento: llegar a ser Dios. Pues bien, ¿a qué esperas tú ahora? ¿Acaso ahora que has heredado de mí toda la doctrina no vas tú a convertirte en guía de los que son dignos de ello, a fin de que el género humano, gracias a tu mediación, sea salvado por Dios?

27. Una vez dichas estas cosas, Poimandres, ante mis ojos, se mezcló con las Potencias. Y yo, una vez hube dirigido al Padre de todas las cosas acciones de gracias y bendiciones, me despedí de Poimandres, después de haber sido investido de potencia<sup>45</sup> y de haber sido instruido acerca de la naturaleza del Todo y sobre la visión suprema. Y comencé a predicar a los hombres la belleza de la piedad y del conocimiento:

“Oh Pueblos, hombres nacidos de la tierra, vosotros que os habéis entregado a la embriaguez,

---

39 Hay pasiones que proceden de la “hyle” -materia-, y hay otras que son debidas a los astros. Nock considera que aquí el “daimon” es sin duda el “daimon” personal de cada hombre; y se pregunta si no habrá aquí una oscura reminiscencia de Heráclito B 119, Diels Kranz, Vorsokr., 5, I, pág. 177.

40 Sin duda se refiere a las Energías astrales. Ver nota a C.H. X, 22.

41 Se encuentra una serie análoga de siete vicios -aunque menos directamente referidos a las esferas- en Ireneo, I, 29, 4: Agnoia, Auzadía, Kakía, Zelos, Fzonos, Erinnyis, Epizymía. Nótese la Agnoia en cabeza -unida a la “presunción”-. Todos los demás vicios proceden en efecto de la Ignorancia. El orden planetario seguido en la ascensión es el llamado “orden caldeo”; los vicios, pues, de que el alma se despoja corresponden sucesivamente a los “temperamentos” de la Luna, de Mercurio, de Venus, del Sol, de Marte, de Júpiter y de Saturno. Al ser Júpiter el astro que otorga honores y riquezas, el vicio correspondiente al círculo sexto son las ambiciones culpables que inspira y permite llevar a cabo la riqueza.

42 Sobre este tema -Plot., 6,7- ver sobre todo F. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain, París, 1929; A.J. Festugière, L'Idéal religieux des grecs, pág. 109, n. 9

43 Estas Potencias constituyen la Luz arquetipo.

44 O bien “nacén (=renacen) en Dios”. Ver C.H., XIII, 6, 7, 10.

45 Esta “dynamis” puede tal vez implicar poderes mágicos que permitan al alma vencer a los “gobernadores” en su subida hacia la Ogdoada o círculo Ogdoático -ver Hippol., VII, 32, 5.

al sueño y al desconocimiento de Dios, sed abstemios, dejáos de revolcaros en la vida de crápula, embrujados como estáis por un sueño irracional”.

28. Ellos entonces, en cuanto hubieron oído esto, se unieron unánimemente a mí. Y yo les dije: “¿Por qué, ¡oh, hombres nacidos de la tierra!, os habéis entregado a la muerte, siendo así que tenéis capacidad para participar de la inmortalidad? Arrepentíos<sup>46</sup>, vosotros que habéis andado el camino con el error y que habéis tomado como compañera a la ignorancia. Liberaos de la luz tenebrosa, tomad vuestra parte en la inmortalidad, habiendo dejado de una vez para siempre la perdición”.

29. Entonces, entre ellos, los unos, después de haberse burlado de mí, se marcharon de mi lado, pues se habían ya comprometido en el camino de la muerte. Pero los otros, echándose a mis pies, me apremiaban a que les instruyera. Yo, entonces, los hice levantar y me constituí en guía del género humano, enseñándoles la doctrina, y el cómo y por qué medio se habrían de salvar. Y sembré en ellos las palabras de la sabiduría y ellos fueron alimentados con agua de ambrosía. Venida la tarde, cuando la luz del sol hubo comenzado a desaparecer por completo, los invité a dar gracias a Dios. Y, cuando ellos hubieron cumplido con su acción de gracias, cada uno se marchó a dormir a su lecho.

30. En cuanto a mí, grabé en mí mismo<sup>47</sup> el beneficio que me otorgara Poimandres, y el haber sido llenado de esta forma de lo que yo deseaba me causó una gran alegría. Pues en mí el sueño del cuerpo había pasado a ser una sobria vigilia del alma, la oclusión de mis ojos se había convertido en una verdadera visión, mi silencio en una gestación del bien, y la expresión de la palabra en una generación de cosas buenas<sup>48</sup>. Y todo esto me ocurrió por haber recibido de mi Nous, es decir, de Poimandres, el Verbo de la Soberanía absoluta. Heme, pues, aquí, lleno del soplo divino de la verdad. Por eso, con toda mi alma y todas mis fuerzas, ofrezco a Dios Padre esta eulogía.<sup>49</sup>

31. “Santo es Dios, Padre de todas las cosas.  
Santo es Dios, cuyo querer se cumple gracias a sus propias potencias.  
Santo es Dios, que quiere que se le conozca  
y que es conocido por aquellos que le pertenecen.<sup>50</sup>  
Tú eres Santo, tú que, por medio del Verbo, has constituido todo lo que es.  
Tú eres Santo, tú cuya imagen ha reproducido toda la Naturaleza.  
Tú eres Santo, tú a quien la Naturaleza no ha formado en absoluto.<sup>51</sup>  
Tú eres Santo, tú que eres más fuerte que cualquier potencia.  
Tú eres Santo, tú que eres mayor que toda excelencia.<sup>52</sup>  
Tú eres Santo, tú que estás por encima de las alabanzas  
Recibe los puros sacrificios de palabras<sup>53</sup> que te ofrecen un alma pura y un corazón dirigido

---

46 Acerca del carácter oriental de la “metánoia” -resipiscencia o arrepentimiento- ver Norden, *Agnostos theos*, 134-140.

47 Scott traduce: “inscribí en mi memoria”; y Ménard, “escribí en mí mismo”. Pero tal vez pueda entenderse: “lo recogí por escrito en mí mismo”. De esta manera, en efecto, el beneficiario de la visión de Asclepios, apenas curado, se apresura a escribir su “aretalogía”, *Pap. Oxyrh.*, 1381, 166 s.

48 O bien, tal vez, “de seres buenos” -nacidos de la palabra de la revelación-.

49 Hay plegarias herméticas en I, 31/32, V, 10/11, XIII, 16/20 y Asclepios, 41. Acerca del estilo de estas plegarias, véase toda la segunda parte de Norden, *Agnostos theos*, pág. 143 ss., en especial, págs. 176/207.

50 La forma griega correspondiente a la traducción “es conocido” podría también entenderse como voz media; su sentido sería entonces “que se hace conocer por los que le pertenecen.”

51 O bien: “Tú, cuya forma no ha podido reproducir la Naturaleza en su totalidad”.

52 Este es el tema de la “epékeina” -más allá, trascendencia-; ver los textos plotinianos análogos en Arnou, *Le desir de dieu dans la philosophie de Plotin*, págs. 123/4.

53 “Logikái zysíai” -sacrificios verbales, sacrificios en palabras- apenas puede traducirse como la plenitud de su significado griego. Se trata de un “sacrificio verbal” en oposición a la ofrenda del incienso -Asclepios, 41- o de una víctima, pero es también el sacrificio del “logikós”, del que ha recibido el Verbo, de acuerdo con el mismo procedimiento que hace hablar a Clemente de Alejandría -*Protrept.*, X, pág. 79 P- de “hydor logikón”, al referirse al agua del bautismo, págs. 37 y sigs., y Dodd, *The bible and the greeks*, págs. 196/198.

hacia ti, Inexpresable, Inefable, tú a quien sólo el silencio nombra.

32. Te suplico que ninguna caída me prive de la parte de conocimiento que corresponde a nuestra esencia: concédeme lo que te pide esta plegaria y lléname de potencia<sup>54</sup>. Entonces iluminaré con esta gracia a aquellos de mi raza que permanecen en la ignorancia, a mis hermanos, hijos tuyos. Sí, yo poseo la fe y doy testimonio de ella: yo me encamino a la vida y a la luz. Eres bendito, Padre: el que es tu hombre quiere prestarte su ayuda en la obra de santificación, en la medida en que tú le has transmitido toda la potencia”.

---

54 Ver más atrás, nota 43.

## HERMES TRISMEGISTO

# LA LLAVE

1. A ti, ¡oh, Asclepios!, dediqué yo el discurso de ayer. Es justo que el de hoy se dedique a Tat, puesto que este discurso no es más que un resumen de las *Lecciones Generales*<sup>55</sup> que he dado delante de él. Así, pues, Dios Padre, ¡oh, Tat!, posee la misma naturaleza o, mejor aún, la misma actividad que el Bien. Pues el término “naturaleza” se aplica al hecho de hacer brotar y hacer crecer, que no se encuentra más que en las cosas cambiantes y móviles [mientras que el término “actividad” abarca], además las cosas inmóviles, es decir, que comprende las cosas divinas y las humanas..., como lo hemos hecho ver en otras partes a raíz de otras cosas divinas y humanas, enseñanzas que debes conservar en tu espíritu en lo que respecta al presente tema.

2. Ahora bien, la actividad de Dios es su voluntad, y su esencia es querer la existencia de todas las cosas<sup>56</sup>. ¿Qué es, en efecto, Dios, el Padre, el Bien, sino el ser de todas las cosas, incluso cuando actualmente ellas no son, la realidad misma incluso de todo lo que es? Esto es Dios, esto es el Padre, esto es el Bien, al que no viene a añadirse ninguna de las demás cualificaciones. Pues, si el mundo, al igual que el sol, es, también él, padre de los seres que son por participación<sup>57</sup>, sin embargo no es ya para los vivientes, en la misma medida en que lo es Dios<sup>58</sup>, la causa del bien, como tampoco de la vida; y, aunque sea la causa de él, lo es únicamente porque lo constriñe a ello el Querer Bueno<sup>59</sup>, sin el cual nada puede existir ni haber venido al ser.

3. El padre no es el autor de la generación y de la subsistencia de sus hijos más que en cuanto ha recibido el impulso del Bien a través del sol<sup>60</sup>. Porque el Bien es el principio eficiente: esta cualidad no puede manifestarse en otro ninguno que no sea él, que nunca recibe nada, y que quiere la existencia de todas las cosas<sup>61</sup>. Yo no voy a decir, ¡oh, Tat!, “el que hace los seres”: pues el que hace puede ser deficiente durante largos intervalos, unas veces en lo que hace, otras veces en lo que no hace; y puede ser deficiente en el orden de la cualidad y en el orden de la cantidad, pues unas veces

---

55 *Lecciones Generales*, ver luego n.7; y también XIII, 1, y Stob. Hermet. Extracto IV, A 1, VI, 1. El Tratado XIV, dirigido a Asclepios, se presenta como un resumen de las enseñanzas dadas a Tat. Finalmente Asclepios, 1, alude a ciertos escritos “exóticos” -palabra que Thomas corrige en “diexodica”, igual que Scott, y en “esotérica” Cumont y Ménard-. Pero las denominaciones son un tanto ficticias y difícilmente se puede deducir nada de ellas.

56 Ver Asclepios, 8: “voluntas etenim dei ipsa est summa perfectio, utpote eum voluisse et perfecisse uno eodemque temporis puncto compleat”, y un poco más abajo: “voluntatem [dei] comitatur effectus”; n.19: “ex eius [dei] voluntate, cuius nutur efficiuntur”, etc. -Ver también los textos correspondientes de los nn. 20, 26-. Por su voluntad fabrica o produce Dios el universo -IV, 1; V, 7-. Esta voluntad es una hipóstasis femenina en Poimandres, 8, una hipóstasis masculina en XIII, 2, 4 19/20, principio generador que siembra en el alma humana la semilla del “hombre nuevo”.

57 El mundo, que tiene aquí valor de segundo dios demiurgo respecto del Primer Dios Bien, es padre de los seres sublunares sometidos al cambio, que tan sólo participan de la Esencia.

58 O bien: “al parecer”. El autor atenúa su negación de que el mundo y el sol sean causas del bien para los seres vivientes.

59 Que es, evidentemente, el Querer de Dios.

60 Scott suprime, aquí y en el n.2, la mención del “sol”. Sin embargo, ver Arist., Fis., II, 2, 194 b, 13; Metafis., XII, 5, 1071 a, 13.

61 Se trata exactamente de la misma doctrina de Poimandres, 11: el Primer Nous sigue siendo causa suprema de la creación porque la quiere: pero opera por medio de su hijo, el Segundo Nous. Esta noción de un Dios-Bien que no opera más que en virtud de su querer, es decir, su pensamiento, parece proceder bastante directamente de Aristóteles, Metafísica, IX, 6-7.

realiza determinadas cantidades y determinadas cualidades, y otras veces sus contrarias<sup>62</sup>. Pero Dios es Padre, y el Bien en el que todas las cosas existen.<sup>63</sup>

4. Así es al menos para aquel que puede “ver”. Pues Dios quiere también que esto exista, e incluso es sobre todo de esto de lo que es la causa<sup>64</sup>. Y, efectivamente, todo lo demás no existe más que para esto: pues la señal distintiva del Bien es, ¡oh, Tat!, que el Bien sea conocido.

-Tú nos has llenado, ¡oh, padre!, de esa buena y hermosísima visión, y poco ha faltado para que el ojo de mi entendimiento haya rendido homenaje<sup>65</sup> bajo la influencia de una vista tal.

Sin duda, porque no ocurre lo mismo con la visión del Bien que con los rayos del sol, los cuales, a causa de su naturaleza ígnea, ciegan los ojos con su luz y los fuerzan a cerrarse; muy al contrario esta visión ilumina, y tanto más así cuanto más capaz es el que puede recibir el influjo del resplandor inteligible<sup>66</sup>. Más penetrante que el rayo del sol para entrar en nosotros, es por el contrario inofensivo y está lleno de toda inmortalidad.<sup>67</sup>

5. De forma que los que pueden saciar un poco más su sed con esta visión, con frecuencia, cayendo en un profundo sueño y separándose del cuerpo, llegan a la visión más bella, como les ocurrió a Uranos y a Cronos, nuestros antepasados.<sup>68</sup>

-Ojalá llegáramos también nosotros a ella, ¡oh, padre mío!

-Dios lo quiera, hijo mío. Pero ahora somos aún demasiado débiles para llegar a esta visión; no tenemos todavía fuerzas suficientes para abrir los ojos de nuestro entendimiento y contemplar la belleza de ese Bien, su belleza imperecedera, incomprendible. Cuando tú no puedas decir nada más de ella, solamente entonces la verás. Pues el conocimiento que se adquiere de ella es divino silencio<sup>69</sup>, inhibición de todos nuestros sentidos.

6. Y el que la ha percibido una vez no puede percibir ninguna otra cosa; el que la ha contemplado una vez no puede ya contemplar nada más y no puede oír ya más hablar de ninguna otra cosa y, para decirlo todo, ni tan siquiera puede ya más mover el cuerpo: pues, perdiendo la conciencia de toda sensación y de todo movimiento corporales, permanece en reposo; y una vez esta belleza ha bañado con su luz a todo el entendimiento, ilumina también al alma entera y la atrae a través del cuerpo, y de esta manera transforma al hombre entero en la Esencia. Pues es imposible, hijo mío, que el alma que ha contemplado la belleza del Bien sea divinizada mientras permanezca en un cuerpo humano.

7. -¿Qué quieres decir con “ser divinizada”, oh padre?

- Toda alma separada, hijo mio, experimenta una serie de metamorfosis.

-Pero, insisto, ¿qué quieres decir con la palabra “separada”?

-¿Acaso no has oído tú decir en las *Lecciones Generales* que de una única Alma, el Alma del Todo, han salido todas estas almas que van dando vueltas por el mundo, como distribuidas en sus partes?<sup>70</sup> Así, pues, las metamorfosis de estas almas son muy numerosas, de las unas hacia una

62 Ver Aristóteles, *Metafísica*, XII, 6, donde se expone la necesidad de un motor siempre en acto, y en acto de pensar, para que el movimiento del mundo sea continuo y eterno.

63 O bien: “en cuanto que él es...”

64 La traducción corresponde a la corrección del texto que propone A.J. Festugière.

65 Tal vez con el matiz de “temor reverencial”.

66 La imagen, que remonta a Platón -Rep., VI, 508 b/e, VII, 517 a/c- es constante en el neoplatonismo -ver, p. ej., Plotino, V, 1, 6, 28/30; Jámblico, *De myst.*, VIII, 2-.

67 En el doble sentido de que, siendo él mismo inmortal por definición, el Sol inteligible inmortaliza a los que han obtenido aquí abajo el favor o privilegio de verlo: ver Poimandres, 26.

68 Acerca de este fenómeno de éxtasis ver un poco más abajo, n.6.

69 Ver Poimandres, 30.

70 Ver n.15. En el *Timeo* -41 d/42d-, el Demiurgo compone las almas humanas de una mezcla análoga a la del Alma del Mundo, aunque menos pura -41d-, y luego las siembra en sus lugares, los astros y la tierra. La imagen del alma humana “parcela” del Alma del Todo es propia de los estoicos. En cuanto a la idea de “distribución”, ver *Timeo*, 41e. En cuanto a la expresión “van dando vueltas” o “se mueven en círculo”, ver Fédon, 81d, 82e, *Timeo*, 44d.

suerte más dichosa, de las otras hacia una suerte contraria:<sup>71</sup> pues las almas que se arrastran o reptan pasan a animales acuáticos, las almas acuáticas a animales terrestres, las almas terrestres a animales volátiles, las almas aéreas a seres humanos, y finalmente las almas humanas hacen su entrada en la inmortalidad transformándose en dáimones, y luego, en este estado<sup>72</sup>, pasando al coro de los dioses<sup>73</sup> -hay dos coros de dioses, el de los astros errantes y el de los astros fijos-.

8. Y ésta es, en verdad, la gloria<sup>74</sup> más perfecta del alma. No obstante, si el alma que ha entrado en un cuerpo humano permanece en el vicio, no gusta en absoluto de la inmortalidad, ni participa en nada del Bien, sino que, llevada hacia atrás, recorre en dirección contraria el camino que ha seguido, el que conduce hasta los reptiles: ésta es la sentencia de condenación del alma viciosa.

Ahora bien, el vicio del alma es la ignorancia. En efecto, cuando un alma no ha adquirido ningún conocimiento de los seres, ni de su naturaleza, ni del Bien<sup>75</sup>, sino que está por completo ciega, sufre las violentas sacudidas de las pasiones corporales. Entonces la desventurada, por haberse ignorado a sí misma<sup>76</sup>, se convierte en esclava de cuerpos monstruosos y malvados<sup>77</sup>, lleva el cuerpo como una carga, no gobierna, es gobernada. Esto es el vicio del alma.

9. Por el contrario, la virtud del alma es el conocimiento: porque el que conoce es bueno y piadoso, y divino ya.

-¿Qué clase de hombre es ése, oh padre?

-Es el hombre que habla poco<sup>78</sup>, que escucha poco. Pues el que pierde su tiempo discutiendo<sup>79</sup> y en escuchar las novedades, anda luchando con las sombras, hijo mío. Dios, en efecto, el Padre y el Bien, no se deja enseñar por medio de la palabra ni aprehender por medio de la audición. En tales condiciones, si bien todos los seres poseen los órganos de los sentidos porque no pueden vivir sin eso, el conocimiento difiere, sin embargo, en gran manera de la sensación. Porque la sensación no se produce más que en relación de dependencia respecto del objeto que causa en nosotros su impresión<sup>80</sup>, mientras que el conocimiento es el cumplimiento de la ciencia, que es en sí misma un don de Dios.<sup>81</sup>

10. Toda ciencia, en efecto, es incorpórea, y el instrumento de que se sirve es el propio entendimiento, el cual, a su vez, se sirve del cuerpo<sup>82</sup>. Así, pues, ambos a dos, los objetos inteligibles y los objetos materiales, entran en el cuerpo. Porque todo debe ser resultado de la oposición y de la contrariedad: y es imposible que sea de otra manera.<sup>83</sup>

-¿Quién es, pues, este dios material?

-Es el mundo que es bello, pero que no es bueno<sup>84</sup>. Pues está hecho de materia y es fácilmente

71 Ver Timeo, 42 b/d, 90e, 91d/92c, etc. En el C.H., la metensomatosis se afirma también en II, 17, Asclepios, 12, y Kore Kosmou -extracto XXIII de Stobeo- 39, 42; la caída del alma humana en un cuerpo animal es formalmente negada en este mismo tratado X -19, 20, 22-.

72 El autor parece tener presente como dos grados: dáimones -dioses-.

73 Ver ya Aristóteles, Paz, 832 ss., Platón, Timeo, 42b. Dante alude todavía a esta doctrina en Paraíso, IV, 22, 49.

74 "Doxa", gloria aquí, bien en el sentido griego de "reputación gloriosa", bien con el matiz especial de "esplendor visible, resplandor brillante, etc.", corriente en los Setenta y en el Nuevo Testamento. Dado que este último sentido es frecuente también en los papiros mágicos, no es seguro que proceda siempre del judaísmo.

75 Respecto de esta expresión, ver Poimandres, 3.

76 Ver Poimandres, 18.

77 Ver Asclepios, 12.

78 Hace notar Nock que la charlatanería era considerada un vicio en el antiguo Egipto.

79 Literalmente: "pierde su tiempo en un 'doble discurso' o 'doble argumento'".

80 La "sensación" es esencialmente un "pazos" o recepción pasiva. Supone que nuestra alma recibe las improntas de los efluvios que brotan de los objetos exteriores y se altera bajo esta impresión. Está, pues, en una dependencia inmediata respecto del objeto y cambia en todo momento. Por el contrario, la ciencia es libre, por ser resultado de un juicio independiente del "logos", y por ello mismo es estable, cierta, inmutable.

