

Corpus Hermeticum y Asclepio

Edición de Brian P. Copenhaver

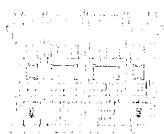
Ediciones Siruela



Brian P. Copenhaver

Corpus Hermeticum y Asclepio

Traducción de
Jaume Pòrtulas y Cristina Serna



Ediciones Siruela

Título original: *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum
and the Latin Asclepius in a new English translation,
with notes and introduction*

En cubierta: Representación de Hermes Trismegisto (siglo xv),
de Giovanni di Stefano, en la catedral de Siena

Diseño gráfico: G. Gauger & J. Siruela

Published by the Press Syndicate of the University of Cambridge

© Cambridge University Press, 1992

© De la traducción, Jaume Pòrtulas y Cristina Serna

© Ediciones Siruela, S. A., 2000

Plaza de Manuel Becerra, 15. «El Pabellón»

28028 Madrid. Tels.: 91 355 57 20 / 91 355 22 02

Telefax: 91 355 22 01

siruela@siruela.com www.siruela.com

Printed and made in Spain

Índice

Nota a la traducción española	9
-------------------------------	---

Corpus Hermeticum y Asclepio

Prefacio	15
----------	----

Introducción	17
--------------	----

Hor y Manetón	17
---------------	----

El mundo de los <i>Hermetica</i>	21
----------------------------------	----

<i>Hermetica</i> técnicos y teóricos	41
--------------------------------------	----

Las colecciones herméticas	53
----------------------------	----

Hermes y sus lectores	59
-----------------------	----

Unos nuevos <i>Hermetica</i> en inglés	76
--	----

Bibliografía y abreviaturas	81
-----------------------------	----

Corpus Hermeticum

I. <Discurso> de Hermes Trismegisto: Poimandres	111
---	-----

II.	119
-----	-----

III. Discurso sagrado de Hermes	125
---------------------------------	-----

IV. Discurso de Hermes a Tat: La cratera o la mónada	127
---	-----

V. Discurso de Hermes a Tat, su hijo: Que dios es a la vez invisible y visible por completo	131
--	-----

VI. Que el bien tan sólo existe en dios y en ninguna otra parte	135
--	-----

VII. Que el mayor mal entre los hombres es la ignorancia en lo que respecta a dios	139
---	-----

VIII. Que ninguna de las cosas que existen perece,	
--	--

y que se equivoca quien afirma que los cambios son destrucciones y muertes	141
IX. Acerca del intelecto y la sensación: [Que la belleza y el bien tan sólo existen en dios y en ninguna otra parte]	143
X. [Discurso] de Hermes Trismegisto: La llave	147
XI. Mente a Hermes	155
XII. Discurso de Hermes Trismegisto: Sobre la mente compartida, a Tat	163
XIII. De Hermes Trismegisto a su hijo Tat: Discurso secreto en la montaña acerca de la regeneración y la promesa de guardar silencio	171
XIV. De Hermes Trismegisto a Asclepio: ¡Salud de la mente!	179
XVI. Definiciones de Asclepio al rey Ammón acerca de dios, la materia, el mal, el destino, el sol, la esencia intelectual, la esencia divina, el hombre, la disposición de la plenitud, las siete estrellas y el hombre según la imagen	183
XVII.	189
XVIII. Sobre el alma estorbada por las afecciones del cuerpo	191
Asclepio Libro sagrado de Hermes Trismegisto dedicado a Asclepio	199
Notas	231
Índice de palabras griegas y latinas	423
Índice analítico	437

Nota a la traducción española

Admiro a todos los traductores, excepto a los que ponen notas.
(atribuido a Jorge Luis Borges)

El prólogo del profesor Copenhaver indica con toda claridad sus objetivos al preparar (¡a lo largo de una década!) una versión moderna y fiable de los *Hermetica*: facilitar que en un mundo en el que la familiaridad con las lenguas y culturas clásicas se circunscribe a un reducto cada vez más limitado (por no decir residual), estos textos continuasen siendo accesibles (en fin, más o menos) a los estudiosos del pensamiento y la literatura de la primera modernidad, para quienes resultan vitales a la hora de interpretar Marsilio Ficino y Giordano Bruno, Philip Sidney, Shakespeare o incluso Newton. Esta prioridad ha dictado también nuestro *modus operandi*: en el estadio inicial, Cristina Serna ha redactado la primera versión, a partir, sobre todo, del texto inglés; sucesivamente, Jaume Pòrtulas la ha confrontado con el texto griego (o latino, en el caso del *Asclepius*). El resultado final es un producto de consenso; pero en caso de duda ha prevalecido, naturalmente, la versión de Copenhaver, aunque sospechamos que nuestro texto resulta *ligeramente* más próximo a los originales antiguos que el suyo. De todos modos, los classicistas puristas difícilmente evitarán un respingo cuando hallen, por ejemplo, que *nous* se traduce por «mente» —y no por «intelecto», como quiere una tradición casi secular— o *species* (en el *Asclepius*) por «género»; pero todo ello aparece exhaustivamente justificado en la abundante anotación del editor. No nos era posible, por otra parte, cotejar la copiosísima bibliografía que Copenhaver ha manejado; pero los trabajos de Festugière y Nock, entre otros, nos han acompañado constantemente —no sólo los volúmenes de la Fondation Guillaume Budé, sino también muchos de los escritos del padre André Festugière (empezando por la grandiosa *Révélation d'Hermès Trismégiste*, en su reedición del año 1990, y los *Essays on Religion and the Ancient World* de Arthur D. Nock, en la compilación oxoniense de 1972).

En el momento de licenciar la traducción, experimentamos dos sensaciones: por una parte, una cierta admiración por el mundo académico anglosajón, capaz de producir obras tan «funcionales» (es decir, relativamente libres de las obsesiones y menudencias del mandarinato especializado); por otra, el deseo de que los mejores pasajes de estos tratados (pues no se nos oculta que su calidad literaria es desigual) puedan hacer mella, con su obscura fascinación, en determinados lectores y, a la vez, contribuir a enraizar en este país una disciplina como la historia de las religiones, tan consolidada en otros pagos, pero casi inédita entre nosotros.

Jaume Pòrtulas y Cristina Serna
Barcelona, 7.IX.1999

Corpus Hermeticum y Asclepio

Muchos son los portadores de tirso, pero pocos los iniciados:

Frances Amelia Yates, 1899-1981

Daniel Pickering Walker, 1914-1985

Charles Bernard Schmitt, 1933-1986

Prefacio

Por razones que explico al final de mi introducción, comencé este libro hace unos diez años; continué trabajando en él porque numerosos amigos y colegas me animaron a pensar que podría resultar de utilidad. En primer lugar debo mostrar mi gratitud hacia el difunto Charles Schmitt, quien leyó partes del libro en su primera versión y me puso en contacto con la Cambridge University Press. Otras personas que han leído el manuscrito entero o bien partes de él —Michael Allen, Tony Grafton, Brian Murhy, Doug Parrott— me ofrecieron su consejo y su crítica en aspectos importantes, por lo que les estoy muy agradecido. Asimismo, debo reconocer la enorme ayuda brindada por los bibliotecarios y por el personal de la Oakland University y la University of California, Riverside. Aunque desconozco el nombre de los tres generosos y agudos lectores que revisaron mi manuscrito, deseo por lo menos dar las gracias a sus *genii* anónimos por haberme rescatado de la ignorancia o de la imprudencia en más casos de los que me gustaría admitir. Quiero dar las gracias también públicamente a Kevin Taylor y Jonathan Sinclair-Wilson, quienes se hicieron cargo del proyecto en nombre de Cambridge con paciencia y habilidad. Paciencia, una paciencia ilimitada, ha sido también la principal virtud de mi mujer, Kathleen, y de mis hijos, Gregory y Rebecca, mientras yo me hallaba desaparecido en los templos de Hermes. Mi hijo, en particular, se convencerá por fin, cuando vea el libro publicado, de que fueron otros y no yo quienes se inventaron el mito de Hermes Trismegisto.