81 La ciencia es ya ella misma un "telos" o fin. Ver Asclepios, 18: "doux caeleste".

82 Vinculada al cuerpo y al ponernos en relación con otros cuerpos la sensación es material.

83 La secuencia de las ideas, hasta aquí bastante clara, queda bruscamente rota por este paréntesis que produce la impresión de una glosa, tomada del final del n.11. Sea glosa o un texto resumido, llega a resultar ininteligible.

84 Más abajo, en el n.12, se dice que el mundo es "no-bueno" en cuanto móvil, y "no-malo" en cuanto inmortal.

afectado; es el primero de todos los seres pasibles, ocupa sólo un segundo lugar en la serie de los seres y es en sí mismo incompleto; habiendo comenzado a ser<sup>85</sup>, pero subsistente siempre, subsiste en el devenir; y así, siempre en devenir, es el devenir de las cualidades y las cantidades: porque está en movimiento, y todo movimiento de la materia es devenir.

11. La inmovilidad inteligible pone en marcha el movimiento de la materia de la siguiente forma<sup>86</sup>. Dado que el mundo es una esfera, es decir una cabeza, y que por encima de la cabeza no hay nada material, de la misma manera que debajo de los pies tampoco hay nada inteligible, antes bien todo es material, y dado que el intelecto es la cabeza, cabeza que se mueve con un movimiento circular, es decir con el movimiento propio de la cabeza, todas las cosas que están pegadas o unidas a la membrana de esta cabeza, [en la que] se encuentra el alma<sup>87</sup>, son por naturaleza inmortales: y, como el cuerpo ha sido hecho por así decir en el alma, ellas tienen también más alma que cuerpo. Todas las cosas que están alejadas de la membrana son mortales, porque tienen más cuerpo que alma. Así todo viviente, igual que el mismo universo, se compone de algo material y de algo inteligible.

12. El mundo es, pues, el primero. En cuanto al hombre, el segundo viviente después del mundo, pero el primero de los mortales, posee en común con los demás vivientes el principio animado; por otra parte, no es ya solamente no-bueno, sino que incluso es malo en cuanto mortal. El mundo es no-bueno en cuanto que es móvil, pero no es malo en tanto que es inmortal. El hombre, por el contrario, es doblemente malo, en cuanto móvil y en cuanto mortal.

13. El alma del hombre es llevada en un vehículo<sup>88</sup> de la forma siguiente: El intelecto está en la razón discursiva, la razón en el alma, el alma en el soplo; el soplo, en fin, pasando a través de las venas, las arterias y la sangre, pone en movimiento al ser vivo, y se puede decir en alguna medida que lo lleva.<sup>89</sup>

(Por esta razón algunos piensan que el alma es la sangre, pero se engañan sobre su naturaleza: ellos no saben que es preciso en primer lugar que el soplo se haya retirado del alma, luego que la sangre se haya coagulado y que entonces, habiéndose vaciado las venas y las arterias, esto haga perecer al ser vivo. Y en esto consiste precisamente la muerte del cuerpo.)<sup>90</sup>

14. Todo el universo está suspendido de un único Principio<sup>91</sup>, y ese Principio depende él mismo

85 Esta afirmación halla su contradictoria en XI, 3: “y la obra de la Eternidad es el mundo, que no ha tenido comienzo, sino que está de continuo en devenir por la acción de la eternidad.”

86 En II, 8, se dice: “Todo movimiento, pues, es movido en una inmovilidad y por una inmovilidad”. Pero la descripción del movimiento cósmico va a parar aquí a una doctrina completamente distinta de la de C.H. II, una doctrina ya no griega, sino oriental.

87 “[En la cual]” se refiere a “la cabeza” o a “la membrana” según la forma -femenina o masculina- del pronombre que se supla en el texto. Respecto de la cabeza sede del alma, ver Timeo, 44d. La doctrina que sitúa el alma noética de manera más especial en la membrana exterior del encéfalo -la “meninx”- se debería, al parecer, a Erasístrato -Scott, II, 250/1-.

88 Timeo, 41e: cada alma está situada en un astro, en el que monta como en un carro; 44e: la cabeza, sede del alma, por tener que girar sobre la tierra llena de asperezas, ha recibido de los dioses un vehículo hecho por ellos, el cuerpo -ver también 69c-. La imagen, tomada a los “físicos” -Diógenes, Anaxímenes, Anaxágoras- o a los médicos -Hipócrates-, pasa de Platón a los neoplatónicos para designar el cuerpo espiritual del alma o de los diámones -Jámblico, De myst., V, 12-. La doctrina del cuerpo espiritual vehículo del alma es constante en Proclo -Elementos de Teología, props. 196, 205, 207/10-.

89 La doctrina de las “envolturas”, paralela a la de los “vehículos”, reaparece en X, 16, y también en XI, 4, XII, 13/14. La secuencia “soplo, alma, razón, intelecto” es estoica. Pero la alusión a los “vehículos” hace pensar que este “pneuma” o soplo, vehículo y vestidura del alma, tiene ya el sentido de “cuerpo neumático” formado de la sustancia de las esferas y encontrado por el alma al realizar su descenso, cuerpo destinado a disolverse de nuevo en las esferas cuando el alma vuelva a ascender -ver Proclo, In tim., III, 234, 8ss.

90 Esta digresión la consideran algunos contradictoria con lo dicho en el n.16, más abajo. Nock cree que tal vez el texto de este tratado fuera anotado por un apasionado hermetista. Y, en cuanto a la contradicción entre esto y el n.16, hay que advertir que en el n.13 el problema planteado es “qué es del cuerpo al morir”, mientras que en el n.16 el problema es “qué es del alma a la hora de la muerte”.

91 Ver Aristóteles, Metafísica, XII, 7, 1072 b, 14.

del Uno y Solo. El Principio, por su parte, está en movimiento, a fin de llegar a su vez a ser principio, mientras que el Uno, y sólo él, permanece estable, no se mueve o es movido<sup>92</sup>. Existen, pues, estos tres seres, Dios, que es el Padre y el Bien, el mundo y el hombre. El mundo es contenido por Dios, el hombre por el mundo. El mundo es producido como hijo de Dios, y el hombre es producido como hijo del mundo, como nieto de Dios, por así decirlo.

15. Dios no ignora al hombre; antes al contrario, lo conoce realmente bien y quiere ser conocido por él. Solamente esto es saludable para el hombre, el conocimiento de Dios. Esto es la subida o ascensión al Olimpo<sup>93</sup>. Sólo en virtud de esto el alma llega a ser buena. Pero no siempre permanece buena, sino que luego se vuelve mala; y se vuelve mala por necesidad.

-¿Cómo puedes tú decir esto, oh Trismegisto?

-Considera, hijo mío, el alma de un niño: cuando no le ha llegado aún la hora de verse separada de su verdadero yo, y el cuerpo a que ella pertenece no tiene aún más que un volumen muy reducido y no ha alcanzado todavía su pleno desarrollo, ¡qué hermosa es a la vista en todos sus lados o aspectos en ese momento en que todavía no ha sido mancillada por las pasiones del cuerpo y en que aún está casi suspendida del Alma del mundo! Pero, cuando el cuerpo ha alcanzado ya su volumen y ha arrancado y arrastrado el alma hacia abajo, hacia las pesanteces del cuerpo, el alma, separada de su verdadero yo, engendra el olvido<sup>94</sup>: deja entonces de participar de lo bello y lo bueno; y el olvido la vuelve mala.

16. Lo mismo les ocurre también a los que salen del cuerpo. Una vez el alma ha subido hacia su verdadero yo, el soplo se repliega o contrae en la sangre, el alma en el soplo<sup>95</sup>, y el intelecto, después de haberse purificado de sus envolturas o vestiduras<sup>96</sup>, ya que es divino por naturaleza y después de haber recibido un cuerpo de fuego<sup>97</sup>, recorre todo el espacio, abandonando el alma al juicio y al veredicto que ella merece.

-¿Cómo dices esto, oh padre? ¿Pretendes que el intelecto se separe del alma y el alma se separe del soplo, cuando afirmaste que el alma es la envoltura del intelecto y que el soplo es la envoltura del alma?

17. El que escucha, hijo mío, no debe sino identificar su inteligencia y su aliento con los del que habla, y debe tener un oído más pronto que la voz del que habla. La unión o síntesis de estas envolturas, hijo mío, no se produce más que en un cuerpo de tierra. Porque al intelecto le es imposible instalarse<sup>98</sup> completamente desnudo, tal como es según su esencia, en un cuerpo de tierra: pues, ni el cuerpo de tierra es capaz de llevar una inmortalidad tan grande, ni una virtud tan poderosa puede sufrir que se pegue a ella hasta teñirla de su color un cuerpo pasible. El intelecto, pues, ha tomado el alma como envoltura; y el alma, que ella misma es de alguna manera divina,

---

92 Esta doctrina se reduce, en último análisis, a Aristóteles, Fís. VIII, Metafis., XII, 6/7. El primer principio del movimiento es de orden inteligible, mueve como objeto del deseo o amor al primer cielo animado, el cual, movido por el amor o deseo, mueve a su vez el universo. Todos los movimientos físicos del universo están suspendidos del movimiento físico del cielo, primer motor próximo del mundo, y este movimiento físico del cielo depende del movimiento síquico del alma del cielo, que tiende hacia el Bien Soberano por el amor.

93 La Gnosis, a veces verdadero y único principio del “ánodos” o ascensión, sin necesidad de que se le añadan otros ritos.

94 Platón, Fedro, 248 c. Para Platón, el olvido resulta de faltas personales del alma durante su estancia aquí abajo, y es una desgracia personal y no la suerte inevitable de toda alma encarnada. Para el autor hermético, el olvido es fatal e inevitable; el alma individual, por el hecho mismo de que al ser individual está separada del Alma del Todo, es mala por necesidad.

95 Es apenas posible conciliar la proposición que precede -ver, sin embargo, nota 37- ni con el final del n.13, “es preciso que el soplo se haya retirado al alma”, ni con el final del n.16, “que el intelecto se separe del alma y el alma del soplo”, que es la única doctrina consecuente con el resto del Tratado X.

96 La misma doctrina se encuentra entre los Valentinianos: despojados los elementos espirituales de sus almas -que son llamadas sus vestiduras-, entran en el límite para gozar de la visión de Dios.

97 Es decir, un cuerpo de daimon.

98 O bien, tomando el verbo en sentido activo: “es imposible instalar el intelecto...”.

emplea a su vez al soplo como servidor, mientras que el soplo o aliento gobierna al viviente.<sup>99</sup>

18. Así, pues, cuando el intelecto se ha separado del cuerpo de tierra, se viste inmediatamente la túnica que le es propia, la túnica de fuego, que no podía conservar al venir a establecerse en el cuerpo de tierra -pues la tierra no puede llevar o sostener al fuego: es suficiente una pequeña centella para hacerla arder por completo, y por esta razón el agua se halla extendida en torno de toda la tierra, a modo de barrera y de muro de defensa contra la llama del fuego-. El intelecto, pues, al ser el más penetrante de los conceptos divinos, posee también como cuerpo el más penetrante de todos los elementos, el fuego. Y, como el intelecto es el demiurgo o hacedor de todos los seres, toma al fuego como instrumento en orden a esta producción. El intelecto del Todo es el demiurgo o productor de todos los seres, mientras que el intelecto del hombre produce solamente los de la tierra. Pues, al estar despojado de su vestidura de fuego, el intelecto que habita en los hombres es incapaz de fabricar los seres divinos, puesto que su inhabitación le impone la condición humana.

19. En cuanto al alma humana, no toda alma en verdad, sino la que es piadosa, es de alguna manera daimónica<sup>100</sup> y divina. Un alma así, pues, cuando se separa del cuerpo después de haber peleado el combate de la piedad -este combate de la piedad consiste en conocer lo divino y en no causar daño a ningún hombre-, se convierte toda ella en intelecto. Por el contrario, el alma impía se mantiene al nivel de su propia naturaleza, castigándose ella misma, y buscando un nuevo cuerpo de tierra en que poder entrar, pero un cuerpo humano: pues ningún otro cuerpo sería capaz de contener un alma humana, y el orden divino prohíbe que un alma humana vaya a caer en el cuerpo de un animal falto de razón. Es, en efecto, una ley dictada por Dios que el alma humana esté protegida contra un ultraje tan grande.

20. -Mas entonces, ¡oh, padre!, ¿cómo es castigada el alma humana?

-¿Hay acaso castigo más grande para el alma humana, hijo mío, que la impiedad<sup>101</sup>? ¿Qué fuego produce una llama tan grande como la impiedad<sup>102</sup>? ¿Qué fiera es tan voraz, en orden a mutilar el cuerpo, como lo es la impiedad en la mutilación de la propia alma? ¿No ves los suplicios que soporta el alma impía cuando pide socorro y exclama: “estoy ardiendo, estoy en llamas; no sé qué hacer, qué decir; me siento devorada, desdichada, por los males que me poseen; ya no veo, ya no oigo”? ¿No son acaso éstos los gritos propios de un alma que es castigada? ¿O es que también tú, hijo mío, siguiendo la opinión vulgar, vas a creer que el alma, a su salida del cuerpo, es transformada en bestia, cosa que es un grave error?

21. He ahí, en efecto, cuál es el castigo del alma. El orden establecido quiere que el intelecto, una vez se ha convertido en daimon, reciba un cuerpo de fuego para ser puesto al servicio de Dios, y que, habiéndose introducido en el alma muy impía, la flagele con los látigos reservados a los pecadores<sup>103</sup>, bajo cuyos golpes el alma impía se precipita en los homicidios, los ultrajes, las

---

99 El “pneuma” humano, análogo al “pneuma” del cosmos, parece estar asociado al “sperma” y entrar en la matriz con este germen; ejerce entonces su actividad y como consecuencia de esta actividad pneumática toma su forma el embrión. Una vez formado el embrión, y solamente entonces, el alma, principio del movimiento vital y racional, se introduce en el “pneuma”: no importa qué alma, ni se tiene en cuenta algún parentesco o afinidad de naturaleza, sino el alma que se halla más cercana, en virtud de un decreto del destino. Subraya Cumont que la dificultad de hacer entrar un “nous” inmaterial en un cuerpo material dio lugar a la doctrina del “vehículo”. Acerca del lugar que ocupa este tratado X en el desarrollo de la teoría, ver Dodde, “Procl. El. Theol.”, pág. 317.

100 Recurrimos al neologismo “daimónico”, porque el español “demoníaco” -poseído del demonio-, con un matiz claramente peyorativo nacido del cristianismo da un sentido completamente opuesto al de nuestro texto.

101 Que el verdadero castigo, el verdadero verdugo del alma sea su mismo vicio, es un dogma corriente desde los estoicos.

102 Dice F. Cumont que Hermes opone aquí la creencia de que las almas van a ser castigadas por el fuego -doctrina que remonta al antiguo mazdeísmo y que era corriente en su tiempo- la de que el castigo de las almas está en ser reencarnadas en nuevos cuerpos y ser castigadas por sus propios vicios. Es ésta una doctrina pitagórica, que se encuentra claramente formulada en Filón y otros autores.

103 O bien, “a sus pecados”, según una variante del texto griego.

calumnias y las violencias de toda clase, instrumentos de las injusticias humanas<sup>104</sup>. Cuando, por el contrario, el intelecto ha entrado en el alma piadosa, la guía hacia la luz del conocimiento, y el alma así favorecida nunca se siente cansada de cantar a Dios y de difundir sus bendiciones sobre todos los hombres por medio de toda clase de beneficios en obras y en palabras, a imitación de su padre.

22. Por eso, hijo mío, cuando des gracias a Dios, te conviene pedirle te dé la posibilidad de obtener un buen “intelecto”<sup>105</sup>. Así, pues, el alma puede pasar a un cuerpo superior; pero es imposible que pase a un cuerpo inferior. Existe una comunión entre las almas<sup>106</sup>: las almas de los dioses entran en comunión con las de los hombres, y las almas de los hombres con las de los seres sin razón. Los seres superiores tienen cuidado de los seres inferiores, los dioses de los hombres, los hombres de los animales irracionales, y Dios de todos: porque es superior a todos y todos son inferiores a él. El mundo, pues, está sometido a Dios, el hombre al mundo, los seres irracionales al hombre; Dios está por encima de todos los seres y vela por todos ellos. Las Energías son como los rayos de Dios<sup>107</sup>, las fuerzas de la naturaleza como los rayos del mundo, las artes y las ciencias como los rayos del hombre. Las Energías actúan a través del mundo y llegan al hombre a través de los rayos físicos del mundo; las fuerzas de la naturaleza actúan a través de los elementos y los hombres por medio de las artes y las ciencias.

23. Y éste es el gobierno del Todo, gobierno que depende de la naturaleza del Uno y que penetra en todas partes por medio de sólo el intelecto. No existe, en efecto, nada más divino y más activo que el intelecto, nada que sea más apto para unir a los hombres con los dioses y a los dioses con los hombres. El intelecto es el Daimon Bueno.<sup>108</sup>

Dichosa es el alma que ha sido llenada por completo de este intelecto, desventurada la que está totalmente vacía de él.

-¿Qué quieres decir con esto, oh padre?

-¿Crees tú, hijo mío, que toda alma posee el intelecto, es decir, el bueno? Pues es de él de quien estamos hablando en estos momentos y no del intelecto servidor, del que hemos hablado más arriba<sup>109</sup> y que es enviado abajo por la Justicia.

24. Pues, sin intelecto, el alma

“ni puede decir nada,  
ni hacer nada”<sup>110</sup>

Pues ocurre a menudo que el intelecto alza el vuelo fuera del alma y, durante este tiempo, el alma no ve ni oye, antes bien se parece a un animal falto de razón: ¡tan grande es el poder del intelecto! Por otra parte, el intelecto no puede soportar un alma perezosa, antes bien abandona un alma así, tan pegada al cuerpo y tan ahogada por él aquí abajo. Un alma así, hijo mío, no está en posesión del intelecto: por eso ni tan siquiera se debe llamar “hombre” a un ser de esta clase. Pues el hombre es un viviente divino, que debe ser comparado no al resto de los vivientes terrestres, sino a los de lo alto, en el cielo, a los que se da el nombre de dioses<sup>111</sup>. O mejor aún, si hay que atreverse a decir la verdad, por encima incluso de estos dioses está colocado el hombre que es realmente

104 Nótese que el “nous daimon” del n21 no podría entrar, con su cuerpo de fuego, en el alma encarnada, sin destruir el compuesto humano y mancillarse él mismo, según nn 17/18. Respecto de esta doctrina, ver Poimandres 23, Asclepios 25, y otros varios pasajes del Corpus H.

105 En sentido de “daimon asistente”. “Nous” es un término continuamente equívoco en todo el C.H.

106 Después de haber considerado por separado los tres seres, Dios, el mundo y el hombre, el autor insiste en la vinculación o comunión -Asclepios: “conjunctio, conexio, cognatio”- que los une entre sí. Es éste el gran tema estoico de la “simpatía”, príncipe de acuerdo y unidad en el cosmos. Acerca de la “medietas” del hombre, ver en particular Asclepios 6.

107 El rayo de Dios es concebido en forma física, más exactamente astral.

108 Sobre el Buen Daimon o Agathos Daimon egipcio, ver Festugière, *L'Idéal religieux des grecs*, pág. 318, n.4

109 Ver n.12

110 Teognis, 177/8.

111 Acerca de la “cognatio” entre el hombre y los dioses, ver nn. 22/23, 1, y Asclepios 5/6.

hombre o, al menos, existe una completa igualdad de poder entre los unos y los otros.

25. Ninguno de los dioses celestes, en efecto, dejará la frontera del cielo y descenderá a la tierra; el hombre, por el contrario, se eleva incluso hasta el cielo, y lo mide, y sabe qué es lo que en el cielo está arriba y qué es lo que está abajo, y aprende todo lo demás con exactitud, y, la mayor de las maravillas, ni siquiera necesita abandonar la tierra para establecerse en lo alto: hasta eso llega su poder<sup>112</sup>. Hay que atreverse, pues, a decirlo: el hombre terrestre es un dios mortal, el dios celeste es un hombre inmortal<sup>113</sup>. Por eso, gracias a la mediación de esta pareja, el mundo y el hombre, existen todas las cosas, pero ellas han sido producidas por el Uno.

---

112 Ver Asclepios 6.

113 Ver C.H. XII, 1, y Heráclito, Fragm. 62, Diels.

HERMES TRISMEGISTO  
**ASCLEPIOS**

*NOTA PRELIMINAR*

1. El *Asclepios* se ha conservado entre las obras filosóficas de Apuleyo, pero sin llevar el nombre de éste ni en el título ni a manera de “subscriptio”. La traducción, pues, no parece deberse a él. No se sabe, pues, quién fue realmente el traductor, y las diversas conjeturas y teorías no han podido encontrar bases sólidas en que apoyarse. Dejando, pues, esta cuestión a un lado, nos conviene recalcar la importancia que reviste el hecho mismo de la traducción. Algún pagano de la decadencia, en Roma, en África o incluso en Egipto -pues el bilingüismo estaba muy extendido al final de la antigüedad-, consideró oportuno traducir el *Logos Teleios*, y lo hizo en una lengua muy afín a la empleada en las traducciones cristianas de la época. Expresiones como “deus est benedicendus”, “benedicentes deum”, “salvatori” no tienen más paralelo que el latín cristiano, así como el término “astutia” en sentido positivo o favorable que no aparece más que en la *Vulgata* y en los escritos cristianos. La lengua del *Asclepios* ofrece sin duda un interesante campo de estudio a los especialistas.