Riverside, California
Die festo Sancti Valentini, 1991

Introducción

Hor y Manetón

Unas cuantas millas al oeste del Nilo, justo en el extremo de su delta, se encuentra la moderna Sakkara, donde se halla la necrópolis de la antigua Menfis, centro del Bajo Egipto desde los días de los faraones y durante todo el periodo de la dominación romana. El sagrado ibis, ese hermoso pájaro de color blanco y negro en el que se encarnaba el dios Thot, ya no visita el Nilo en Menfis, pero cuando los Ptolomeos y sus sucesores romanos bebían las aguas del río sagrado, los pájaros del dios todavía solían acudir a sus orillas en gran número. Eran tan enormes las bandadas, que aquellos que deseaban rendir honores a Thot ofreciéndole momias de su ave podían preparar con facilidad miles de tales ofrendas cada año, mostrando así su piedad por medio del culto del ibis, del mismo modo que los devotos de Osiris-Apis o de Sarapis adoraban a su dios con el culto del toro en el gran Serapeion, el templo que dominaba el paisaje de la Menfis Ptolemaica. En los recintos del Serapeion residían varios dioses: Isis la de cien nombres, cuyo culto ya había empezado a expandirse desde Egipto por la cuenca mediterránea; Imhotep o Imouthes, un dios sanador a quien los griegos denominaban *Asklêpios*; y Thot, dios de la luna, de los mensajes y de la escritura, *Hermês* para los griegos, y guía, al igual que Hermes, de las almas de los muertos¹. En Sakkara, concretamente al norte del Serapeion, los arqueólogos han sacado a la luz unas estructuras construidas para el ibis de Thot, un pájaro lunar y nocturno, y también para el halcón de Horus, un pájaro diurno y solar. En estos edificios, servidores de las sagradas aves las criaban, las veneraban y, en su

¹ A propósito de Thot, véase *infra*, la nota sobre el Título de C.H. 1; las notas de la introducción se han reducido al máximo, pero las notas a cada texto contienen una documentación más completa, con referencias que remiten a la bibliografía que sigue a la introducción; por su parte, la bibliografía explica las abreviaturas.

momento, las momificaban para ser enterradas en urnas. El número de pájaros enterrados en las galerías de «la casa del reposo de los ibis» se ha calculado en cuatro millones o más, lo que implica que quizás unos diez mil ibis muertos fueron amontonados en esos corredores cada año de los cuatro siglos durante los que el complejo de Sakkara se mantuvo activo.

Poco antes del año 200 a. C., al final del reinado de Ptolomeo IV, llamado Filopator, comenzaron más de tres décadas de desorden en el culto del ibis. Por la misma época, en el distrito de Sebennytyos al norte de Menfis, en la rama Damietta del delta, nació un hombre llamado Hor o bien Horus, por el nombre del dios halcón. El lugar de nacimiento de Hor fue probablemente llamado Pi-Thot, *Hermópolis* en griego, si bien esta ciudad del delta no se corresponde con la gran Hermópolis sita lejos de allí, hacia el sur, en la moderna Ashmounein, lugar donde se encuentran el Alto y el Bajo Egipto. Durante bastantes años, bien entrado ya el reinado de Ptolomeo VI Filometor, Hor de Sebennytyos permaneció no lejos de su lugar de origen, en Temenesi, la ciudad de Isis, como servidor de la poderosa diosa; pero en un momento dado, en fecha indeterminada, partió hacia el sur, hacia Menfis y el templo de Isis en Sakkara. Hacia el año 166, Hor tiene un sueño en el que se le indica que siga a Thot y a ningún otro dios, probablemente como *katachos* o «recluso», un sirviente enclaustrado del dios. Antes de esto, cuando todavía se hallaba en Isiospolis, había suscitado la cólera de Thot por culpa de cierta complicidad, no bien determinada, en un escándalo relacionado con la alimentación de los ibis; por entonces, a principios del año 174, en Sakkara se llevaban a cabo unas reformas que acabaron con los prolongados abusos en torno a los pájaros sagrados, que incluían la entrega fraudulenta de urnas funerarias vacías a particulares que habían pagado por su contenido momificado. Hor dictó, y en algunos casos escribió, los óstraca demóticos —fragmentos de cerámica inscritos— que guardan el recuerdo de estas reformas. Uno de ellos contiene los detalles de una reunión del consejo del culto de los ibis celebrada el primer día de junio del año 172; en esta sesión se explicó la historia de la decadencia del culto y se decidió el arresto de seis «sirvientes de los ibis» y su encarcelamiento con cepos. El óstrakon comienza con esta advertencia:

Del escriba del nomo de Sebennytyos, Hor, hijo de Harendjiotef. Que nadie ose faltar a su deber en un asunto que tenga que ver con Thot, el dios personi-

ficado que ejerce su influencia en el templo de Menfis, y asimismo Harthot con él. El beneficio que recibe el ibis, el alma de Thot, *el tres veces grande*, también es recibido por el halcón, el alma de Ptah..., el alma de Horus².