Por otra parte, el *Asclepios* presupone una literatura hermética bastante difundida ya, y encontramos en él muchos puntos de contacto con otros tratados del C.H., que parecen conocidos por el autor, incluso los que se consideran más tardíos como el XVI. En cuanto al tratado IX, se presenta como una continuación o epílogo del *Logos Teleios* y responde -n.6- a la cuestión que *Asclepios* 8 no resuelve, acerca de si el Universo está dotado de percepción o no.

Estas relaciones entre C.H. IX y el original griego del *Asclepios* son importantes y están bien probadas. La unidad incluso de autor no queda por completo excluida, aun cuando tampoco se impone con irrefragable fuerza. La forma expresiva no permite asegurar que el autor haya conocido bien otros tratados del C.H., pero hay indicaciones que favorecen grandemente esta hipótesis, sobre todo en las múltiples coincidencias de fondo y contenido.

Sin embargo, en la comparación entre el *Asclepios* y los demás tratados, se encuentran en el primero bastantes omisiones importantes. El contraste que hay entre el *Poimandres* y el *Asclepios* puede ser muy instructivo a este respecto.

Pese a la riqueza y a la diversidad de su contenido, el *Asclepios* no posee una cosmogonía mítica sabia. Por otra parte, no aparece obsesionado por el mal en general o por este mal particular que es el cuerpo -el cuerpo es sólo una fuente de posibles peligros, como en los Evangelios Sinópticos-. El *Asclepios* exalta la procreación, mientras que para *Poimandres* el deseo y sus consecuencias son un mal absoluto; y el *Asclepios* no conoce tampoco nada de la ascensión difícil y peligrosa del alma. En el n.4 del *Asclepios* la cuestión de la inmortalidad personal del alma parece tener apenas importancia. El autor afirma constantemente que el alma es inmortal a causa de su naturaleza, pero apenas presta atención a la supervivencia. Los escogidos alcanzan la bienaventuranza por medio de una progresión completamente natural. Por otra parte, no hallamos ni rastro del celo proselitista o misional del *Poimandres*. Dios está en su cielo, servido por sus dáimones, irradiando el bien a través del Sol. El mundo y el hombre son propiedad suya y dependen de él, y los males de aquí abajo, por muy fuerte que apremien y amenacen, van a desaparecer cuando llegue la hora de Dios.

2. Hay dos pasajes del Asclepios que conviene examinar con un poco más de atención: el “pequeño apocalipsis” de 24/26 y la doctrina de la idolatría de 37/38.

El primero, tal como lo leemos actualmente, ha sido enriquecido con alusiones vagas a las persecuciones cristianas contra el paganismo, alusiones que debieron ser introducidas en el texto entre la época de Lactancio y la de San Agustín -o en tiempo de Constancio, como quiere Bernays, o sea, entre 384 y 391 d.C-. Una vez eliminadas estas adiciones, nos queda un documento que mezcla la doctrina estoica de las catástrofes cósmicas periódicas y el mito del Político de Platón con la profecía de tipo egipcio y la del tipo de los Oráculos Sibilinos judíos.

El curso de los acontecimientos no es fortuito. Si en el n.26 leemos “temporis cursi”, también se afirma allí que es el querer de Dios el que lo pone todo por obra, igual que se dice en el Político y en los Sibilinos. Por otra parte, no se habla en absoluto de “retorno” -como no sea en otra parte, n.13, en cuanto efecto implícito del término “apocatástasis”, y aun aquí en el sentido de “retorno regular de los astros”, sin consecuencias cósmicas-. En este movimiento pendular del ciclo cósmico, el tiempo de la caída está regido naturalmente por la maldad y la impiedad humanas.

Hay que tener en cuenta que la profecía es un género literario en el que pueden entrecruzarse fácilmente hilos muy diversos. En tiempo del Imperio circulaban toda clase de profecías y, fuera cual fuera su procedencia, podían transmitirse de hombre en hombre. Nock cree, sin embargo, que un escrito judío, transmitido de mano en mano o por medio de una tradición oral, es la base de este texto: se insiste en él en la soberanía divina y no se dice nada sobre un salvador subordinado, rey o Saoshyant.

Inmediatamente antes de esta profecía -otro aspecto digno de advertirse- se explican las formas de fabricación de los ídolos retorciendo pura y simplemente el argumento de Sap. Sal. 13/14 y de otros escritos de apologética judía. Ahí el hombre ha hecho dioses y luego ha adorado lo que no era más que su propia obra. Aquí, admitido esto, se añade a ello una teoría para explicar de qué manera estos dioses recibieron un soplo vital y encarnaron una serie de energías naturales. Por otra parte, estos dioses inferiores reaparecen al final de la profecía. En el tipo egipcio de estas profecías, representado por el Oráculo del Alfarero, el rey prometido debe traer de nuevo, del lugar de su cautividad, las imágenes de los dioses de Egipto.

La interpretación del culto pagano no es cometido personal de nuestro autor, ya que sus preferencias se dirigen a honrar al Ser supremo por medio del simple servicio de la razón. Pero esta defensa de los ritos del paganismo poseía unas ciertas dimensiones nacionales y es posible que el autor se interesara por ello en su afán de ser completo. Estos dioses existían de hecho y era preciso explicarlos.

Hay también indicaciones de que el Asclepios, como otros muchos documentos herméticos, conocía el judaísmo, y pudo por tanto utilizar fuentes judías.

3. Hemos de plantearnos ahora otra cuestión, la de la unidad del tratado.

Zielinski ha señalado en la obra cuatro secciones bien determinadas:

- a) 1/14 hasta “baste ya con esto por lo que respecta a este tratado”.
- b) 14, desde “comencemos ahora a hablar del soplo...” hasta 27, “sobre la montaña de Libia. Baste con lo dicho sobre este tema”.
- c) 27, desde “Hay que tratar ahora de lo inmortal y lo mortal”, hasta 37, primera frase.
- d) 37, “Volvamos al hombre y a la razón”, hasta el fin.

Zielinski estima que tenemos aquí cuatro tratados distintos yuxtapuestos de una manera puramente extrínseca. Sin embargo, las razones que aduce Zielinski no parecen tener muchas fuerza, y no hay que olvidar sobre todo que los diálogos literario-filosóficos de la antigüedad podían estar, y estaban de hecho, divididos en libros.

También Bousset y Scott han propuesto sus sistemas de dislocación del tratado, arguyendo en ambos casos contra la unidad del mismo. Pero A.S. Ferguson publicó posteriormente un análisis del Asclepios de valor muy superior, haciendo prevalecer su opinión, que es la que admite, por ejemplo,

Nock. Ferguson ve en la obra una cadena continua de temas tratados a lo largo del tratado de manera directa o por medio de alusiones, constituyendo así una obra que se puede leer realmente como un todo. El autor sin duda ha conocido toda clase de documentos herméticos que difieren, poco o mucho, en cuanto al pensamiento, expresión o acento, y probablemente también leyera otras obras filosóficas. Era un compilador, muy apegado a su género de piedad y poco cuidadoso con la lógica.

La unidad sustancial del Asclepios, cree Nock, se confirma por el gran número de casos en que el autor se repite o parece aludir a otras partes de su obra. Aunque algunas de estas coincidencias puedan deberse al traductor -que es ciertamente único- en su afán de dar a la obra un carácter más unitario, hay otras que son ciertamente pretendidas, y este entresijo de alusiones y referencias hace pensar en un autor único que, aunque emplea diversas fuentes, no se olvida de que sigue un plan propio y previamente trazado. El género, como C.H. X, permitía la adición de temas nuevos, pero el texto debe ser en su conjunto una perfecta unidad. Hay, en efecto, tres “leit-motive” o temas que lo recorren de parte a parte:

- 1: el “unum et omnia”.
- 2: Dios, el universo, el hombre.
- 3: revelación, piedad, acción de gracias.

Es verdad que estos temas se encuentran también en muchos tratados herméticos. Un escrito hermético tiene sus convenciones: la principal de ellas es que debe concluir con una alabanza a Dios o al menos en una serie de sentimientos edificantes. Escribir y leer tales obras era un ejercicio religioso, “un misterio del verbo”. El tono dominante es el de la piedad.

HERMES TRISMEGISTO  
**ASCLEPIOS**

*De Hermes Trismegisto: Libro Sagrado dedicado a Asclepios.*

1. Es Dios, sí, Dios, ¡oh, Asclepios!<sup>114</sup>, quien te ha guiado a nosotros para hacerte tomar parte en una conversación divina, una conversación tal que, con toda justicia, de todas las que hemos sostenido hasta el momento o que nos inspiró el poder de lo alto, parecerá, por su escrupulosa piedad, la más divina. Si tú te muestras capaz de comprenderla, tu espíritu será en abundancia llenado de todos los bienes -si, empero, hay pluralidad de bienes y no uno solo que los contenga todos-. Se distingue, en efecto, entre uno y otro término una relación recíproca: todo depende de uno solo y este Uno es Todo; pues están de tal manera vinculados entre sí que no se puede separar uno de otro. Pero esto, mi exposición misma te lo va a enseñar, si prestas a ella una atención diligente. Sin embargo, Asclepios, camina un poco y ve a llamar a Tat, para que esté entre nosotros.

Una vez hubo entrado éste, Asclepios propuso se admitiera también a Hammon. Dijo Trismegisto:

-Ninguna envidia separa a Hammon de nosotros; recuerdo, en efecto, haberle dedicado muchos escritos míos<sup>115</sup>, como también a Tat, mi hijo muy amante y muy querido, muchos de mis tratados físicos y una multitud de obras “exóticas”<sup>116</sup>. Es tu nombre, sin embargo, el que yo quiero que encabece este tratado. No llames a nadie más que a Hammon: una conversación tan religiosa sobre un tema de tal magnitud no debe ser profanada por la intromisión y la presencia de un auditorio numeroso. Es una cosa impía divulgar entre la multitud una enseñanza llena toda ella de toda la majestad divina.

Cuando Hammon hubo entrado también en el santuario y el fervor de los cuatro hombres junto con la presencia de Dios hubieron llenado aquel lugar santo, mientras que, en medio de un adecuado silencio, todos los espíritus y todos los corazones se suspendían con veneración de los labios de Hemes, el divino Eros<sup>117</sup> comenzó en estos términos:

2. “-¡Oh, Asclepios!, toda alma humana es inmortal<sup>118</sup>, pero no todas lo son de la misma manera: ellas difieren según el modo y el tiempo.

-¿No es, pues, verdad, ¡oh, Trismegisto!, que todas las almas sean de una sola cualidad?

-¡Qué aprisa, Asclepios, te has apartado de la verdadera secuencia del razonamiento! ¿Acaso no he dicho yo que todo es uno y que el Uno es Todo, puesto que todas las cosas han existido en el

---

114 Einarson refiere este comienzo a Platón, Leyes I, 624 a: “Dios, ¡oh, extranjero!, Dios...”

115 No se conserva ya ningún “logos” o tratado de Hermes dedicado o dirigido a Hammon o Ammon. El C.H. XVI, dedicado a Hammon, es puesto en boca de Asclepios. El C.H. XVII, de Tat a un rey, puede estar dirigido a Hammon.

116 En el C.H., están dedicados o dirigidos a Tat los tratados II -perdido-, IV, V, VIII, X, XII, XIII. No hay ni que pensar en distinguir en medio de todos ellos entre los tratados “físicos” y los “exóticos” -¿exotéricos?-. Plutarco -2, 1115 b- opone de igual manera los “diálogos exotéricos” a los “ethicá o fysicá hypomnémata”.

117 Es Eros quien habla aquí por boca de Hermes -ver un poco más arriba, n1, al comienzo, “vel nobis divino numine inspiratorum”-, porque Eros es el agente que coordina los elementos y asegura la “continuatío” del mundo, tema principal del tratado. Nock cree en la posible alusión, aunque muy alejada, al Eros órfico.

118 Ver Platón, Fedro 245 c. La discusión que sigue ha tomado seguramente como modelo algún comentario sobre la frase de Platón.

creador antes de que él las hubiera creado?<sup>119</sup> Y no sin razón justificada se ha dado el nombre de Todo a aquel de quien todas las cosas son miembros. Procura, pues, con cuidado recordar, en toda esta discusión, a aquel que por sí solo es todo o que es el creador de todo.

Todo descende del cielo sobre la tierra, sobre el agua y sobre el aire. Del fuego, solamente lo que se mueve de abajo hacia arriba es vivificante; lo que va hacia abajo está subordinado a lo que sube. Pero todo lo que descende de arriba es generador; y todo lo que es exhalado hacia lo alto es nutritivo<sup>120</sup>. La tierra, que es la única que subsiste en reposo en su lugar, es el receptáculo de todas las cosas<sup>121</sup>, ella recibe en sí todos los géneros y, nuevamente, los devuelve a la luz. Ese es, pues, el Todo que, como recordarás, lo contiene todo y es todo. El alma y la materia, abarcadas por la naturaleza, son puestas en movimiento por ella, con una diversidad<sup>122</sup> tal en el aspecto multiforme de todo lo que adquiere figura que uno reconoce en ello un número infinito de especies que, a pesar de diferenciarse por el intervalo que existe entre sus cualidades, están sin embargo unidas con el fin de que el Todo parezca uno y que todo parezca salido del Uno.

3. Ahora bien, los elementos, por los que está formada toda la materia, son cuatro: el fuego, el agua, la tierra, el aire; una sola materia, una sola alma, un solo dios.<sup>123</sup>

Ahora préstame atención todo tú, con toda la fuerza de tu inteligencia, con toda la agudeza de tu espíritu. Pues la doctrina de la divinidad<sup>124</sup>, que para ser conocida exige una aplicación del intelecto que no puede venir más que de Dios, se parece mucho a un río torrencial que se precipita desde lo alto con una violenta impetuosidad: con lo cual resulta que, dada su extrema rapidez, se adelanta no solamente a la atención del que escucha, sino a la del que habla.<sup>125</sup>

El cielo<sup>126</sup> pues, dios perceptible a los sentidos, gobierna todos los cuerpos, cuyo crecimiento y decadencia han sido confiados al sol y a la luna. A su vez el cielo, el alma misma y todos los seres que hay en el mundo, son gobernados por el que los ha creado, Dios. Ahora bien, de todos estos cuerpos celestes de que acabo de hablar, que son todos igualmente regidos por Dios, se difunden continuos efluvios a través del mundo y a través del alma de todos los géneros y de todos los individuos<sup>127</sup> de un extremo a otro de la naturaleza. Sin embargo, la materia ha sido preparada por Dios para ser el receptáculo de las formas sensibles de cualquier clase; y la naturaleza, imprimiendo las formas sensibles en la materia por medio de los cuatro elementos, prolonga hasta el cielo toda la serie de los seres, para que ellos causen placer a las miradas de Dios.

4. Ahora bien, todos los seres que dependen de los cuerpos de arriba, se dividen en formas sensibles de la manera que voy a decir. Los individuos de cada género siguen la forma de su género, de tal manera que el género sea el todo, y el individuo una parte del género. Así, pues, el género de los dioses producirá fuera de sí mismo los dioses individuos. El género de los dáimones y análogamente el de los hombres, así como el de las aves y el de todos los seres que contiene el mundo, engendran los individuos que les son semejantes. Hay también otro género de vivientes, sin alma a decir verdad pero no sin facultades sensitivas, de forma que los buenos tratos lo hacen gozar y los malos tratos lo hacen decrecer y morir: me refiero con esto a todos los seres que tienen vida de la tierra gracias al buen estado de raíces y cepas o tallos; los individuos de este género de seres están extendidos por toda la tierra. En cuanto al cielo, está lleno de Dios. Los géneros de seres que acabamos de mencionar ocupan todo el espacio hasta los lugares propios de los géneros cuyos

---

119 Ver más abajo, el n.14: “in eo iam tunc erant, unde nasci habuerant”.

120 Es decir, el aire, el sol y las estrellas se nutren de las exhalaciones húmedas que suben de la tierra.

121 Ver, por el contrario, Platón, *Timeo* 51 a.

122 Según interpretación de A.J. Festugière.

123 En C.H. XI, 9, la unicidad del alma y de la materia implica también la unicidad del Dios creador.

124 Este giro o matiz introductivo -que reaparece en el n.19- es común a todo el *Corpus Hermeticum*.

125 Es ésta una variante de la idea que hemos visto ya en X 17: “el que escucha debe identificar su inteligencia y su aliento con los del que habla... etc.”

126 El cielo desempeña aquí el mismo papel que el sol en el C.H. XVI: es el “gobernante” o “demiurgo”.

127 El sentido de “especies” en este lugar viene determinado por el n.4. La “forma sensible” se opone al género como “individuo”; ver, en el n.4: “species enim pars est generis, ut homo humanitatis”.

individuos son todos sin excepción inmortales<sup>128</sup>. El individuo, en efecto, es una parte del género, igual que el hombre es una parte de la humanidad, y necesariamente sigue la cualidad de su género. Pues bien, aunque todos los géneros sean inmortales, no todos los individuos son inmortales. En el caso de la divinidad, tanto el género como los individuos son inmortales; los otros géneros vivientes cuyo género posee la eternidad, aun cuando mueran según los individuos, no por ello dejan de prolongar su duración por medio de la fecundidad reproductora; así, pues, los individuos son mortales [los géneros no lo son]; el hombre es mortal, la humanidad es inmortal.

5. Sin embargo, los individuos de cada género se comunican con todos los demás géneros, tanto si estos individuos han sido producidos anteriormente, como si nacen de los que han sido producidos. Así, todos los seres que son producidos o por los dioses, o por los dáimones, o por los hombres, son individuos en todo semejantes a sus respectivos géneros: pues los cuerpos no pueden recibir su forma sin la voluntad divina, los individuos no pueden recibir su figura sin la ayuda de los dáimones, y los seres inanimados no pueden ser plantados ni cultivados más que por la mano de los hombres<sup>129</sup>. Así, pues, todos aquellos dáimones que salen de su género para ir a desembocar en otro género están vinculados o en comunicación con algún individuo del género divino, y son considerados semejantes a los dioses a causa de esta proximidad y este contacto.

En cambio, aquellos dáimones que perseveran en la cualidad de su género son llamados dáimones amigos o amantes de los hombres. Algo semejante ocurre entre los hombres: éstos cubren incluso un campo más vasto. Pues los individuos del género humano son distintos y por más de una característica: procedentes también ellos de arriba, del lugar en que se comunican con [el género] ya mencionado<sup>130</sup>, contraen gran multitud de vínculos con todos los demás géneros y, con la gran mayoría de ellos, por necesidad. Se acerca a los dioses aquel hombre que, gracias al espíritu que lo emparenta con los dioses, se ha unido a ellos por medio de una religión inspirada por el cielo o divina<sup>131</sup>, está cerca de los dáimones el que se ha unido a los dáimones; siguen siendo simplemente hombres los que se han contentado con la posición intermedia propia de su género; y todos los demás miembros del género humano se parecerán al género cuyos individuos ellos hayan frecuentado.

6. Por esta razón, Asclepios, el hombre es una gran maravilla, un viviente digno de reverencia y honor. Pues pasa a la naturaleza de un dios como si él mismo fuera un dios; está familiarizado con el género de los dáimones, sabedor de que procede del mismo principio; menosprecia esa parte de su naturaleza que no es sino humana, porque ha puesto su esperanza en la divinidad de la otra parte. ¡Oh, de qué privilegiada mezcla está hecha la naturaleza del hombre! Está unido a los dioses por lo que tiene de divino, que lo emparenta con los dioses; la parte de su ser que lo hace terrestre la menosprecia dentro de sí; todos los demás vivientes a los que se sabe vinculado<sup>132</sup> en virtud del plan celestial los una a sí mediante el lazo del amor; él levanta sus miradas al cielo. Es, pues, tal su posición en este papel privilegiado de intermediario que ama a los seres que son inferiores a él, y es amado por los seres que le dominan. Cultiva la tierra, se mezcla con los elementos mediante la rapidez del pensamiento, con la agudeza de su mente baja a las profundidades del mar. Todo le está permitido: el cielo no le parece demasiado alto; porque lo mide como si estuviera muy cerca de él gracias a la sutileza de su espíritu. La mirada de su espíritu no es ofuscada por ninguna niebla del aire; la tierra nunca es tan densa o compacta como para impedir su trabajo; la inmensidad de las profundidades marinas no turba su vista que se sumerge. Él es a la vez todas las cosas, él está a la vez en todas partes.

Entre todos estos géneros de seres, los que están provistos de un alma tienen raíces que llegan

---

128 El pasaje es todo él muy complicado; el P. Festugière duda incluso de que el mismo que lo escribió lo comprendiera.

129 El pasaje que va desde “tanto si estos individuos...” hasta aquí parece ser no más que una serie de paréntesis. El tema principal del n.5, la mezcla o comunicación de los géneros, no reaparece más que después de este punto.

130 El género de los dioses o los dáimones.

131 El P. Festugière cree que hay que tomar “divina religione” en sentido literal, no sólo como equivalente de “sancta religione”. La piedad, igual que la Gnosis, es un don de Dios, una semilla divina, “sperma theou”. Dios nos envía el Nous y si, gracias a este Nous, practicamos la verdadera piedad, es decir, la Gnosis, retornamos a Dios.

132 O bien -pues el término del texto admite los dos sentidos- “para los que se sabe necesario”.

hasta ellos desde arriba hacia abajo<sup>133</sup>; en cambio, los géneros de seres sin alma extienden sus ramas a partir de una raíz que crece desde abajo hacia arriba. Ciertos seres se nutren de alimentos de dos clases, otros de alimentos de una sola clase. Hay dos clases de alimentos, los del alma y los del cuerpo, las dos partes de que se compone el viviente. El alma es nutrida por el movimiento infatigable del cielo. Los cuerpos deben su crecimiento al agua y a la tierra, alimentos del mundo inferior. El soplo que llena el universo se difunde en todos los seres animados y les da la vida, mientras que el hombre, además del entendimiento, recibe aún el intelecto<sup>134</sup>, un quinta parte que, siendo la única que procede del éter, es concedida al hombre como un don<sup>135</sup>. Pero, de todos los seres que tienen vida, el hombre es el único a quien el intelecto adorna, levanta y exalta, de forma que pueda llegar al conocimiento de los planes divinos<sup>136</sup>. Por lo demás, puesto que soy llevado a hablar del intelecto, volveré muy pronto sobre ello<sup>137</sup> para exponeros la doctrina concerniente a él, no menos elevada que la que trata de la divinidad misma. Pero acabemos primeramente lo que hemos comenzado.

7. Decía, en efecto, al comienzo mismo<sup>138</sup>, algo respecto de esta unión con los dioses de que solamente gozan los hombres por favor de los dioses, es decir, todos aquellos hombres que han conseguido la dicha suprema de adquirir esta divina facultad de intelección, este intelecto más divino que no existe más que en Dios y en el entendimiento humano.<sup>139</sup>

-¿Cómo, Trismegisto, es que el intelecto no es de la misma cualidad en todos los hombres?<sup>140</sup>

-No, Asclepios, no todos han llegado al verdadero conocimiento<sup>141</sup>, sino que, en su ciego impulso, sin haber visto nada de la verdadera naturaleza de las cosas, se dejan engañar y arrastrar en persecuciones de una ilusión que engendra la malicia en las almas y hace caer al mejor de los vivientes hasta la naturaleza de la bestia y la condición de los brutos<sup>142</sup>. Pero acerca de lo que respecta al intelecto y a los temas afines hablaré más largamente cuando os hable del soplo o pneuma.<sup>143</sup>

Sólo él, pues, entre los vivientes, el hombre es doble, y una de las partes que lo componen es

---

133 Respecto de la imagen empleada ver el “ouranion fytón” de Platón, Timeo 90 a. No obstante, aquí no se trata del hombre sólo, sino de todo ser animado en cuanto opuesto a las plantas, que carecen totalmente de alma. El autor hermético, precisamente por identificar el alma con las facultades sensible e intelectual, niega el alma a las plantas, olvidando evidentemente el alma nutritiva: ver Aristóteles, *Del alma* II, 4.

134 La traducción “intelecto”, que mantendremos en toda la obra, es la que corresponde al término técnico, propio del hermetismo, “nous”, “facultad de intuición de lo divino”. El Nous es el alma de los dioses -n.18-. No se encuentra más que en Dios y en el entendimiento humano. En el hombre forma parte de los cuatro elementos superiores -n.10-, y su mezcla con el alma -n.18-. Es un don de Dios -16, 18, 41-. Gracias al Nous conocemos a Dios -n.41- y nos unimos a El -n.29-. No es semejante en todos los hombres -7, 18, 32-.

135 A diferencia del animal, el hombre recibe, además de la vida que procede del “pneuma” o soplo, los dones del “logos” y del “Nous”, pero solamente el Nous procede del éter. Para la doctrina de una parte del hombre -la quinta, en oposición al cuerpo “cuádruple” o compuesto de los cuatro elementos del n.7- procedente del éter y, por ello mismo, en conexión con el éter, quinta parte del universo, el P. Festugière remite a la nota de Scott, *Hermética*, III, pág. 39/42. Dado que el Nous es esencialmente inmaterial, se trata aquí tal vez de un éter espiritual, como en Filón, *Quaest*, in exod. II, 46. El éter, sin embargo, se da como algo material: *Poimandres* 17. Nock cree que no hay que buscar demasiada lógica en esta clase de especulaciones. Además, aunque el éter sea concebido como algo material, se mantiene libre de todo cambio.

136 A diferencia del animal y del mundo, el hombre “aventaja a la vez al mundo por la razón -'logos'- y el intelecto -'nous'-, (C.H. IV 2), para ser el contemplador de la obra de Dios”. Y C.H. VIII 5 dice: el hombre “posee el intelecto” a diferencia de los demás animales terrestres, y con ello la “inteligencia” del Primer Dios.

137 Ver nn. 16 y 32.

138 Ver más arriba, n.5. Acerca de esta unión, “coniunctio”, ver C.H. X 22: “hay una comunión entre las almas”.

139 Algún editor propone interpretar la expresión “in humana intellegentia” -que hemos traducido “en el entendimiento humano” con Festugière-, en el sentido de “en los humanos que poseen la Gnosis”.

140 Una pregunta casi análoga es planteada en *Poimandres* 22. La doctrina del Asclepios parece coincidir con la de C.H. X 7/8, 15: todos los hombres reciben el Nous, pero lo emplean de distinta forma.

141 “intellegentia”=“Gnosis”

142 Esto puede no ser más que una metáfora como en C.H. XII 4, o bien tal vez aludir a la doctrina de X 8: migración del alma mala a un cuerpo de animal -doctrinas que el mismo X, en 19, 20, 22, contradice formalmente-. Ver también *Asclepios* 12 y nota al pasaje que habla de la metempsomatosis.

143 Ver n.16.

simple, la que los griegos llaman “esencial”, y nosotros “formada a semejanza de Dios”<sup>144</sup>. La otra parte es cuádruple<sup>145</sup>, la que los griegos llaman “material”, y nosotros “terrestre”. De ella ha sido hecho el cuerpo, que sirve de envoltura a esta parte del cuerpo que acabamos de decir es divina, a fin de que, en este refugio o abrigo, la divinidad del espíritu puro, sola con lo que está emparentado con ella, es decir los sentidos del espíritu puro, descansa sola consigo misma<sup>146</sup>, como atrincherada detrás del muro del cuerpo.

-¿Por qué, pues, ha sido necesario, Trismegisto, que el hombre fuera establecido en la materia en lugar de vivir en la felicidad suprema en la región en que habita Dios?

-He ahí una buena pregunta, Asclepios, y ruego a Dios que me dé medios para responder a ella. Pues si todo depende de su voluntad, sobre todo dependen de ella estas discusiones acerca del Todo supremo, este Todo que es el tema de nuestras investigaciones actuales.

8. -Escucha, pues, Asclepios. Cuando el Señor y Creador de todas las cosas, al que con justicia llamamos Dios, hubo hecho, para que ocupara un segundo lugar después de él, el dios visible y sensible -a este segundo dios lo llamo sensible, no porque esté dotado de sensación (en otro momento trataremos de si está dotado de ella o no lo está<sup>147</sup>), sino porque cae bajo el dominio de la vista cuando, pues, Dios hubo producido este ser, el primero que él había sacado de sí mismo pero el segundo después de él, y luego que éste le hubo parecido bello, puesto que estaba por completo colmado de la bondad de todos los seres, lo amó como al hijo de su divinidad<sup>148</sup>. Entonces, pues, como Dios todopoderoso y bueno, quiso que existiera otro ser que pudiera contemplar aquel que él había sacado de sí mismo, e inmediatamente crea al hombre, que debe imitar su razón y el cuidado que él se toma por las cosas. Pues la voluntad, en Dios, es la realización misma del acto, puesto que querer y realizar son cosas que él lleva a cabo en un mismo instante. Pues bien, después de haber creado el hombre “esencial”, viendo que este hombre no podía cuidarse de todas las cosas si no era recubierto de una envoltura material<sup>149</sup>, le dio como domicilio o habitación el cuerpo, y mandó que todos los hombres fuesen tales formando, a partir de una y otra naturaleza, una fusión y una mezcla únicas en la proporción conveniente. De esta manera formó al hombre de la naturaleza del espíritu y de la naturaleza del cuerpo, es decir, de la naturaleza eterna y de la mortal, a fin de que el viviente formado de aquella manera pudiera dar satisfacción a su doble origen: admirar y adorar las cosas celestiales, y cuidarse de las cosas terrestres y gobernarlas.

No entiendo aquí por cosas mortales la tierra y el agua, esos dos elementos que, entre los cuatro, la naturaleza ha puesto bajo el dominio del hombre, sino todo aquello que el hombre produce, bien sea en estos elementos bien sea sacándolo de estos elementos, por ejemplo, el cultivo del suelo, los pastos, las edificaciones, los puertos, la navegación, las relaciones sociales o comunitarias, los intercambios mutuos, todo ello obras que constituyen el vínculo más sólido entre hombre y hombre y entre el hombre y esta parte del mundo que está hecha de tierra y de agua. Esta parte terrestre del mundo es conservada por el conocimiento y la práctica de las artes y las ciencias de las que Dios ha querido que el mundo no pudiera prescindir para ser perfecto. Pues lo que Dios ha decretado debe necesariamente cumplirse; Él quiere una cosa y la cosa es hecha; y nadie puede creer tampoco que Dios vuelva nunca sobre lo que un día ha decretado, puesto que él sabía con

144 El Hombre esencial ha salido de Dios: Poimandres 15. La re-regeneración de este hombre según el Nous es “sustancial” o “divina”. Se trata de la salvación según la esencia divina -C.H. IX 5- o la vuelta a esta esencia -X 6-.

145 Formada por los cuatro elementos. El Nous-esencia es, pues, la quinta parte del hombre.

146 Tema de la “eremía”, tranquilidad del alma contemplativa.

147 La respuesta a esta cuestión se encuentra en C.H. IX 5 final: “Pues el mundo, ¡oh, Asclepios!, tiene también él su sensación y su intelección propias, no semejantes a las del hombre, ni siquiera en el aspecto de la variedad, sino en general más fuertes y más simples”. Y el tratado IX se considera con razón como la continuación del “Logos Téleios” -Discurso Perfecto- (ver IX, 1), que, en traducción latina, es probablemente el que conocemos con el nombre de Asclepios. Ver nuestra Nota Preliminar a este último tratado.

148 Ver Poimandres 12 -donde se trata del hombre y no del mundo-. Acerca del mundo, “segundo dios” a imagen del Primero, ver n.10: “dei, cuius sunt imagines duae, mundus et homo”.

149 Hay aquí, tal vez, una reminiscencia del mito del “Antropos”, -Poimandres 12/19- (aunque sin la idea de la caída del Hombre celeste y de la caducidad del hombre terrestre), y de la doctrina de los vehículos o vestiduras -X 12/13, 17/18-. Pero el espíritu es distinto: para el hombre es aquí un bien tener un cuerpo, ya que así puede cultivar la tierra”.

mucho tiempo de antelación que esa cosa se iba a producir y que le iba a agradar.

9. -Pero, me doy bien cuenta, ¡oh, Asclepios!, con qué impaciente deseo de tu alma sientes prisa por aprender cómo el hombre puede hacer del cielo y de los astros que en él se hallan el objeto de su amor y sus cuidados. Escucha, pues, Asclepios.

Amar al dios del cielo y a todos los seres celestes es únicamente rendirles un continuo culto o reverencia. Ahora bien, de todos los vivientes divinos y mortales ninguno les ha dado esta reverencia sino sólo el hombre. Estos testimonios humanos de admiración, de adoración<sup>150</sup>, de alabanza, de reverencia, hacen las delicias del cielo y de los seres celestes. Y no sin razón la suprema divinidad ha enviado a la comunidad humana el coro de las Musas, a saber, con el fin de evitar que el mundo terrestre pareciera demasiado salvaje si carecía de la dulzura de la música, y para que, por el contrario, mediante sus cantos inspirados por las Musas, los hombres ofrecieran sus alabanzas al único que lo es Todo y es el padre de todos, y para que de esta manera a las alabanzas celestes les respondiera siempre, sobre la tierra también, una suave armonía. Algunos hombres, en número muy reducido, dotados de un alma pura, han recibido, pues, como heredad suya la función augusta de levantar sus miradas al cielo. Pero todos aquellos que, en virtud de la mezcla de su noble naturaleza, se han dejado caer, por el peso del cuerpo, en un nivel inferior de conocimiento, están encargados del cuidado de los elementos, y aun de los inferiores entre éstos. El hombre es, pues, un viviente, y no digo yo que sea inferior por el hecho de ser en parte mortal<sup>151</sup>: por el contrario, tal vez lo vemos enriquecido con la mortalidad para poseer, así compuesto, más habilidad y eficacia en orden a un determinado propósito. Pues supuesto que él no habría podido responder a su doble cometido de no haber estado compuesto de las dos sustancias, ha sido realmente compuesto de la una y la otra, para ser capaz a la vez de cuidar de las cosas terrestres y de amar a la divinidad.

10. -En cuanto al tema que voy a tratar ahora, Asclepios, deseo que aportes a él, junto con una penetrante atención, todo el ardor de tu espíritu. Pues si bien la gran mayoría no cree en esta doctrina, no por ello debe dejar de ser recibida como sana y verdadera por las almas más santas. Comienzo, pues.

Dios, señor de la eternidad, es el primero, el mundo es el segundo, el hombre es el tercero<sup>152</sup>. Dios es el creador del mundo y de todos los seres que en él se hallan, gobernando además todas las cosas en unión con el hombre, que gobierna, también él, el mundo formado por Dios<sup>153</sup>. Si el hombre asume este cometido en todo lo que éste comporta, me refiero a este gobierno que constituye su tarea propia, hace de forma que él mismo es para el mundo y el mundo es para él un ornamento, de la forma que a causa de esta divina estructura del hombre se le llama, al parecer, mundo, y mejor aún en griego “orden” o “cosmos”. El hombre se conoce<sup>154</sup>, conoce también al mundo, y este conocimiento tiene como resultado el que él recuerde lo que conviene a su papel<sup>155</sup>, y reconozca qué cosas están destinadas a su uso, así como al servicio de quién y de qué debe él ponerse, ofreciendo a Dios sus alabanzas y sus más vivas acciones de gracias, venerando la imagen de Dios<sup>156</sup>, sin olvidar que también él es la segunda imagen de Dios<sup>157</sup>, sin olvidar que también él es la segunda imagen de ese mismo Dios<sup>158</sup>: pues Dios tiene dos imágenes, el mundo y el hombre. De donde se deduce que, puesto que el hombre no constituye más que un solo y mismo completo o

---

150 Nótese que hay aquí la misma gradación que más arriba, n.8: “admirar, adorar”.

151 En el n.22 se dirá de él que es además superior; ver también C.H. X 24/25.

152 O bien: “El Señor de la eternidad es el Primer Dios, el mundo es el segundo, el hombre es el tercero”. Sobre el hombre-dios ver más arriba en el n.6 y C.H. X 25. Sobre esta trilogía ver también, entre otros textos, C.H. X 10, 12, 14, 22.

153 Mundo y hombre están en un mismo plano: ver X 25, hacia el fin.

154 Ver Poimandres 18/19.

155 “Quid partibus conveniat suis”: tal vez deba entenderse “lo que conviene a sus partes”, es decir, a las cinco partes de que está compuesto -Durand-.

156 Es decir, el mundo.

157 Es decir, el mundo.

158 Ver la generación del “Antropos” en Poimandres 12.

estructura gracias a aquella parte de él por la cual él es divino -parte que está constituida, como por elementos superiores, por alma e intelecto, espíritu y razón<sup>159</sup>-, parece tener el medio de subir hasta el cielo, mientras que, gracias a la parte material, compuesta de fuego [y tierra], de agua y aire, es mortal y permanece atado a la tierra, a fin de no dejar desatendidas y desamparadas todas las cosas que han sido confiadas a su vigilancia. De esta manera, la naturaleza humana, en parte divina, ha sido creada también mortal en parte al estar establecida en un cuerpo.

11. La norma de este ser doble, es decir del hombre, es ante todo la piedad, que tiene como consecuencia la bondad<sup>160</sup>. Pero esta misma bondad no se manifiesta en su perfección más que si ha sido fortificada contra el deseo de todo lo que es extraño al hombre por medio de la virtud del menosprecio. Ahora bien, hay que considerar extrañas a todo lo que en el hombre está emparentado con lo divino todas las cosas terrestres que uno posee para dar satisfacción a los deseos del cuerpo; a éstas se les da con toda exactitud el nombre de posesiones, porque no han nacido con nosotros, sino que han sido adquiridas por nosotros después del nacimiento: y de ahí viene precisamente su nombre de “posesiones”<sup>161</sup>. Todas las cosas, pues, de esta categoría son extrañas al hombre, incluso el cuerpo: por consiguiente, hemos de despreciar no solamente los objetos de nuestro apetito, sino también la fuente de donde brota en nosotros este vicio del apetito. Ya que, siguiendo la dirección misma que me señala el rigor del razonamiento, el hombre no debería ser hombre más que en la medida en que, gracias a la contemplación de la divinidad, menospreciara y desdeñara la parte mortal que le ha sido unida por la necesidad en que se halla de cuidarse del mundo inferior.

Pues, para que el hombre fuera realmente completo en cada una de sus dos partes, debes darte cuenta de que él ha sido provisto, en una y otra, de cuatro elementos primarios: las manos y los pies, que forman respectivamente dos pares y que, junto con los demás miembros corporales, le permiten estar al servicio de la parte inferior, es decir terrestre, del mundo; y, por otra parte, estas cuatro facultades, el espíritu, el intelecto, la memoria y la previsión<sup>162</sup>, gracias a las cuales conoce todas las cosas divinas y las contempla. De ahí viene que el hombre observe con una curiosidad inquieta<sup>163</sup> las diferencias de las cosas, sus cualidades, sus actividades y sus magnitudes, y que, sin embargo, frenado por el peso y la malvada influencia de un cuerpo demasiado fuerte para él, no puede penetrar a fondo en las verdaderas causas de la naturaleza.

Así, pues, este hombre así hecho y conformado, que ha recibido del Dios supremo el encargo de ese servicio y ese culto, si vela por el orden del mundo mediante un trabajo bien ordenado, si honra a Dios piadosamente, si obedece de una manera digna y conveniente a la voluntad de Dios en las dos tareas que le han sido confiadas, un hombre así, digo, ¿con qué recompensa en tu opinión, deberá ser pagado? -Pues, al ser el mundo obra de Dios, el que con diligencia conserva y aumenta la belleza del mundo coopera con la voluntad de Dios, puesto que emplea su cuerpo y consagra cada día su trabajo y sus desvelos a adornar la belleza que Dios creó con una intención divina-. ¿Con qué recompensa, pues, deberá ser pagado, sino con la misma que fueron pagados nuestros padres y

---

159 Tenemos aquí cuatro elementos espirituales correspondientes a los cuatro elementos materiales que constituyen la parte material. Igualmente en el n.11 encontramos cuatro partes espirituales -“animus, sensus, memoria, providentia”-, que corresponden a los dos pares de “elementa” o partes integrantes del cuerpo, las manos y los pies. En Poimandres 17, en la “génesis” del hombre terrestre, los dos elementos espirituales alma y Nous, procedentes o reducidos de “vida” y “luz” se oponen a los cuatro elementos materiales. Sobre vida y luz ver también Poimandres 21, 32, y Asclepios 41. Respecto de la oposición luz -elemento espiritual- y fuego -elemento material-, ver C.H. XI 7, y la distinción entre el Primer Nous, dios de “vida y luz”, y el segundo nous, dios de “fuego y pneuma” -Poimandres 9, 13, 16-.

160 “Bondad” puede entenderse como el hecho de hallarse en buen estado moral; o bien en sentido activo -ver el combate de la piedad definido en X 19: 1) conocer a Dios; 2) no cometer ninguna injusticia-. La piedad es el único medio de volver a Dios, con lo que toda virtud queda resumida en la “piedad-Gnosis” -ver X 9, Poimandres 27-.

161 Palabra derivada, por una falsa etimología, de “post” y “sido”.

162 Nock cree que el autor del tratado sigue aquí dos fuentes distintas, pues lo que sigue luego ofrece un punto de vista menos optimista, acerca de las posibilidades humanas, que el del n.10.

163 “Suspiciosa indagatione” puede significar también “una actividad de búsqueda que se contenta con opiniones o conjeturas no basadas en certezas”, ya que la “suspicio” -sospecha- implica una fuerte dosis de incertidumbre.

mayores<sup>164</sup> y que, en nuestras fervientes plegarias, deseamos recibir también un día de manera análoga, si así le place a la voluntad divina, a saber, que, una vez concluido nuestro servicio, exonerados de la vigilancia del mundo material y liberados de los lazos de la naturaleza mortal, Dios nos lleve de nuevo, puros y santos, a la condición normal de la parte superior de nosotros mismos, que es divina?

12. -Lo que dices es justo y verdadero, ¡oh, Trismegisto!

-Tal es, en efecto, la recompensa que aguarda a los que llevan una vida de piedad para con Dios y de atento cuidado del mundo. En cambio, los que hayan vivido en el mal y la impiedad, aparte de ver que se les niega el retorno al cielo, son condenados a pasar a cuerpos de otra especie en virtud de una migración vergonzosa, indigna de la santidad del espíritu.<sup>165</sup>

-Según la marcha que sigue tu discurso, ¡oh, Trismegisto!, en lo que respecta a la esperanza de la inmortalidad futura, las almas corren grandes riesgos en esta vida terrestre.