El título que Hor otorga a Thot es el equivalente en demótico al *megistou kai megistou theou megalou Hermou*, la fórmula griega que grabó en otro óstrakon —dos superlativos del adjetivo «grande» seguidos por ese mismo adjetivo en grado positivo—, y esta frase es la primera aparición constatada, tanto en lengua egipcia como en griego, de la forma triple del nombre del dios³. De modo que las palabras de Hor anticipan el posterior título griego *Trismegistos*, el nombre atribuido a Hermes como autor de los tratados traducidos en este volumen, el nombre que significaría una nueva manera de santificar el pasado pagano para los estudiosos cristianos del Renacimiento, un nombre que todavía encanta a las personas ilustradas de nuestro tiempo.

Manetón era otro nativo de Sebennytos. En una carta escrita mucho más tarde, pero atribuida a Manetón por el bizantino Jorge Sincelo y dirigida a Ptolomeo II Filadelfo (282-229), el egipcio presenta su *Libro de Sothis* y se identifica a sí mismo como «sumo sacerdote y escriba de los sagrados templos de Egipto... residente en Heliópolis», la ciudad de Rē. De las varias obras atribuidas a Manetón, los fragmentos auténticos más importantes que se nos han conservado proceden de su *Aegyptiaca* o *Historia de Egipto*, escrita en griego a fin de impresionar al mundo helénico con la antigüedad y autoridad de la cultura egipcia. Pero los autores grecorromanos no hicieron demasiado caso de los anales de Manetón, que se nos han conservado en extractos y epítomes de Flavio Josefo y de varios cronógrafos cristianos. Antes ya de que los estudiosos cristianos posteriores hiciesen uso de la historia de Manetón, ésta había sido retocada, expurgada y distorsionada de diversas maneras, hasta el punto de que en la época en que Sincelo, autor de una crónica universal, la adaptó para sus

² Esta cita (al igual que el resto del material concerniente a Hor de Sebennytos) procede de Ray, *Archive*, págs. 14-20, 73-80, 117-124, 132-136, 149, 159-160; cf. también C.H. I. Título. A menos que se indique lo contrario, las traducciones del griego y del latín (no así las del egipcio, copto o armenio) así como las de las lenguas modernas son mías en el conjunto del volumen.

³ C.H. I. Título.

propios propósitos a principios del siglo IX, la obra de Manetón había experimentado un complejo proceso de selección y redacción. Si bien la historia que se explica en los fragmentos de la *Aegyptiaca* no es digna de confianza en modo alguno, lo cierto es que causó honda impresión en Josefo, Eusebio, Julio Africano y en otros estudiosos antiguos del pasado remoto, debido a que, como mínimo, proporciona un esqueleto de datos a propósito de la sucesión de las dinastías de Egipto a lo largo de milenios. Manetón dejó escrito que sus tareas como sacerdote y escriba le permitieron el acceso a documentos de archivo; dejando a un lado la veracidad de esta afirmación, su obra hizo autoridad entre los lectores antiguos y medievales. Al presentar la carta pseudónima a Ptolomeo, el monje Sincelo afirma que Manetón conocía

estelas en el país de Siria... inscritas en la sagrada lengua en letras jeroglíficas por Thot, el primer Hermes, y traducidas después del Diluvio de la lengua sagrada al griego... y recogidas en libros por el hijo de Agathodaimon, el segundo Hermes, padre de Tat, en los santuarios de los templos de Egipto; [Manetón] se [las] dedicó a... Ptolomeo..., con estas palabras: «...dado que ansías saber lo que sucederá en el cosmos, te presento los libros sagrados de los que he tenido noticia, escritos por tu antepasado, Hermes Trismegisto...» Esto es lo que afirma acerca de la traducción de los libros escritos por el segundo Hermes¹.

De modo que, de acuerdo con lo que relata un monje bizantino, al leer lo que a él le parecieron documentos elaborados mil años antes por un sacerdote egipcio, había dos dioses llamados Hermes. El primero era Thot, que es quien grabó originariamente en caracteres jeroglíficos los escritos sagrados sobre estelas de piedra. El segundo Hermes, llamado Trismegisto, era el hijo de Agathodaimon y el padre de Tat; después del Diluvio transfirió a libros las inscripciones, que fueron traducidas del egipcio al griego⁵. Aunque Cleopatra VII, la última de los Ptolomeos, fue la primera de su linaje en hablar egipcio, su predecesor sin duda se habría sentido complacido si realmente Manetón le aseguró que los griegos tenían acceso a los ve-

¹ Waddell, *Manetho*, págs. vii-xxviii, 14-17, 208-211; Helck, *KP*; Laqueur, *PW* XIV/1; Adler, *Tima*, págs. 1-14, 24-42, 55-71, 172-175; cf. Fowden, *EH*, págs. 29-31, 53-57, 214.