-Ciertamente, pero para los unos parece ello increíble, otros lo consideran algo fabuloso, otros incluso algo ridículo<sup>166</sup>. Pues, ¡qué cosa tan dulce es, en esta vida corporal, el goce que procede de los bienes que uno tiene! Este placer, como suele decirse, coge al alma por el cuello para que el hombre se adhiera a esta parte de él por la que él es mortal, y además el vicio, envidioso de la inmortalidad, no soporta que uno reconozca la parte que es divina.

Puedo afirmártelo, en efecto, a manera de profecía: después de nosotros, no habrá ya ningún amor sincero a la filosofía, la cual consiste en el solo deseo de mejor conocer a la divinidad por medio de una contemplación habitual y una piedad santa. Pues muchos lo están ya corrompiendo de innumerables maneras.

-¿De qué manera, pues, la hacen ellos incomprensible o de qué formas lo corrompen de innumerables maneras?

13. -De la forma siguiente, ¡oh, Asclepios!: por medio de un trabajo lleno de astucia, la mezclan con diversas ciencias ininteligibles, la aritmética, la música, la geometría. Pero la filosofía pura, la que no depende más que de la piedad para con Dios, no debe interesarse por las otras ciencias más que para admirar cómo el retorno de los astros a su posición primera, sus posiciones predeterminadas y el curso de sus revoluciones obedecen a la ley del número y para, por medio del conocimiento de las dimensiones, las cualidades, las cantidades de la tierra, de las profundidades del mar, de la fuerza del fuego, de las operaciones y de la naturaleza de todas estas cosas, sentirse movida a admirar, adorar y bendecir el arte y la inteligencia de Dios<sup>167</sup>. Estar formado en música no es nada más que saber cómo se ordena todo este conjunto del universo y qué plan divino ha distribuido todas las cosas: pues este orden, en el que todas las cosas particulares han sido reunidas en un mismo todo por una razón artista, producirá una especie de concierto infinitamente suave y verdadero, con una música divina.<sup>168</sup>

14. Así, pues, los hombres que vendrán después de nosotros, engañados por la astucia de los sofistas, se dejarán apartar de la verdadera, pura y santa filosofía. Adorar a la divinidad con un corazón y un alma simples, venerar las obras de Dios, dar en fin acciones de gracias a la voluntad divina que, sola ella, está infinitamente llena de bien, tal es la filosofía no mancillada por ninguna maligna curiosidad del espíritu.

---

164 Si se relaciona el pasaje de X 5 con este lugar de Asclepios, habrá que pensar que en X 5 no se habla de un éxtasis gozado durante la vida, sino de la visión final después de la muerte.

165 Sobre la caída del alma en un cuerpo animal, ver X 8, si bien esta doctrina misma es categóricamente negada en X 19/20.

166 Ver n25, donde se habla de la misma doctrina de la inmortalidad del alma.

167 La hostilidad que este pasaje muestra respecto de las ciencias no tiene como objeto solamente los estudios matemáticos de los platónicos, sino también las investigaciones “técnicas” de la escuela de Aristóteles, los estudios profanos exigidos en la secta neopitagórica y, más generalmente aún, toda ciencia que no lleve directamente a Dios. Esta actitud corresponde, por lo demás, a una decadencia del pensamiento filosófico, anquilosado ya -según Nock- y reducido a meros catecismos.

168 Sobre la música de las esferas ver Platón, *Timeo* 36 d/37 a.

Mas baste ya con esto acerca de este tratado. Comencemos ahora a hablar del soplo o pneuma y de otros temas semejantes.

Al principio existía<sup>169</sup> Dios e “Hyle” -que así es como los griegos designan a la materia-. El soplo estaba con la materia, o mejor aún estaba en la materia<sup>170</sup>, pero no de la misma manera que estaba en Dios o que estaban en Dios los principios de donde el mundo ha sacado su origen. Pues, si las cosas no tenían todavía existencia, puesto que todavía no habían sido producidas, no por ello existían menos en aquello de que ellas debían nacer. Pues “carente de generación o a-génetos” no se dice solamente de las cosas que todavía no han sido producidas, sino también de las cosas que carecen del poder de engendrar, de forma que, de ellas, nada puede nacer<sup>171</sup>. Así, pues, todos los seres que tienen en sí la facultad natural de engendrar son, por este mismo hecho, capaces de engendrar: y de ellos puede nacer alguna cosa, incluso en el caso en que ellos hayan nacido de sí mismos -pues nadie duda de que, de los seres que han nacido de sí mismos, puedan nacer fácilmente los principios de donde todas las cosas reciben su origen-. Por consiguiente, Dios, que existe siempre, Dios eterno, no puede ser engendrado ni ha podido serlo: esto es Él, esto ha sido y será siempre<sup>172</sup>. Esta es, pues, la naturaleza de Dios, que ha salido de sí misma por entero.

En cuanto a Hyle, es decir la naturaleza material, y al soplo o pneuma, por más que evidentemente sean no-engendrados desde el principio, tienen en sí el poder y la facultad natural de nacer y de engendrar. Pues el principio de la generación se cuenta entre las propiedades de la materia: ésta posee en sí misma el poder y la capacidad fundamental de concebir y dar a luz. Es, pues, capaz de engendrar por sí sola, sin el concurso de ningún elemento extraño.

15. Por el contrario, aquellos seres que no tienen la facultad de concebir más que copulándose con otro ser, deben ser considerados como seres delimitados, de forma que el espacio, que contiene el mundo y todo lo que se encuentra en él, es evidentemente no-engendrado, poseyendo como posee en sí mismo un poder de generación universal (?)<sup>173</sup>. Por “espacio” entiendo aquello en que todo el conjunto de las cosas está contenido. Pues todo este conjunto no hubiera podido existir si no hubiera habido espacio que pudiera contener el ser de todas las cosas -pues ninguna cosa podría existir sin que se le haya preparado un lugar. Y tampoco sería posible discernir ni las cualidades, ni las magnitudes, ni las posiciones, ni las operaciones de cosas que no estuvieran en ninguna parte.

Así, pues, también la materia, aun cuando no haya sido engendrada, contiene sin embargo en sí misma el principio de toda generación puesto que ofrece a todas las cosas un seno inagotablemente fecundo adecuado para su concepción. He ahí, pues, en qué se resume toda la cualidad de la materia: ella es capaz de engendrar, aunque ella misma sea no-engendrada. Ahora bien, si forma parte de la naturaleza de la materia el que sea capaz de engendrar o dar a luz, de ello resulta que esta misma materia es completamente capaz también de dar a luz el mal.<sup>174</sup>

16. -No he dicho, pues, ¡oh, Asclepios y Hammon!, lo que muchos repites: “¿Acaso Dios no podía abolir el mal y alejarlo de la Naturaleza?” Esas gentes no merecen ninguna respuesta en absoluto. Sin embargo, en atención a vosotros, quiero proseguir este tema y dar la explicación del mismo. Dicen en efecto, ellos que Dios debió liberar completamente el mundo de todo mal; pero el mal está, por el contrario, tan afincado en el mundo, que parece ser como un miembro de éste. No obstante, el Dios supremo ha tomado de antemano sus precauciones contra el mal, de la manera más

169 Es éste un imperfecto “cosmogónico”: ver Poimandres 4.

170 Ver Génesis I,2: “spiritus Dei ferebatur super aquas”; y Poimandres 4.

171 El texto juega con el sentido anfibológico del término “non natus”, “agenétos”, que significa a la vez “no producido o engendrado”, “incapaz de engendrar o estéril”, y “no susceptible de ser engendrado” -Dios-.

172 La fórmula “es, ha sido, será”, reaparece con frecuencia; ver n.29.

173 Toda generación actual es fruto de la cópula de dos seres de sexo opuesto; esto supone la división de los seres, la cual a su vez implica la existencia del espacio; y, puesto que el espacio es preexistente a los seres divididos, y también a su cópula y a la generación que de ella se sigue, es necesariamente no-engendrado. Lejos de ser producto de una generación en sentido actual, es por excelencia “el que engendra”. Este espacio “que engendra” del Asclepios no es en realidad más que otro aspecto de la materia: ver n.14. El pasaje es todo él muy difícil y su interpretación no puede encerrar absoluta certeza -Festugière, en quien está inspirada, la califica de “conjetural”-.

174 No encontramos aquí, pues, la actitud extrema de otros muchos pasajes del C.H., como, por ejemplo, X 15: el alma del recién nacido “no ha sido aún mancillada por las pasiones del cuerpo”.

racional que fue posible, al dignarse donar gratuitamente a las almas humanas el intelecto, la ciencia y el entendimiento<sup>175</sup>. En efecto, por medio de estas facultades, gracias a las cuales nos levantamos por encima de todos los seres vivientes, y sólo por medio de ellas, podemos escapar a las trampas, a las astucias y a las corrupciones del mal. Si un hombre ha podido eludir todo esto el primer vistazo, antes de haberse comprometido de lleno en ello, lo debe a estas murallas o defensas de que lo han provisto la sabiduría y la prudencia divinas: pues toda ciencia humana tiene su fundamento en la soberana bondad de Dios.<sup>176</sup>

En cuanto al sople o pneuma, él es el que procura y mantiene la vida en todos los seres del mundo, el cual obedece, como un órgano o una máquina o instrumento, a la voluntad del Dios supremo. Basten, pues, estas explicaciones para nuestro intento.

Inteligible para sólo el pensamiento, el Dios llamado Sumo rige y gobierna este dios perceptible por los sentidos que comprende en sí mismo todo lugar, toda la sustancia de las cosas, toda la naturaleza de los seres que nacen y engendran, y toda clase posible de cualidad y de grandeza o magnitud.

17. El sople o pneuma es el que mueve y dirige todas las formas sensibles contenidas en el mundo, cada una según la naturaleza propia que Dios le ha conferido. En cuanto a la “hyle”, es decir la materia, es el receptáculo de todas las cosas, en el que todos los seres están en movimiento, formando una masa compacta. Estos son gobernados por Dios, que dispensa a todos los seres del mundo todo lo que a cada uno de ellos le es necesario y Dios llena todas las cosas de pneuma, inhalándolo en cada uno de ellos según la medida de su capacidad natural.

Esta bola hueca a la manera de una esfera que es el mundo<sup>177</sup>, a causa de su cualidad y de su forma no puede ser vista en sí misma en su totalidad; escoge, en efecto, un punto cualquiera de la esfera para mirar desde allí arriba hacia abajo: nunca podrás, desde este punto, ver lo que hay en el fondo. Por eso muchos le atribuyen la misma naturaleza que al espacio y las mismas propiedades. Solamente a causa de las formas sensibles, impresas en ella a manera de copias de las formas ideales, se le atribuye a ella misma una especie de visibilidad, ya que se aparece a la vista como un cuadro pintado; pero, en la realidad, ella es en sí misma siempre invisible. De aquí resulta que el fondo de la esfera, si es una parte o un lugar de la esfera, se llama en griego Hades -porque “idéin” en griego significa ver-, ya que no es posible ver el fondo de una esfera. Y por esta razón también las formas sensibles son llamadas “ideai” o ideas, porque pueden verse. Así, pues, el mundo infernal es llamado “Hades” en griego por ser invisible, y en latín es llamado “Inferi” porque se encuentra en la parte más baja de la esfera.<sup>178</sup>

Estas son, pues, las causas originarias, primitivas y, por así decir, capitales de todas las cosas, pues en ellas o por medio de ellas o a partir de ellas existen todas las cosas.

18. -Todas estas mismas cosas de que tú hablas, ¿de qué naturaleza son, oh Trismegisto?  
-Material<sup>179</sup>, por así decir, es enteramente la sustancia de cada una de todas las formas

175 Intelecto es, como siempre, el Nous. Entendimiento equivale aquí, probablemente, a “logos”, razón.

176 Sobre las distintas respuestas al problema del mal ver Scott III, págs. 68/81. Dejando a un lado la solución dualista extrema del mazdeísmo -el mal se debe a un AntiDios-, y la solución judeocristiana -el mal es imputable al hombre libre-, no queda más que el dilema gnóstico: “aut altum deum bonum et optimum vount credi, quia mali auctorem existiment creatorem” -distinción entre el Primer Dios no-creador y un segundo dios demiurgo, ver Poimandres-, “aut materiam cum creatore proponunt -materia increada coeterna con Dios- tu malum a materia, non a creatore deducant”. Esta última posición es la del Asclepios.

177 El autor mezcla aquí dos ideas completamente distintas. 1) Por una parte, el mundo, en cuanto esfera, no es nunca visto en su totalidad, por la razón que indica el texto. 2) Por otra parte, la materia es en sí invisible, y sólo se vuelve “quasi visibilis” a causa de las formas que se graban en ella (“insculpta”). Nótese los dos sentidos distintos de forma y el sentido siempre equívoco del término “mundus”.

178 Esta última frase -desde “Así, pues, el mundo infernal...” hasta aquí- es probablemente una adición del traductor latino.

179 “Mundana substancia” se opone a “caeleste donum”, ver Poimandres 17: elementos terrestres y espirituales. El sople o pneuma que nutre el alma principio de vida es también del orden material (“del éter tomó la Naturaleza el pneuma”, Poimandres I.c). El Nous, en cambio, viene del Dios “Luz”. Véase también en Filón, la distinción entre el alma de vida y el alma espiritual en la creación de Adán: Ver Festugièrre, L’Ideal Religieux des Grecs, págs 214/218.

sensibles que hay en el mundo, sea cual sea esta forma; por eso la materia nutre los cuerpos, y el soplo o pneuma las almas. Pero el intelecto, ese don celestial del que la humanidad sólo posee el afortunado goce -y aún no todos sus miembros, sino un reducido número, el de aquellos cuya alma está dispuesta de tal manera que es apta para recibir un beneficio tan grande<sup>180</sup>, el intelecto, en efecto, es la luz del alma humana de la misma manera que el sol lo es del mundo, y la ilumina más aún: pues todo lo que es iluminado por el sol se ve privado de tiempo en tiempo de esta luz por la interposición de la tierra y de la luna cuando llega la noche<sup>181</sup>-, el intelecto, pues, una vez se ha mezclado y fundido con el alma humana, se hace una sola y misma sustancia con ella por medio de una íntima fusión, de forma que las almas así mezcladas nunca más son oscurecidas por las tinieblas del error. Por eso se ha dicho con exactitud que el alma de los dioses es en su totalidad intelecto. Por mi parte, no digo que lo sea el alma de todos los dioses, sino solamente la de los grandes dioses, de los dioses superiores.

19. ¿Cuáles son los dioses a los que tú llamas jefes de las cosas o principios de las causas absolutamente primeras, oh Trismegisto?

-Voy a revelarte grandes secretos, voy a develarte misterios divinos<sup>182</sup> y, antes de comenzar, imploro el favor celestial.

Hay muchos géneros de dioses; dentro de este número, unos son inteligibles, otros sensibles. Al llamar a los unos inteligibles no se quiere decir con ello que quedan al margen de nuestro conocimiento: lejos de esto, los conocemos mejor que a los que llamamos visibles; esta exposición lo hará ver así y tú lo verás por ti mismo si me prestas atención. Pues esta doctrina sublime y por ello mismo demasiado divina para no superar las fuerzas de la inteligencia humana, si no la recibes escuchando con todos tus oídos las palabras del maestro, no harás más que volar y fluir a través del espíritu, o mejor aún vendrá a refluir sobre sí misma y a confundirse en su fuente.

Existen, pues, en primer lugar los dioses jefes de todas las especies. A continuación de ellos vienen los dioses cuya esencia<sup>183</sup> tiene un jefe: son estos dioses, dioses sensibles y hechos a semejanza de su doble origen<sup>184</sup>, los que, de un cabo al otro del mundo sensible, producen todos los seres, el uno por intermedio del otro, iluminando cada uno de ellos la obra que ha creado o crea.

El Ousiarca del cielo, sea lo que sea lo que se entienda bajo este nombre, es Júpiter; a través del cielo, en efecto, Júpiter dispensa la vida a todos los seres. El Ousiarca del sol es la luz; pues por mediación del círculo solar se difunde sobre nosotros el bien de la luz. Los Treinta y Seis llamados Horóscopos, es decir, los astros que siempre se encuentran fijos en el mismo lugar, tienen como Ousiarca o jefe al dios llamado Pantómorfos u Omníforme, que impone sus diversas formas a los diversos individuos de cada especie. Las llamadas Siete Esferas tienen como Ousiarcas<sup>185</sup>, es decir, como jefes suyos, a las llamadas Fortuna y Heimarmene, por quienes todas las cosas se transforman según la ley de la naturaleza y un orden absolutamente determinado, que queda sin embargo diversificado por un movimiento perpetuo. El aire es el órgano, es decir, el instrumento, de todos estos dioses; por mediación de él se producen todas las cosas; y el Ousiarca del aire es el segundo...

... a las cosas mortales las mortales<sup>186</sup>, y a éstas sus semejantes. En estas condiciones, todas las cosas tienen entre sí una conexión por medio de mutuas relaciones en una cadena que abarca desde la más baja a la más alta. Pero... las cosas mortales están ligadas a las inmortales, las sensibles a las

180 Ver más arriba, n.7, y Poimandres 21/22.

181 Noche normal -"terrae interiectu"- y noche anormal a causa de un eclipse -"lunae interiectu"- . Para que la comparación Nous-Luz (o Sol) adquiera pleno sentido, hay que recordar que el Nous es facultad de intuición, de visión -de lo divino-, y que la vista es el más solar de nuestros sentidos: Platón, República 508 b, 509 a. Para la metáfora "lumen" ver n.29: "inluminans"; 32: "luminasti"; 41: "cognitionis lumen".

182 La gradación "pando, nudo" -revelo, desnudo o desvelo- es igual a la de Poimandres 32. Toda esta fraseología está tomada de la lengua de los misterios, no directamente -Festugière-, sino según el empleo metafórico que de ella se hacía desde Platón: ver el comienzo del discurso del Alcibiades en el Banquete. Este preámbulo solemne se justifica aquí por la naturaleza especial de la doctrina de los dioses "ousiarcas" -ousía=esencia-.

183 "Ousía" en griego.

184 Estos dioses sensibles son, por una parte, materiales, y dependen, por otra parte, de los dioses inteligibles.

185 "Jefes de sus esencias", como antes.

186 O bien, según Scott, "a las cosas inmortales -(in)mortalia...- las mortales..." -Ver "inmortalibus mortalia" un poco más abajo-.

que no son percibidas por los sentidos<sup>187</sup>. En cuanto al conjunto de la creación, obedece a este gobernador supremo que es el señor, de forma que componen no una multiplicidad sino más bien una unidad. Pues, como todos los seres están suspendidos del Uno y manan del Uno, aun cuando, vistos por separado, crea uno que son infinitos en número, cuando se los considera reunidos, no forman más que una unidad o, mejor aún, una pareja, aquello de que todo procede y aquello por lo cual todo es producido, es decir, la materia de que las cosas están hechas, y la voluntad de Dios, cuyo decreto las hace existir en su diversidad.

20. -¿Y cuál es a su vez esta doctrina, oh Trismegisto?

-La siguiente, Asclepios. Dios, o el Padre, o el Señor de todas las cosas, o cualquiera sea el nombre que los hombres de una manera más santa y más llena de reverencia le asignen, nombre que la necesidad en que nos vemos de comprendernos entre nosotros nos debe hacer considerar sagrado; de forma que, si consideramos la majestad de un Ser tan grande, ninguno de estos nombres ha de poder definirlo con exactitud. Pues si el nombre no es más que esto, un sonido que proviene del choque de nuestro aliento con el aire, para declarar todo querer o todo pensamiento que el hombre haya podido concebir en su espíritu a partir de las impresiones sensibles, un nombre cuya sustancia compuesta de un pequeño número de sílabas, está enteramente delimitada y circunscrita a fin de hacer posible entre los hombres el intercambio indispensable en que uno habla y el otro escucha, si el nombre, digo, no es más que esto, la totalidad del nombre de Dios incluye a la vez la impresión sensible, el aliento, el aire y todo aquello que hay en estas tres cosas o por su intermediario o como resultado de ellas tres: ahora bien, no cabe ninguna esperanza de que el creador de la majestad del Todo<sup>188</sup>, el padre y el señor de todos los seres, pueda ser designado por medio de un solo nombre ni siquiera compuesto de una pluralidad de nombres; Dios no tiene nombre o, mejor aún, los tiene todos, puesto que es a la vez Uno y Todo, de forma que es preciso o bien designar todas las cosas por su nombre o bien darle el nombre de todas las cosas, Dios, pues, que es todas las cosas por sí solo, infinitamente lleno de la fecundidad de los dos sexos<sup>189</sup>, preñado siempre de su propia voluntad, da a luz<sup>190</sup> todo lo que ha planeado o decidido procrear. Ahora bien, su voluntad es, toda entera, bondad<sup>191</sup>. Y esa bondad que existe también en todos los seres ha salido naturalmente de la divinidad de Dios, para que todos los seres sean como son y como han sido, y para que a todos los que tengan que existir en lo sucesivo les procuren de manera suficiente la facultad de reproducirse. Séate, pues, transmitida<sup>192</sup> en estos términos, Asclepios, la doctrina acerca de las causas y el modo de la producción de todos los seres.

21. -¿Dices tú, pues, ¡oh, Trismegisto!, que Dios posee los dos sexos?

-Sí, Asclepios, y no solamente Dios, sino todos los seres animados e inanimados<sup>193</sup>. No es, en efecto, posible que ninguno de los seres que existen sea infecundo; pues, si se quita la fecundidad a todos los seres que en este momento existen, las razas actuales no podrán ya durar siempre. Por mi parte, declaro que está también en la naturaleza de los seres el sentir y el engendrar y digo que el mundo posee en sí mismo la capacidad de engendrar y que conserva todas las razas que una vez han venido a ser. Porque uno y otro sexos están llenos de fuerza procreadora y la unión de estos dos sexos o por mejor decir su unificación, que se puede denominar correctamente Eros o Venus o las dos cosas a la vez, es algo incomprensible para el entendimiento.

Graba, pues, bien en tu espíritu, como una verdad más cierta y más evidente que otra ninguna, que este gran soberano de toda la naturaleza, Dios, ha inventado para todos los seres y les ha

---

187 Es decir, son captadas por el Nous.

188 O "de toda magnitud".

189 Ver Poimandres 9; Dios padre y creador, ver X 2/4.

190 Ver Poimandres 9, 12.

191 Dios crea por bondad: n.8. El bien es esencialmente creador: X 3, y no pertenece más que a Dios -ibid-. La doctrina del Asclepios es, en este punto, más optimista.

192 En el sentido técnico de "transmisión de un misterio".

193 Se refiere concretamente a los vegetales -ápsycha-.

concedido a todos este misterio de reproducción eterna<sup>194</sup>, con todo lo que él conlleva de afecto, dicha, alegría, deseo y amor, don de Dios. Y este sería el lugar de decir cuánta fuerza tiene este misterio para atarnos, si no fuera que cada uno de vosotros, examinándose a sí mismo, no lo supiera ya por sus sentimientos más íntimos. Pues, si consideras este momento supremo en que, gracias a un roce continuado llegamos al resultado de que cada una de las dos naturalezas derrama en la otra su semilla, de la que una de ellas se apodera ávidamente para encerrarla en sí misma, en este punto, digo, compruebas que, por una fusión de las dos naturalezas, la mujer adquiere el vigor del varón y el varón se relaja o abandona en una languidez femenina. Por eso el acto de este misterio, por muy dulce y muy necesario que aparezca, se realiza en secreto para que las burlas del vulgo ignorante no fueren a sonrojarse a la divinidad, que se manifiesta en una y otra naturalezas en esa fusión de los sexos, en especial si se lo expone a las miradas de los impíos.

22. -Pues los hombres piadosos no son numerosos: tan poco numerosos que sería incluso posible contarlos en todo el universo. Ahora bien, si en la gran mayoría persiste la malicia, es porque ellos carecen de sabiduría y del conocimiento del conjunto de las cosas. Pues es preciso haber comprendido el plan divino, de acuerdo con el cual ha sido constituido el universo, para menospreciar los vicios de todo lo que es materia y poner remedio a ellos. Pero, cuando la ignorancia y la impericia se alargan, todos estos vicios, adquiriendo cada vez más fuerza, hieren el alma con pecados incurables; y el alma, infectada y corrompida por ellos, se encuentra como hinchada de venenos<sup>195</sup>, excepto en aquellos que han hallado el remedio soberano de la ciencia y del conocimiento.

Esto supuesto, aunque no tuviera que servir más que únicamente a estos hombres que representan un número reducido, vale la pena proseguir y concluir el tema que estamos tratando: porque tan sólo al hombre se ha dignado la divinidad conferirle el conocimiento y la ciencia que le pertenecen. Escucha, pues.

Cuando Dios, el Padre y el Señor, hubo creado, después de los dioses, los hombres, combinando en ellos en proporciones iguales el elemento corruptible de la naturaleza y el elemento divino, sucedió que los vicios de la materia, una vez mezclados a los cuerpos, se arraigaron en ellos, así como otros vicios procedentes de los alimentos y el alimento que nos vemos en la precisión de tomar al igual que todo ser viviente<sup>196</sup>: de donde se sigue necesariamente que los deseos de la concupiscencia y todos los demás vicios del alma encuentran lugar en el corazón humano. En cuanto a los dioses<sup>197</sup>, que han sido formados de la parte más pura de la naturaleza y no tienen ninguna necesidad de la ayuda de la razón y de la ciencia, aún cuando la inmortalidad y el vigor de una juventud eterna les hacen las veces de sabiduría y de ciencia, sin embargo, para salvaguardar la unidad de su plan, a manera de ciencia y de inteligencia, a fin de que no estuvieran desprovistos de estos bienes, Dios, por un decreto eterno, ha instituido para ellos y les ha prescrito en forma de ley el orden de la necesidad, mientras distinguía al hombre de entre todos los vivientes y lo reconocía como suyo por medio del privilegio único de la razón y de la ciencia<sup>198</sup>, gracias a las cuales la humanidad pudo apartar y rechazar lejos de sí los vicios inherentes al cuerpo, y mientras lo dirigía hacia la esperanza de la inmortalidad y hacía la voluntad de tender a ella. En una palabra, a fin de que el hombre fuera bueno<sup>199</sup> y capaz de la inmortalidad, Dios lo ha compuesto de dos naturalezas, la divina y la mortal: y de esta manera, la voluntad divina ha decretado que el hombre estuviera

194 En griego moderno “misterio” significa “sacramento” precisamente en el caso concreto del matrimonio. La unión carnal considerada como un “mysterion” es símbolo de la unión del alma con Dios en Filón, *De cher.* 43. Nock hace notar que “mysterion” implica aquí la idea de un acto secreto, con un matiz de solemnidad, pero que, dado el uso bastante vago de “misterio” en los escritos herméticos, y el uso frecuente de la palabra o expresiones análogas en sentido metafórico -sobre todo en el caso de la unión sexual o del matrimonio, ver Museo, 142-, no hay que apurar demasiado el término ni hacer de él un “sacramento” en sentido propio.

195 La imagen del vicio-enfermedad es un lugar común.

196 Sobre los vicios que nacen de la alimentación ver Porfirio, *De abst.* II, 46/47.

197 Los dioses aquí mencionados son los astros que tienen movimiento regular, el cual, fijado de una vez por todas, no tiene ninguna necesidad del “logismós”.

198 Esencialmente la ciencia de Dios. Dios a la vez “conoce y se hace conocer”: X 15.

199 “Bueno” corresponde a la naturaleza mortal y, por tanto, al papel que el hombre debe desempeñar sobre la tierra: ver nn. 6, 8 y 9.

mejor constituido que los dioses<sup>200</sup>, que han sido formados solamente de la naturaleza inmortal, y que todo el resto de los mortales. Por eso, mientras que el hombre unido a los dioses por un vínculo de parentesco<sup>201</sup>, los adora piadosamente en la santidad del espíritu, los dioses a su vez velan desde lo alto con un tierno amor<sup>202</sup> sobre todos los asuntos humanos, tomándolos bajo su custodia.

23. Pero yo hablo aquí tan sólo de ese reducido número que ha recibido el don de un alma piadosa: de los malos vale más no decir nada, por miedo a que, pensando en ellos, pueda resultar mancillada la sublime santidad de este razonamiento.

Y puesto que ha quedado anunciado el tema del parentesco y del consorcio que liga a hombres y a dioses, conviene Asclepios, que conozcas el poder y la fuerza del hombre.

De igual manera que el Señor o el Padre o, para darle su nombre más alto, Dios, es el creador de los dioses del cielo, así el hombre es el autor de los dioses que residen en los templos y que hallan su satisfacción en la vecindad con los humanos: no solamente recibe él la luz<sup>203</sup>, sino que la da a su vez, no solamente avanza hacia Dios, sino que también crea dioses<sup>204</sup>. ¿Sientes tú admiración, Asclepios, o te sientes también falto de fe, como la mayoría?

-Me siento confuso, ¡oh, Trismegisto!, pero me rindo gustosamente a tus proposiciones, y considero al hombre infinitamente dichoso puesto que ha conseguido una felicidad de tal índole.

-Ciertamente, merece que se le admire el que es el mayor de todos los seres. Es una creencia universal que la raza de los dioses ha salido de la parte más pura de la naturaleza, y que sus signos visibles no son por así decir más que cabezas<sup>205</sup> en lugar de cuerpos enteros. En cambio, las imágenes de los dioses que el hombre modela han sido formadas de las dos naturalezas, de la divina que es más pura y mucha más divina, y de la que está a la parte de acá del hombre, es decir, de la materia que ha servido para fabricarlas; por lo demás, sus figuras no se limitan únicamente a la cabeza, sino que tienen un cuerpo entero con todos sus miembros. Así la humanidad, que siempre recuerda su naturaleza y su origen, lleva adelante hasta en eso la imitación de la divinidad y, así como el padre y el Señor ha dotado a los dioses de eternidad para que fueran semejantes a Él, de la misma manera el hombre modela sus propios dioses a semejanza de su rostro.

24. -¿Te refieres tú, ¡oh, Trismegisto!, a las estatuas?

-Sí, a las estatuas, Asclepios. ¿Ves cómo tú mismo careces de fe? Se trata de estatuas dotadas de un alma, conscientes, llenas de soplo vital, y que realizan un número incalculable de prodigios; estatuas que conocen el futuro y lo predicen por las suertes, la inspiración profética, los sueños y otros muchos métodos, que envían a los hombres las enfermedades y las curan, que conceden, según nuestros méritos, el dolor y la dicha.

<sup>206</sup> -¿Desconoces, pues, tú, Asclepios, que el Egipto es la copia del cielo, o por mejor decir, el lugar en que se transfieren y se proyectan aquí abajo todas las operaciones que dirigen y ponen por obra las fuerzas celestes? Más aún, si hay que decir toda la verdad, nuestra tierra es el templo del mundo entero.

Y, no obstante, puesto que a los sabios les está bien conocer de antemano todas las cosas futuras, hay una que es preciso que sepáis. Vendrá un tiempo en que parecerá que los egipcios han honrado en vano a sus dioses, en la piedad de su corazón, por medio de un culto asiduo: toda su

---

200 Hombre mejor que los dioses: ver n.9 y C.H. X 24. La idea se encuentra ya entre los estoicos.

201 Ver n.6

202 Ver n.6

203 Luz igual aquí a vida: alude el texto a las estatuas animadas y dotadas de virtud mágica.

204 Como para el n.19, el fundamento doctrinal de este arte “Teopoiético” o “Teúrgico” se halla en la “cognatio” y el “consortium” que une a todos los miembros de una misma cadena: dios, ángel daimon, hombre, animal, planta, piedra, y más genéricamente en la “simpatía”.

205 “Signos” significa, sin duda, “sus formas astrales” -los astros son como cabezas sin cuerpo- en oposición a las “especies” o “formas exteriores” que modela el hombre -Nock-.

206 Comienza aquí la parte llamada “Apocalipsis”, J. Kroll y Ferguson han demostrado fehacientemente que estas predicciones no se refieren -post eventum- a ningún hecho histórico concreto, sino que desarrollan temas muy corrientes en el género apocalíptico.

adoración santa fracasará por ineficaz, será privada de su fruto. Los dioses, abandonando la tierra, se volverán al cielo<sup>207</sup>; abandonarán el Egipto; este país, que fue en otro tiempo el domicilio de las liturgias santas, viudo ahora de sus dioses, no gozará más de su presencia. Extranjeros vendrán a llenar este país, esta tierra, y no solamente se dejará de prestar atención a las observancias, sino, cosa aún más penosa, se mandará, por medio de presuntas leyes, bajo pena de castigos prescriptos, abstenerse de toda práctica religiosa, de todo acto de piedad o de culto para con los dioses. Entonces esta tierra santísima, patria de los santuarios y los templos, quedará toda cubierta de sepulcros y de muertos. ¡Oh, Egipto, Egipto!, de tus cultos no quedarán más que mitos, y ni siquiera tus hijos, más tarde, creerán en ellos; nada sobrevivirá, como no sean las palabras grabadas sobre las piedras que cuentan tus piadosas hazañas. El escita, o el indio, o cualquier otro semejante a ellos, es decir, un vecino bárbaro, se establecerá en Egipto<sup>208</sup>. Porque he aquí que la divinidad sube de nuevo al cielo; los hombres, abandonados, morirán todos, y entonces, sin dios y sin hombre, el Egipto no será más que un desierto. Me dirijo a tí, río santísimo, y a ti te predigo las cosas del futuro: torrentes de sangre te hincharán hasta las orillas y te desbordarás, y no solamente tus aguas divinas serán mancilladas por esta sangre, sino que ésta las hará salir de su cauce, y habrá muchos más muertos que vivos; en cuanto al que haya sobrevivido, sólo se le reconocerá como egipcio por su lengua: en su forma de obrar parecerá un hombre de otra raza.

25. -¿Por qué llorar, Asclepios? El mismo Egipto se dejará arrastrar a mucho más que esto, y a algo mucho peor: será mancillado con crímenes mucho más graves. El, en otro tiempo el santo, que tanto amaba a los dioses, único país de la tierra en que los dioses habían puesto su morada para corresponder a su devoción, él, que enseñaba a los hombres la santidad y la piedad, dará ejemplo de la más atroz crueldad. En esa hora, cansados de vivir, los hombres no mirarán ya más el mundo como el digno objeto de su admiración y su reverencia. Este Todo, que es una cosa buena, la mejor que se haya podido ver en el pasado, en el presente, en el futuro, estará en peligro de perecer, los hombres lo considerarán un peso duro; y, por ello mismo, se menospreciará y no se amará más a este conjunto del universo, obra incomparable de Dios, construcción gloriosa, creación toda ella buena hecha de una infinita diversidad de formas, instrumento de la voluntad de Dios que, sin envidia, prodiga sus favores en su obra, donde se reúne en un mismo todo, en una armoniosa disparidad, todo lo que puede ofrecerse a la vista que sea digno de reverencia, alabanza y amor. Porque las tinieblas serán preferidas a la luz, se estimará más útil morir que vivir; nadie levantará más sus miradas al cielo; el hombre piadoso será mirado como un loco, el impío como un valiente, el peor criminal como un hombre de bien. El alma y todas las creencias que a ella se refieren, según las cuales el alma es inmortal por naturaleza, o bien presente que habrá de obtener la inmortalidad, según yo os he enseñado<sup>209</sup>, serán no más que motivo de risa, más aún, serán miradas como pura vanidad. Incluso, creedme, será un crimen capital, según los textos de la ley, el estar dedicado a la religión del espíritu<sup>210</sup>. Se creará un derecho nuevo, leyes nuevas. Nada santo, nada piadoso, digno del cielo y de los dioses que lo habitan, se hará oír ya más ni hallará fe de parte del alma.

Se produce una dolorosa separación de los hombres y los dioses; sólo quedan los ángeles nocivos que se mezclan a los hombres<sup>211</sup>, y los constriñen por la violencia, desventurados, a todos los excesos de una audacia criminal comprometiéndolos en guerras, piratería, malas artes, y en todo lo que es contrario a la naturaleza del alma. La tierra entonces perderá su equilibrio, el mar dejará de ser navegable, el cielo no estará ya tachonado de estrellas, los astros detendrán su marcha por el

---

207 Ver Hesíodo, Trabajos y días, 197/201: Secesión de Aidós y de Nemesis; 220/224 y 256/262: Secesión de Dike.

208 Reitzenstein hace notar que los Escitas y los Indios -como vecinos bárbaros- se refieren mejor al Irán que a Egipto. No obstante los orcs. Sibilinos V, 179 ss., ponen los indios al lado de los etíopes. En realidad la asociación Indios-Escitas parece haber sido una banalidad literaria -ver, p.ej. Horacio, Carm. Saecul. 55; Od. IV, 14, 40-. La mención de "escita" en San Pablo Col. 3, 11, hace pensar que el nombre de Escita era corriente para designar el tipo mismo de "bárbaro".

209 El dilema planteado aquí es, según formulación de Nock: o el hombre posee la inmortalidad a causa del Nous recibido al nacer, o bien la consigue por medio de la Gnosis.

210 "Religio mentis" es, según el P. Festugièrre, una fórmula feliz que podría servir para designar toda la piedad hermética.

211 Tal vez estos ángeles nocivos -de probable origen iraníano- se introducen en ellos a través del alimento -ver n.22-.

cielo<sup>212</sup>, toda voz divina será forzada al silencio y se callará; los frutos de la tierra se pudrirán, el sol dejará de ser fértil, el aire mismo se entumecerá en un lúgubre torpor.

26. -Esto, pues, es lo que será la vejez del mundo: irreligión, desorden, irracional confusión de todos los bienes. Cuando todas estas cosas se hayan cumplido, ¡oh, Asclepios!, entonces el Señor y el Padre, el Dios primero en potencia y demiurgo del dios uno, después de haber considerado estas costumbres y estos crímenes voluntarios, ofreciendo resistencia con su voluntad, que es la bondad divina, y corrigiendo el error, aniquilará toda la malicia, bien borrándola por medio de un diluvio, bien consumiéndola por el fuego, bien destruyéndola por medio de enfermedades pestilenciales extendidas por diversos lugares<sup>213</sup>; luego él conducirá de nuevo el mundo a su belleza primera, para que este mismo mundo parezca nuevamente digno de reverencia y admiración, y para que también Dios, creador y restaurador de una obra tan grande, sea glorificado por los hombres que vivan entonces, con continuos himnos de alabanza y bendición. He aquí lo que será en realidad este nacimiento del mundo: una renovación de todas las cosas buenas, una restauración santa y solemnísima de la naturaleza misma, impuesta por la fuerza con el correr del tiempo, [pero por voluntad divina], que es y que ha sido sin comienzo y sin fin. Pues la voluntad de Dios no ha tenido comienzo, es siempre la misma y lo que ella es hoy lo sigue siendo eternamente. Pues el consejo de la voluntad de Dios no es nada más que su esencia.<sup>214</sup>

-¿Este consejo es, pues, el Bien supremo, oh Trismegisto?<sup>215</sup>

-Es el consejo, Asclepios, el que da nacimiento a la voluntad, de la misma manera que ésta a su vez hace nacer el acto mismo del querer. Pues él no quiere nada al azar el que posee todas las cosas y quiere todo lo que posee. Ahora bien, él quiere todo lo que es bueno, y todo lo que él quiere lo posee. Todo lo que él se propone y quiere es, pues, bueno. Así es Dios: y el mundo es su imagen, obra de un Dios bueno, [ y bueno por tanto].

27. -¿Bueno, Trismegisto?

-Sí, bueno, Asclepios, y voy a demostrártelo. De la misma manera que Dios dispensa y distribuye a todos los individuos y géneros que hay en el mundo sus beneficios, es decir, el intelecto, el alma y la vida, así también el mundo produce y da todas las cosas que los mortales consideran buenas, es decir, la sucesión de los nacimientos en su tiempo, la formación, crecimiento y maduración de los frutos de la tierra, y otros bienes semejantes.

Así, pues, establecido en la más alta cumbre del cielo supremo<sup>216</sup>, Dios está en todas partes y pasea su mirada sobre todas las cosas -pues hay un lugar más allá del mismo cielo, lugar sin estrellas, muy alejado de todas las cosas corporales-. El que dispensa [la vida], a quien damos el nombre de Júpiter, ocupa el lugar intermedio entre el cielo y la tierra. En cuanto a la tierra misma y el mar, están bajo el dominio de Júpiter Plutonio: éste es el que nutre a todos los vivientes mortales

212 Estas perturbaciones cósmicas son un lugar común de la literatura apocalíptica.

213 Con la frase “cuando estas cosas se hayan cumplido” comienza el tema de la “apocatástasis” del mundo, cuyo esquema comporta tres etapas:

- 1) decadencia o vejez del mundo;
- 2) catástrofes: diluvio, fuego, pestes;
- y 3) renacimiento.

Sobre el fuego ver Platón, *Timeo* 22 c.

214 Se establece aquí una distinción entre la “bouleusis” -deliberación- y la “boúlesis” -voluntad, querer-: ver Arist. *Ética nicomaquea* III, 3 y 4. La una es regida por el “razonamiento recto” -Ibíd. VI- y la otra está sometida a la “moderación o dominio de sí mismo” -Ibíd. VII, 1/10-. Estas digresiones técnicas no son raras en el hermetismo -ver n.20, descripción de la “foné” y definición de la misma- y no implican necesariamente pluralidad de autores. La transición es floja. Aquí la idea de la voluntad divina inmutable, que fija el tiempo del “renacimiento”, lleva a la de “consejo divino”. Este es bueno, y es también bueno el mundo, imagen de Dios. De donde nueva digresión sobre el mundo bueno y la organización del mismo gobernado por dioses cósmicos. La vuelta al “apocalipsis” tiene lugar mediado el n.27, en la frase: “en cuanto a esos dioses que dominan la tierra o cuyo dominio se ejerce sobre la tierra...”

215 Acerca de esta digresión sobre el “querer divino” ver X 2.

216 Nótese que el dios supremo no es el cielo, sino el creador del cielo -ver n.3-. Esta doctrina es común a todo el hermetismo. Ver también antes, n.19.

y a los que dan fruto<sup>217</sup>. Así, pues, gracias a las virtudes activas de todos esos dioses los productos del suelo, los árboles y la tierra misma deben subsistir. Pero hay aún otros dioses, cuyas virtudes activas y cuyas operaciones van a distribuirse a través de todo lo que existe. En cuanto a esos dioses cuyo dominio se ejerce sobre la tierra, serán cualquier día restaurados<sup>218</sup> e instalados en una ciudad en el límite extremo de Egipto, una ciudad que se fundará a la parte del sol poniente y a la que afluirán, por tierra y por mar, todas las razas de los mortales.

-Dime, sin embargo, ¡oh, Trismegisto!, ¿dónde se encuentran por el momento estos dioses de la tierra?

-Se han instalado en una ciudad grandísima, sobre la montaña de Libia. Pero baste ya con esto sobre este tema.<sup>219</sup>

-Hay que tratar ahora de lo inmortal y lo mortal<sup>220</sup>. Porque la espera y el temor de la muerte son un suplicio para la mayor parte de los hombres, debido a que ellos ignoran la verdadera doctrina.

La muerte es el resultado de la disolución del cuerpo gastado por el trabajo, una vez se ha cumplido ya el número de años durante el cual los miembros del cuerpo se mantienen ajustados para formar un todo único, instrumento bien dispuesto para las funciones de la vida: el cuerpo, en efecto, muere cuando deja de tener fuerza para soportar las cargas de la vida humana. Eso es, pues, la muerte: disolución del cuerpo y desaparición de la sensibilidad corporal; y es superfluo inquietarse por ello. Pero hay otro motivo de inquietud, éste necesario, que los hombres menosprecian porque lo ignoran o porque no creen en él.

-¿Qué es, pues, esto, ¡oh, Trismegisto!, que los hombres ignoran o cuya posibilidad ponen en duda?

28. -Escucha, pues, Asclepios. Una vez el alma se haya retirado del cuerpo, pasará al dominio del Genio o Daimon supremo<sup>221</sup>, que la someterá a juicio a fin de sopesar sus méritos. Si, pues, una vez examinado a fondo, éste comprueba que ella se ha mostrado siempre piadosa y justa, él la autoriza a establecerse en la morada que le corresponde; en cambio, si la ve manchada de las impurezas del pecado y ensuciada por los vicios la precipita desde lo alto a lo más hondo, abandonándola a las tormentas y los torbellinos en que sin cesar están en lucha el aire, el fuego y el agua, a fin de que, por medio de un castigo eterno, sea continuamente sacudida y arrastrada en sentidos contrarios por el oleaje de la materia entre la tierra y el cielo: más aún, la eternidad misma del alma no hace más que dañarla por cuanto ella se encuentra condenada a un suplicio eterno en virtud de una sentencia que no tiene fin. Sabe, pues, que hemos de temer, asustarnos y evitar el llegar a ser presas de una suerte así: pues los incrédulos, después de haber pecado, se verán realmente forzados a creer, no por las palabras sino por los hechos, no por amenazas sino por el sufrimiento mismo del castigo.

-Así, pues, Trismegisto, ¿no es sólo la ley humana la que castiga los pecados de los hombres?

217 Estos dos Júpiter son dioses cósmicos y no deben confundirse con el Júpiter hipercósmico del n.19, cuyo lugar ocupa aquí el Summus Exsuperantissimus.

218 Se trata de los dioses terrestres o terrenos, los encargados de la administración de los detalles y menudencias -"singula"-, que están bajo el dominio de los dioses celestes o cósmicos -los dos Júpiter-, que administran una porción entera del universo -"catholica", ver n.39-. En cuanto a la ciudad marítima mencionada luego, no hay que buscar para ella una determinación geográfica precisa: se trata de un lugar común apocalíptico -la Jerusalém nueva, etc.-, que Ferguson llama acertadamente "the city of man's desire".

219 Termina aquí el Apocalipsis. Nótese la falta de transición entre esta parte y la siguiente.

220 En esta parte que comienza tenemos un tratado autónomo -hasta el n.29- que, con el Apocalipsis -24/27-, el tratado sobre el Aión -29/32- y el tratado del vacío -33/36-, forma un largo paréntesis dentro de un mismo tratado sobre la grandeza del hombre creador de dioses que es el tema que reaparece en el n.37.

221 La analogía entre este Daimon Supremo y los "nocentes angeli" del n.25 -Ferguson- o el "daimon timorós" del Poimandres 23, parece enteramente superficial. El Daimon Supremo no es un verdugo o un vengador, sino un juez que pesa los méritos de todas las almas, buenas y malas. Este juicio tiene lugar en las alturas: después del juicio, las almas piadosas permanecen en las alturas, ocupando los lugares que les corresponden, mientras que las impías son precipitadas "desde lo alto a la profundidad", a la región del aire, donde ellas son juguetes del viento. Al parecer, esta doctrina -dice Festugièr- prodría tener su origen en el Irán. En tal caso el Genio o Daimon supremo sería Mithra, quien pesa las almas en el puente celeste -del monte Haraberezaiti-, de donde las almas justas suben a uno de los tres pisos del paraíso -estrella, luna, sol-, mientras que las malas son arrojadas a los Infiernos. La asimilación de los Infiernos a la zona sublunar del aire, muy extendida desde el siglo I a.C., procede sin duda del neopitagorismo.

-En primer lugar, Asclepios, todo lo que es terrestre es mortal; y eso son también los seres que están dotados de vida según la condición corporal y que por ello mismo dejan de vivir según esta misma condición. Todos estos seres, pues, al estar sometidos a castigos proporcionados a lo que su vida merece y a lo que merecen las faltas que ellos han cometido, son castigados, después de la muerte, con penas tanto más severas cuanto sus faltas, durante la vida, han podido mantenerse más ocultas. Porque la divinidad conoce todas nuestras acciones, de forma que los castigos corresponderán exactamente a la cualidad de las faltas.

29. -¿Quiénes son los que merecen las más grandes penas, oh Trismegisto?

-Son los que, habiendo sido condenados por las leyes humanas, perecen de muerte violenta, de forma que no parecen haber hecho entrega de la vida como de una deuda pagada a la naturaleza, sino haber pagado con esta pérdida el precio de sus crímenes. El hombre justo, por el contrario, encuentra su defensa en el culto a Dios y en la piedad más elevada: porque Dios protege a tales hombres contra toda especie de mal. En efecto, el Padre o Señor de todas las cosas, el que de por sí sólo lo es todo, se revela gustosamente a todos. Él no se da a conocer como algo situado en un lugar, ni como dotado de una determinada cualidad o magnitud, sino que ilumina al hombre con ese conocimiento que no pertenece más que al intelecto; y entonces el hombre, después de haber expulsado del alma las tinieblas del error y haber adquirido la luz de la verdad, se une con todo su intelecto a la inteligencia divina<sup>222</sup>, cuyo amor<sup>223</sup> lo ha liberado de esa parte de su naturaleza por la que es mortal y le ha hecho concebir una firme esperanza en la inmortalidad futura. Esta es la distancia que habrá entre buenos y malos. Todo hombre bueno, en efecto, es iluminado por la piedad, la religión, la sabiduría, el culto y la adoración de Dios; penetra, como con los ojos, la verdadera razón de las cosas y, firmemente seguro de su fe, aventaja a los demás hombres tanto cuanto el sol supera en luminosidad a todos los demás astros del cielo. Por lo demás, el mismo sol, si ilumina al resto de las estrellas, no es tanto por la potencia de su luz como por su divinidad y santidad. Y es a él a quien en verdad debes tú considerar como el segundo dios<sup>224</sup>, Asclepios, a él que gobierna todas las cosas, que difunde su luz sobre todos los vivientes de la tierra, los que tienen un alma y los que no la tienen.<sup>225</sup>

Ahora bien, si el mundo mismo es un viviente que siempre está en vida, en el pasado, en el presente, en el futuro, nada en el mundo puede morir. Como, en efecto, cada una de las partes del mundo está siempre en vida, tal cual es, según su mismo ser<sup>226</sup>, como, por otra parte, se encuentra en un mundo que es siempre uno, y que es viviente, y un viviente siempre en vida, no queda ya más en el mundo ningún lugar para la muerte. Es, pues, preciso que el mundo esté infinitamente lleno de vida y de eternidad, puesto que necesariamente debe vivir siempre. El sol, por consiguiente, puesto que el mundo es eterno, gobierna también eternamente las cosas capaces de vivir, es decir, toda la vitalidad entera, que él distribuye por medio de una dispensación continua. Dios gobierna, pues, eternamente las cosas vivientes, es decir, capaces de vivir<sup>227</sup>, que hay en el mundo, y dispensa eternamente la vida misma. Ahora bien, él no la ha dispensado más que una vez por todas; la vida es conferida a todas las cosas capaces de vivir por una ley eterna, de la manera que voy a decir.<sup>228</sup>

30. -El mundo se mueve en la vida misma de la eternidad, y su lugar está en esta eternidad misma de vida. Por eso el mundo nunca tendrá reposo ni será jamás destruido, puesto que esta eternidad de

---

222 O “al conocimiento de Dios”.

223 A saber, “el amor del hombre a la inteligencia divina”.

224 El rango de segundo dios corresponde unas veces al Sol -aquí y C.H. XVI- y otras veces al Mundo -C.H. VIII 1; IX 8; X 14; Asclepios 8-. La transición del “De inmortal” al tratado del Aión -eternidad- se hace en dos tiempos: a) transición verbal: el hombre justo -y destinado a la inmortalidad bienaventurada- es como el Sol; b) transición lógica: la noción de Sol conduce a la del gobierno eterno del Sol y, por tanto, a la de eternidad.

225 Se refiere a los vegetales, que tienen vida pero no alma sensitiva.

226 El autor insiste en esto, porque aquí está el punto clave del argumento: si todo lo que hay en el mundo es “animale” -animado, viviente sensitivo- por su ser mismo o simplemente viviente -incluidos así los vegetales- también por su ser mismo, nada puede morir.

227 Se trata aquí seguramente del Dios Supremo.

228 Esta teoría se basa en la doctrina posidoniana de que es el alma la que contiene el cuerpo.

vida lo protege como con un muro fortificado y, por así decir, lo encierra. Este mundo mismo, por su parte, dispensa la vida a todos los seres que él contiene, y es el lugar de todos los seres sometidos al gobierno divino bajo el sol<sup>229</sup>. En cuanto al movimiento del mundo es resultado de una doble operación: por una parte el mundo es él mismo vivificado desde el exterior por la eternidad, por otra parte él vivifica a todos los seres que contiene, diversificando todas las cosas según números y tiempos establecidos y determinados gracias a la acción del sol y al curso de los astros, estando prescrito todo el ciclo regular del tiempo por una ley divina. El tiempo de la tierra se da a conocer por el estado de la atmósfera, por la sucesión de las estaciones cálidas y frías, y el tiempo del cielo por el retorno de los astros a su posición primera en el transcurso de su revolución periódica<sup>230</sup>. El mundo es el receptáculo del tiempo, y el curso y el movimiento del tiempo son los que nutren la vida del mundo. El tiempo se mantiene según una norma fija, y este orden del tiempo es el que produce la renovación de todas las cosas en el mundo mediante el retorno alterno de las estaciones. Y puesto que todas las cosas están sometidas a estas leyes, no hay nada estable, nada fijo, nada inmóvil en lo que viene al ser, en el cielo o sobre la tierra. Solamente Dios posee estas cualidades y con razón: porque él es en sí, él es por sí, él está todo entero concentrado en sí, pleno y perfecto; él es por sí mismo su estabilidad inmóvil, y ninguna influencia procedente del exterior puede moverlo fuera de su lugar, porque todas las cosas son en él y él está en todas las cosas, sólo él, a no ser que alguien se atreva a decir que él tiene un movimiento en la eternidad; pero, por el contrario, más bien hay que decir que también la eternidad es inmóvil, ya que el movimiento de todos los tiempos vuelve a ella y en ella nace el movimiento de todos los tiempos.

31. -Dios, pues, ha estado siempre en reposo, y siempre también, igual que el mismo Dios, la eternidad permanece inmóvil, encerrando dentro de sí, antes de nacer, este mundo que con razón llamamos mundo sensible. De este Dios ha sido hecho imagen el mundo sensible, puesto que el mundo imita a la eternidad<sup>231</sup>. Pues el tiempo, por mucho que siempre esté en movimiento, posee la fuerza y la naturaleza de la estabilidad bajo una modalidad que le es propia, en virtud de esa necesidad misma que lo fuerza a volver a su principio. Por eso, aunque la eternidad sea estable, inmóvil y fija, sin embargo, supuesto que el curso del tiempo, que es móvil, es siempre devuelto a la eternidad, y supuesto que este movimiento, según la ley propia del tiempo, es una revolución cíclica, se sigue de ello que la eternidad misma, que, tomada independientemente, es inmóvil, parece a su vez estar en movimiento a causa del tiempo, pues ella misma entra en el tiempo, en este tiempo en que encuentra lugar todo movimiento. De donde se deduce que la estabilidad de la eternidad comporta movimiento y la movilidad del tiempo se vuelve estable gracias a la inmutabilidad de la ley que rige su curso. Pues el movimiento de su estabilidad es inmóvil a causa de su magnitud: porque la ley de la inmensidad implica la inmovilidad. Así, pues, a este ser que es tal, que escapa al dominio de los sentidos, no tiene límites, nadie puede abarcarlo ni medirlo; no puede ser sostenido, ni llevado, ni rastreado o investigado; dónde está, a dónde va, de dónde viene, cómo se conduce, de qué naturaleza es: todo esto nos es desconocido; él se mueve en su estabilidad soberana y su estabilidad se mueve en él, sea ésta Dios, o la eternidad, o uno y otra, o el uno en la otra, o el uno y la otra en el uno y la otra. Por eso la eternidad no conoce los límites del tiempo: en cambio, aunque sea posible delimitarlo, bien sea mediante el número, o mediante el cambio de las estaciones, o por el retorno periódico de los astros en su revolución, el tiempo es eterno. Así, pues, los vemos a ambos, uno y otra, igualmente infinitos, análogamente eternos: pues, dado que la estabilidad es fija a fin de poder servir de base a todos los movimientos de los móviles, en virtud de esta misma solidez ella ocupa con razón el primer puesto.

---

229 La frase “*quae sub sole gubernantur*” es tremendamente oscura y ambigua. No se comprende, en efecto, si se trata del “gobierno divino”, si de una “sujeción al orden bajo el sol” o -tomando el “sub” en sentido figurado- de una “sujeción al gobierno del sol” (ver final del n.29: “*sol ergo... semper gubernator vitalium*”).

230 Tiempo y eternidad se oponen como lo que se mueve y lo estático, pero se relacionan entre sí gracias a la noción del retorno cíclico que introduce un elemento de identidad y cuasi-permanencia en el movimiento del tiempo.

231 Porque, gracias a la periodicidad, posee un tiempo “estable”.

32. -Así, pues, las causas primeras de todo lo que existe son Dios y la eternidad<sup>232</sup>. En cuanto al mundo, supuesto que es móvil, no ocupa el primer lugar: pues en él, la movilidad aventaja a la estabilidad, mientras que posee, como ley propia de su movimiento eterno, una fijeza inmóvil.

-El Intelecto total<sup>233</sup> que se asemeja a la divinidad, inmóvil de por sí, se mueve no obstante en su estabilidad: es santo, incorruptible, eterno y cualquier otra cosa mejor que pueda aún decirse, si es que hay algún atributo mejor, puesto que él es la eternidad del Dios supremo la cual subsiste en la verdad absoluta, infinitamente lleno de todas las formas sensibles y del orden universal<sup>234</sup>, teniendo su subsistencia, por así decir, con Dios. El intelecto del mundo, por su parte, es el receptáculo de todas las formas sensibles y de todos los órdenes particulares<sup>235</sup>. Finalmente, el intelecto humano [depende del] poder de retener propio de la memoria<sup>236</sup>, gracias al cual conserva el recuerdo de todas sus experiencias pasadas. La divinidad del intelecto se detiene, en su descanso, en el animal humano: pues el Dios supremo no ha querido que el intelecto divino fuera a mezclarse con todas las especies de vivientes, por miedo a tener que sonrojarse de esta mezcla con los vivientes inferiores. El conocimiento que se puede adquirir del intelecto humano, de su carácter y de su poder, consiste todo entero en el recuerdo de los acontecimientos pasados: pues, gracias a esta tenacidad de la memoria el hombre ha sido hecho capaz de gobernar también él la tierra. La inteligencia de la Naturaleza y el carácter del intelecto del mundo pueden ser vistos a fondo mediante la observación de todas las formas sensibles que hay en el mundo. El intelecto de la eternidad, que está en segundo lugar, se da a conocer y su carácter se puede discernir mediante la observación del mundo sensible. Pero el conocimiento que se puede adquirir del carácter del intelecto del Dios supremo y el carácter mismo de este intelecto son la verdad completamente pura, y de ésta no se puede discernir en el mundo, ni aun de manera confusa, ninguna sombra. Pues allí donde nada se da a conocer más que bajo la medida del tiempo, hay una mentira; allí donde hay comienzo en el tiempo, aparece el error. Ves, pues, Asclepios, cómo, instalados en tan bajos fondos, tratamos temas tan elevados y a qué sublimidades ambicionamos llegar. Pero es a ti, Dios Altísimo, a quien doy gracias, a ti que me has iluminado con la luz que consiste en la visión de la divinidad. En cuanto a vosotros, ¡oh, Tat, Asclepios, Hammon!, guardad estos misterios divinos en el secreto de vuestros corazones, cubridlos de silencio y mantenedlos ocultos.<sup>237</sup>

Existe esta diferencia entre la inteligencia [humana] y el intelecto [del mundo]<sup>238</sup>, que nuestra inteligencia llega solamente a fuerza de aplicación, a captar y a discernir el carácter del intelecto del mundo, mientras que el intelecto del mundo se eleva al conocimiento de la eternidad y de los dioses que están por encima de él<sup>239</sup>. De esta manera indirecta se nos da a nosotros, los hombres, el poder ver, como a través de una niebla, las cosas del cielo, en tanto lo permite la condición del espíritu humano. Sin duda, cuando se trata de contemplar objetos tan altos, nuestra capacidad de visión queda encerrada en límites muy estrechos: pero, una vez ha visto, la felicidad del alma que conoce es inmensa.

---

232 "Omnium primordia" son aquí Dios y el Aión -eternidad-. En el n.17, como conclusión de una sección análoga a ésta, se dice que "principalia et antiquiora et quasi capita vel initia omnium" son Dios imprimiendo las formas en la materia, la materia que recibe las formas y el pneuma o soplo principio del movimiento. En el n.19, como encabezamiento de sección, se dice que "rerum capita vel initia primordiorum" son los dioses inteligibles -los "ousiarcas"- y los dioses sensibles. Al darse esta doctrina también como un misterio -ver el "divina nudo mysteria"- y al comenzar el pasaje con una plegaria ("Exoptato favore caelesti"), Ferguson propone relacionar entre sí los principios inteligibles de los nn.19 y 31 y reconocer en el "secundus deus" del n.19 el dios Aión.

233 Es decir, el Intelecto divino, plenitud del "Nous", del que los intelectos del mundo y del hombre no son más que meras participaciones.

234 Ferguson cree que la versión latina no reproduce con exactitud el texto original griego, que debía hacer mención del intelecto del Aión.

235 En oposición al "orden universal": estos órdenes son el retorno de las estaciones y la "apocatástasis" de los astros.

236 Ver, en el n.11, los cuatro "elementos" de la parte espiritual del hombre.

237 Este conocimiento intuitivo de Dios por medio de la Gnosis es el misterio propiamente tal que no se debe revelar o divulgar.

238 O bien, con Scott: "esta diferencia entre el pensamiento y el intelecto". Parece imposible descubrir la verdadera intención del autor.

239 Seguramente el autor se refiere a los dioses "ousiarcas" del n.19.

33. -Acerca del “vacío”, al que la mayor parte atribuye de hecho tanta importancia, he ahí mi opinión: no hay vacío de ninguna clase, no ha podido haberlo, y no lo habrá jamás. Porque todas las partes del mundo están completamente llenas, de forma que el mundo mismo está lleno y totalmente acabado gracias a cuerpos que difieren de cualidad y de forma, y que tienen cada uno su figura y su magnitud propias: uno más grande, otro más pequeño, uno más denso, otro más tenue. De entre estos cuerpos, los que son más densos son visibles al primer golpe de vista, así como también los que son más grandes; los cuerpos más pequeños o más tenues son apenas visibles o no lo son en absoluto, y uno no conoce su existencia más que por medio del tacto. De ahí viene que, lo más frecuentemente, no se les tome como cuerpos, sino como espacios vacíos, cosa que es imposible. Pues, de la misma manera que lo que se llama espacio fuera del mundo, si es que realmente existe algo así (cosa que yo no creo), debe estar, en mi opinión, lleno de seres inteligibles, es decir, semejantes a la divinidad de este espacio, así también este mundo que se llama sensible está absolutamente lleno de cuerpos y de vivientes en relación con su naturaleza y su cualidad; pero las verdaderas formas de estos cuerpos no siempre nos son evidentes: vemos las unas más grandes de lo que son, las otras realmente pequeñas, de forma que a causa de la extremada distancia que nos separa de ellas o de la debilidad de nuestra vista nos parecen así, o bien su excesiva pequeñez induce a la mayor parte a negar absolutamente la existencia de ellas. Me refiero en este momento a los dáimones que, estoy seguro de ello, habitan con nosotros, y a los héroes, que moran, en mi opinión, entre la parte más pura del aire, por encima de nosotros, y esos lugares en que no se encuentran ya ni brumas ni nubes y cuya paz no viene ya a turbar ningún movimiento de ningún cuerpo celeste. Guárdate, pues, Asclepios, de llamar “vacío” a ningún objeto, a menos que digas también de qué está vacío lo que tú llamas vacío, como “vacío de” fuego, o de agua, o de cualquier otra cosa semejante: pues, aun cuando pueda llegar la ocasión de ver un objeto que pueda estar vacío de tales cosas, por muy pequeño o muy grande que sea lo que parece vacío, no es sin embargo posible que esté vacío de pneuma y de aire.

34. -Otro tanto hay que decir del “lugar”: esta palabra carece en absoluto de sentido si se la toma absolutamente. Pues no se ve qué es el lugar más que observando de qué es lugar. Si se quita el elemento capital, la significación de la palabra queda incompleta. Por eso diremos con razón: el lugar del agua, el lugar del fuego, o de otras cosas semejantes. Como es imposible que haya algo vacío, así también no se puede reconocer qué es el lugar tomado por sí solo. Pues, si se supone un lugar sin el objeto de que es lugar, este lugar parecerá vacío: ahora bien, según yo digo, no hay lugar vacío en el mundo. Si nada está vacío, no se puede ver qué cosa puede ser el lugar en sí, a no ser que se añada a ello, como a los cuerpos humanos, las determinaciones de longitud, de anchura y de altura.

-En estas condiciones, ¡oh, Asclepios y vosotros que estáis aquí presentes!, sabed que el mundo inteligible, es decir, el que no es percibido más que por la mirada de la inteligencia, es incorpóreo, y que nada corporal puede mezclarse a su naturaleza, nada que pueda ser definido por la cualidad, la cantidad o el número: porque no hay en él nada semejante a esto.

En cuanto a este mundo que se llama sensible, él es el receptáculo de todas las cualidades o sustancias de las formas sensibles, y todo este conjunto no puede tener la vida sin Dios. Porque Dios es todas las cosas, todas vienen de él y dependen de su voluntad. Ahora bien, este Todo<sup>240</sup> es bueno, bello, sabio, inimitable, no es perceptible e inteligible más que para sí sólo y, sin él, nada ha sido, nada es, nada será. Porque todo viene de él, todo es en él, todo es por él, y las cualidades de toda clase y de toda figura, y las magnitudes enormes, y las dimensiones que superan a toda medida, y las formas de toda especie: comprende estas cosas, Asclepios, y darás gracias a Dios. Pero, si llegas a alcanzar conocimiento de este Todo, comprenderás que con toda verdad el mundo sensible mismo, con todo lo que contiene, está rodeado como por una vestidura por el otro mundo superior.

35. -En cada género de vivientes, Asclepios, sea cual sea el viviente de que se trate, mortal o inmortal, razonable o falto de razón, dotado de alma o sin alma, cada individuo, según el género a

---

240 Es decir, este Dios que es todas las cosas.

que pertenece, lleva la marca de su género<sup>241</sup>. Y, aunque todo género de ser viviente posea enteramente la forma propia de su género, no por ello difieren menos entre sí los individuos dentro de la misma forma: por ejemplo, aunque el género humano no tenga más que una forma común, de forma que se hace posible reconocer a un hombre con sólo mirarlo, sin embargo, los individuos difieren realmente entre sí dentro de esta misma forma. Pues el tipo ideal, que viene de Dios, es incorpóreo, y también todo lo que es aprehendido por el espíritu. Así, pues, supuesto que los dos elementos de que están constituidas las formas son cuerpos y no-cuerpos, es imposible que ninguna forma individual nazca enteramente semejante a otra en diferentes puntos del tiempo y en distintas latitudes; por el contrario, estas formas cambian tantas veces como momentos tiene una hora durante la revolución del círculo en cuyo interior reside el gran dios que hemos llamado Omníforme<sup>242</sup>. Así, pues, el tipo genérico permanece inmutable, por más que engendre fuera de sí tantas copias de sí mismo, en tan gran número y tan diversas, como momentos conlleva la revolución del mundo, pues el mundo cambia en el curso de su revolución, mientras que el tipo no cambia y no está sometido a la revolución. Así, pues, las formas de cada género permanecen inmutables, a pesar de implicar diferencias dentro de este mismo tipo que les es propio.

36. -¿Cambia también de apariencia el mundo, oh Trismegisto?

-Ya lo ves, Asclepios, estas indicaciones que acabo de dar es como si se las hubiera dado a una persona dormida. ¿Qué es el mundo, en efecto, y de qué se compone, sino de todo lo que ha venido al ser? Tu pregunta pues, se refiere al cielo, a la tierra y a los elementos<sup>243</sup>, ¿no es eso? Pues bien, ¿qué cosa hay que más a menudo cambie de apariencia? El cielo está húmedo o seco, frío o caliente, claro o nublado -todos estos cambios de aspecto se dan en un mismo tipo uniforme<sup>244</sup>. La tierra pasa continuamente por múltiples cambios de aspecto, cuando está dando a luz sus mieses, cuando nutre lo que ella ha hecho nacer, cuando varía y diversifica las cualidades y tamaños de todos sus productos, los momentos de detención o de avance en su crecimiento<sup>245</sup> y, ante todo, las cualidades, olores, sabores y formas de los árboles, las flores y los frutos. El fuego conoce muchas transformaciones divinas. En efecto, las figuras del sol y de la luna revisten también toda clase de aspectos: se parecen de alguna manera a nuestros espejos que devuelven las copias de las imágenes con un brillo que rivaliza con la realidad.<sup>246</sup>

37. -Pero hemos dicho ya bastante sobre este tema.

<sup>247</sup> -Volvamos al hombre y a la razón, don divino por el cual el hombre ha recibido la denominación de animal racional. Lo que hemos dicho del hombre es ya maravilloso, pero todas estas maravillas no valen lo que la siguiente: lo que mueve o impone sobre todo la admiración es que el hombre ha sido hecho capaz de descubrir la naturaleza de los dioses<sup>248</sup> y de producirla. Nuestros primeros antepasados, pues, después de haberse equivocado gravemente respecto de la verdadera doctrina sobre los dioses -no creían en absoluto en ellos ni se preocupaban del culto o de

---

241 Tenemos aquí la misma doctrina que más arriba, n.4. Sólo que aquí, “species” designa al tipo ideal o “parádeigma”, y no se atiende ya, como en el n.4, a las relaciones entre los géneros, sino a las diferencias individuales dentro de un mismo género, en función de las influencias de los astros en el momento del nacimiento y de la diversidad de los “klímata”. En este tipo común que es el hombre, el “clima” determina las diferencias raciales, y el horóscopo las diferencias individuales. De donde la doctrina de los “dáimones climatarcas” y de los “dáimones del horóscopo”.

242 Círculo del Zodíaco, ver n.19.

243 Incluidos los astros.

244 Esto puede entenderse bien de la diversidad de los climas según las siete zonas de latitud, o bien -mejor tal vez: Ferguson- de las variaciones de la atmósfera en una misma zona climática.

245 “Stationes aut cursus”: dado que estas palabras tienen un valor técnico en astrología, es posible que el texto griego hiciera alusión a la influencia del movimiento de los astros sobre el crecimiento de los frutos de la tierra.

246 Un espejo cambia de aspecto con todos los individuos distintos que en él se reflejan: así de numerosos son también los cambios de aspecto del sol y de la luna. “La comparación se basa en el gran número de estas variaciones aparentes y no, en mi opinión, en el hecho mismo de la “anáklisis” (reflexión de la luz), que solamente podría aplicarse a la luna” -Festugière-.

247 El autor vuelve al tema de los nn. 23/24: “homo factor deorum”.

248 “Naturaleza divina” se refiere aquí a la naturaleza concreta, la materia de que están constituidos los dioses -Festugière-.

la religión-, inventaron el arte de hacer dioses; luego, una vez que lo hubieron hallado, vincularon a ellos una virtud adecuada, que ellos inferían de la naturaleza material; y, mezclando esta virtud con la sustancia de las estatuas, dado que no podían crear propiamente hablando almas, después de haber evocado almas de dáimones o de ángeles, las introdujeron en sus ídolos por medio de ritos santos y divinos, de forma que estos ídolos tuvieran el poder de hacer bien y mal.

Este es el caso, Asclepios, de tu abuelo, el primer inventor del arte de curar, a quien se ha dedicado sobre el monte de Libia, cerca del río de los cocodrilos<sup>249</sup>, un templo en que yace lo que en él fue el hombre terrestre, es decir, el cuerpo -pues el resto o, por mejor decir, el todo de él, si es verdad que el todo del hombre consiste en lo que posee el sentimiento de la vida, ha regresado, más feliz, al cielo-, y que, todavía en la actualidad, en virtud de su poder divino, da a los hombres, en sus enfermedades, todas las clases de remedios que les daba ya en otro tiempo por medio del ejercicio de su arte médico. Así también, mi antepasado Hermes, cuyo nombre llevo yo, ¿no es verdad acaso que reside en su ciudad natal, llamada por su nombre<sup>250</sup>, donde concede ayuda y salvación a todos los mortales que, de todas partes, acuden a él? Isis, finalmente, la esposa de Osiris, ¡cuántos beneficios concede, bien lo sabemos, cuando se la tiene propicia y qué males envía cuando está irritada<sup>251</sup>! Pues los dioses terrestres y materiales montan fácilmente en cólera, puesto que los hombres los han fabricado y compuesto de una y otra naturaleza. De ahí viene que los egipcios reconozcan oficialmente a estos animales sagrados que vemos, y que adoren en cada ciudad las almas de aquellos cuyas almas han sido deificadas en vida<sup>252</sup>, hasta el punto de que hay ciudades que viven bajo sus leyes y que llevan sus nombres. Y debido a que los animales adorados en tal ciudad no son reconocidos en tal otra, las ciudades de Egipto se provocan continuamente unas a otras en guerras.

38. -¿Y de qué orden es la cualidad<sup>253</sup> de estos dioses que se llaman terrestres, oh Trismegisto?

-Resulta, Asclepios, de una composición de hierbas, piedras y perfumes que contienen en sí mismos una virtud oculta de eficacia divina<sup>254</sup>. Y si uno busca la manera de causarles agrado por medio de numerosos sacrificios, himnos, cantos de alabanza, conciertos de sonidos dulcísimos que recuerden la armonía del cielo<sup>255</sup>, es para que este elemento celestial que ha sido introducido en el ídolo por medio de la práctica repetida de ritos celestiales<sup>256</sup>, pueda soportar alegremente esta larga estancia entre los hombres. Esta es la manera en que el hombre fabrica dioses.

---

249 Arsínoe-Crocodilópolis del Fayum, o un lugar cercano a éste, según Scott -III, pág. 224-, aunque no se conozca allí ningún templo de Asclepios-Imhotep; Scott rechaza los templos de Tebas, Filae y Memfis, por su situación geográfica -el texto dice: "in monte Lybiae"- . Seguramente no hay que buscar aquí ninguna localización exacta, como en el caso de la "ciudad marítima" del n.27.

250 Una de las Hermópolis de Egipto, difícil de determinar. Hermes era considerado el revelador de los secretos divinos.

251 O bien, tal vez, "a cuántos hombres daña cuando está irritada" -Scott-.

252 El texto -dice el P. Festugière- hace alusión a la doble condición divina de Apis y de Mnevis. a) En vida aún, estaban ya consagrados -mirados como dioses-; y b) luego de su muerte, recibían la apoteosis y, asimilados a Osiris, se convertían en Osiris-Apis, Osiris-Mnevis, de donde la combinación Oserapis u Osorapis, abstracción personificada de todos los Apis muertos y enterrados. Por eso el culto del alma del Apis muerto es el culto de Osiris -texto: "coli eorum animas"-, mientras que el "quorum sunt consecratae viventes" equivale al culto del Apis vivo. Por otra parte, el autor hermético insiste con razón en el término "alma"; cada buey Apis vivo no es más que la encarnación de un mismo dios Apis "siempre viviente", es decir, de su alma; todos los Apis muertos se funden en el alma del mismo Osorapis -Osiris- a quien han ido representando por turno. De la misma manera cada faraón es la encarnación transitoria del mismo dios Amoun.

253 "Cualidad" tiene aquí el sentido de "virtud" sobrenatural, poder mágico, etc. -ver n.37-. Estos dioses "terrenos" son las estatuas "animadas" por medio de ritos teúrgicos.

254 Ver, por ejemplo, Festugière, *La revelation d'Hermes Trismegiste I* (1944), pág. 197, n.1.

255 La liturgia cotidiana de estos dioses no hacía más que continuar la acción inicial de los ritos de consagración o deificación: día a día hay que "reanimar" la estatua. Cuando dice Cumont: "so pena de perecer, los dioses debían ser alimentados, vestidos, vivificados". Primitivamente estas ceremonias no tenían otro sentido. Pero se concibe que, bajo la influencia del neoplatonismo se llegara a la interpretación simbolista de que da una muestra el Asclepios.

256 Es decir, los mismos ritos que han servido para introducir en la estatua el elemento sobrenatural deben proseguirse para mantenerlo en ella. El autor no hace más que interpretar esta doctrina mágica en función del simbolismo neopitagórico: "caelestis harmoniae..." etc.

-Pero no te vayas a creer, Asclepios, que los dioses terrestres ejercen su influencia al azar<sup>257</sup>. Entre los dioses celestes que habitan las alturas del cielo, cada uno posee y conserva el rango que le ha sido asignado: por su parte, nuestros dioses terrestres ofrecen su ayuda al hombre como en virtud de un parentesco afectuoso, bien velando sobre los detalles de las cosas, bien anunciando el futuro por medio de las suertes o la adivinación, bien proveyendo a determinadas necesidades, y por medio de ello nos asisten cada uno a su manera.<sup>258</sup>

39. -Mas entonces, ¡oh, Trismegisto!, ¿qué parte del plan divino<sup>259</sup> es administrada por la Heimarmene, es decir, por el destino? ¿Acaso no poseen los dioses celestiales todo el gobierno de la universalidad de las cosas, y los dioses terrestres la administración de todos sus detalles?

-Lo que nosotros llamamos Heimarmene, Asclepios, es esta necesidad que domina el curso total de los acontecimientos, ligándolos unos a otros por medio de una cadena continua. Es, pues, o bien la causa que produce las cosas, o el Dios supremo, o el que ha sido creado segundo dios por el Dios supremo<sup>260</sup>, o el orden universal de las cosas celestiales y terrestres fijado por las leyes divinas. Así, pues, esta Heimarmene y la Necesidad están inseparablemente unidas entre sí por una especie de aglutinante sólido: la Heimarmene se halla en primer lugar, dando a luz los comienzos de todas las cosas, mientras que la Necesidad hace que lleguen por fuerza a su efecto todas estas cosas que han comenzado a ser gracias a la acción de la Heimarmene. Y una y otra tienen como consecuencia el Orden, es decir, la contextura y la sucesión temporal de todo lo que tiene que realizarse<sup>261</sup>. Nada, en efecto, escapa a las disposiciones del Orden y esta bella ordenación se cumple en todas las cosas, pues el mundo mismo sigue el Orden en su movimiento; más aún, no se mantiene en su totalidad sino gracias al Orden.

40. -Así, pues, estos tres principios, la Heimarmene, la Necesidad y el Orden, ocupan el más alto grado en las creaciones del querer de Dios, que gobierna el mundo por medio de su ley según sus divinos designios. Por eso Dios les ha quitado toda voluntad propia de obrar o de no obrar. Sin que nunca los turbe la cólera, sin que el favoritismo los doblegue, obedecen a la coacción de la ley eterna que no es otra que la eternidad misma, inevitable, inmóvil, indisoluble. En primer lugar, pues, está la Heimarmene que, habiendo echado, por así decir, la semilla, hace se produzca, una después de otra, toda la serie de las cosas futuras; le sigue la Necesidad, que es la fuerza que fuerza a todas las cosas a llegar a su término efectivo; y el tercero es el Orden, el cual mantiene la conexión de todos aquellos acontecimientos que han sido determinados por la Heimarmene y la Necesidad. Es, pues, la eternidad, que no tiene comienzo ni fin, la que, determinada en la ley inmutable de su curso, realiza su revolución por medio de un movimiento perpetuo, que sin cesar nace y debe morir por turno en alguna de sus partes, de forma que, gracias al cambio de los instantes, la parte en que ella ha muerto es la misma en que ella renace<sup>262</sup>: tal es, en efecto, el movimiento circular, principio de rotación, que todo está en él tan bien ligado que ya no se sabe dónde comienza la rotación, si es que comienza, porque todos los puntos parecen siempre precederse y seguirse. Sin embargo, hay también en el mundo accidente y azar, mezclados como están a todo lo que procede de la materia.<sup>263</sup>

-Os he hablado de cada una de las cosas, en la medida en que he podido según mis fuerzas humanas, y en la medida en que la divinidad lo ha querido y permitido. No nos queda más que

257 Orden y azar se oponen como los dos principios del n.14: "fuit Deus et 'hyle'". Los dioses terrestres están del lado del Orden, ya que son uno de los eslabones que nos atan al Dios supremo. De esta manera se enlaza esta exposición con el tema inicial de la "coniunctio deorum et hominum" -ver nn. 6, 7, 11, 22, 23-. Es este uno de los temas constantes del Asclepios. La meta o fin de esta conclusión general es demostrar que todo lo que se refiere al "vínculo o ligazón" -por oposición a la materia pura- depende de la Ley divina -Ratio-. Incluso la acción de los "di terreni".

258 Esta distinción entre dioses "holikói" y dioses "merikói" -que podríamos traducir por dioses de "influencia universal" y dioses de "influencia parcial"- se remonta en definitiva a Timeo 40, 42 d/e. Acerca de la teoría de las series "verticales" ver antes, n.19, y Proclo, In tim. Pág. 262, 6 ss. Diehl.

259 Ferguson relaciona este pasaje con la exégesis neoplatónica de las "nomoi heimarmenoi" del Timeo 41 e, 2.

260 Probablemente el Nous del Dios supremo -Festugièrè-.

261 Esta tríada deriva probablemente de la triple función asignada a las tres Parcas -Platón, Rep. X, 617 c- y reaparece entre los estoicos.

262 Ver Poimandres 11.

263 Sólo hay desorden en y por la materia, y la Tyche -suerte, azar- queda confinada al mundo sublunar exclusivamente.

bendecir a Dios en nuestras plegarias, y volver luego al cuidado del cuerpo: nuestras almas han tenido, si puedo hablar así, su plena ración en el transcurso de esta conversación sobre las cosas divinas.

41. -Habiendo salido entonces del fondo del santuario, se pusieron a hacer oración a Dios, mirando hacia el Sur -pues, cuando uno quiere dirigirse a Dios al ponerse el sol es allí hacia donde debe mirar, de la misma manera que al salir el sol hay que mirar hacia el Este<sup>264</sup>- y comenzaban ya a pronunciar la fórmula cuando Asclepios dijo en voz baja:

-¡Oh, Tat!, ¿quieres que propongamos a tu padre que haga acompañar nuestras plegarias con incienso y perfumes?

Pero Trismegisto lo oyó y, muy conmovido, lo cortó:

-¡Silencio, silencio, Asclepios! Es una especie de sacrilegio, cuando se hace oración a Dios, quemar incienso y todo lo demás<sup>265</sup>. Pues nada le falta al que es él mismo todas las cosas o en el que son todas las cosas. Por nuestra parte, pues, adorémoslo por medio de acciones de gracias: éste es, en efecto, el más bello incienso que se puede ofrecer a Dios, la acción de gracias de los mortales.

-Te damos gracias, Altísimo, que sobrepasas infinitamente todas las cosas, pues por tu favor hemos obtenido esta luz tan grande que nos permite conocerte, Nombre santo y digno de reverencia, Nombre único por el que Dios sólo debe ser bendecido según la religión de nuestros mayores, puesto que tú te dignas otorgar a todos los seres tu afecto paternal, tus cuidados solícitos, tu amor, y todo lo que puede haber de virtud bienhechora más dulce aún, haciéndonos don del intelecto, de la razón, del conocimiento: del intelecto, para que podamos conocerte; de la razón, para que, por medio de nuestras intuiciones, alcancemos el fin de nuestras investigaciones; del conocimiento, para que, conociéndote, nos gocemos. Nos regocijamos, pues, salvados<sup>266</sup> por tu poder, de que te hayas manifestado a nosotros todo entero<sup>267</sup>; nos regocijamos de que, siendo así que nos encontramos todavía en esta carne, te hayas tú dignado consagrarnos a la eternidad. El único medio que el hombre tiene de darte gracias es conocer tu majestad. Te hemos, pues, conocido, a ti y a esta luz inmensa que sólo el espíritu capta; te hemos comprendido, ¡oh, verdadera vida de la vida, oh seno que llevas todo lo que viene a ser!; te hemos conocido, permanencia eterna de toda la naturaleza infinitamente llena de tu obra procreadora<sup>268</sup>. Así es; en toda esta plegaria en que adoramos el bien de tu bondad, no pedimos más que una cosa: ten a bien conservarnos perseverantes en el amor de tu conocimiento, y que nosotros no nos alejemos nunca de este género de vida.<sup>269</sup>

Con estos deseos, fuimos a tomar una cena pura, que no estaba manchada por ningún alimento que hubiera tenido vida.<sup>270</sup>

---

264 La plegaria de la mañana y de la tarde al Sol es un rasgo de piedad pitagórica.

265 Oposición entre la “logiké zysía” -Poimandres 31-, simple ofrenda de plegarias -ofrenda verbal y lógica-, y el sacrificio u ofrenda material, incluso bajo su forma más pura, la ofrenda de incienso y perfumes.

266 Gnosis equivale a salvación. Ver Poimandres 26, 29.

267 Esta visión “total” al término de la ascensión es de la esencia misma de la Gnosis.

268 La “permanencia” es una energía específica del Aión o Eternidad.

269 Ver Poimandres 32. La plegaria concluye evidentemente aquí.

270 Este texto de Asclepios, unido a la recomendación de evitar el sacrificio material aun el más puro -incienso, perfumes-, da un matiz claramente pitagórico al epílogo del tratado. La plegaria misma contiene los temas corrientes de la Gnosis hermética.