⁵ Véase notas a los títulos de *C.H.* I, XI, XIII, XVI y el *Asclepio*; también *C.H.* II.1, IV.3, X.23.

nerables depósitos de la antigua sabiduría nativa. La mención del Diluvio por parte de Sincelo constituye el tipo de clave que permitiría en su momento a los cristianos incluir la antigua teología hermética en sus propias doxografías y genealogías.

Al componer su largo tratado sobre los *Misterios de Egipto* hacia el año 300 d. C., el neoplatónico Jámblico observó que

las opiniones que se hallan en los escritos de los antiguos escribas son muchas y muy diversas, como lo son las de los sabios todavía vivos... [A partir de] clasificaciones, que difieren entre sí, de los sacerdotes del tiempo antiguo, Hermes lo ha reunido todo en sus veinte mil libros (de acuerdo con la lista de Seleuco), o bien treinta y seis mil quinientos cincuenta y cinco (según dice Manetón)".

El número de lo que en realidad ha llegado hasta nosotros de la primera literatura hermética, cuyas obras más antiguas podrían datar como muy pronto del siglo IV a. C., resulta mucho menos imponente, pues apenas se conocen algo más de dos docenas de títulos de obras griegas atribuidas a uno o varios autores del elenco hermético, o relacionadas de algún modo con ellos: Hermes Trismegisto, Agathodaimon, Asclepio, Ammón, Tat. Estos autores aparecen en el *Corpus Hermeticum*, pero las obras citadas tratan de temas diferentes: astrología, alquimia, magia y otras creencias y prácticas que en el lenguaje moderno suelen llamarse «ocultas»⁷.

El mundo de los *Hermetica*

Fue en el antiguo Egipto donde los *Hermetica* aparecieron, evolucionaron y alcanzaron el estado que ahora descubrimos en cada uno de los tratados. Pero no se trata del Egipto de los faraones. Nectanebo II, el último faraón de la última dinastía, ya había puesto en fuga a los ejércitos persas de Artajerjes III cuando Alejandro llegó a Egipto en el año 332 para fundar una ciudad, al este de la boca canópica del Nilo, que llevaría su propio nombre. Los griegos habían venido desarrollando varias actividades en Egipto desde la época de Psammético I, quien, en el siglo VII, permitió a los milesios fundar en el delta una colonia llamada Naucratis.

⁶Jámblico, *Acerca de los misterios*, 8.1.260-261.

⁷Festugière, *HMP*, págs. 30-32; FR I, 89-308.

Cuando Alejandro acudió a consultar el oráculo de Ammón en el oasis libio de Siwa, sito a larga distancia de Menfis en dirección oeste, el sacerdote le aseguró que era el hijo del dios. Una narración egipcia, todavía más ambiciosa, pretendía que había existido un romance entre Olimpias (la madre de Alejandro) y el propio Nectanebo. Ptolomeo, uno de los generales de Alejandro, se hizo cargo de Egipto en el año 323, a la muerte del rey; se autoconcedió el título de Ptolomeo Soter (Salvador) en el 305. Veinte monarcas de su dinastía le sucedieron a lo largo de los tres siglos siguientes, hasta que Cleopatra VII se suicidó en el año 30 a. C. Todos sus herederos masculinos fueron llamados Ptolomeo, pero en la familia también se sucedieron seis reinas con el nombre de Cleopatra o Berenice. Tan pronto como se hizo con el poder en Egipto, Ptolomeo I intervino en el largo conflicto que habría de fragmentar el imperio de Alejandro. Egipto entró en guerra seis veces con los Seléucidas del Asia occidental antes de que concluyese el siglo III. En la época del reinado de Ptolomeo V Epifanes, que murió envenenado en el año 180, las ambiciones externas de Egipto limitaban su alcance a la isla de Chipre y al territorio de Cirene, en el norte de África*.

Egipto corrió todavía mayor peligro en el año 170, cuando fue invadido por Antíoco IV Epifanes; pero en el 168 Roma detuvo al rey seléucida con un gesto sorprendente —Polibio dio en llamarle «autoritario y extremadamente arrogante»—. Este historiador nos explica que, cuando el embajador enviado por el Senado se encontró frente a Antíoco, cogió un palo, trazó un círculo alrededor del gran rey y le ordenó que se decidiera a abandonar Egipto antes de cruzar la línea. Antíoco, que había vivido en Roma y podía calibrar su poder, accedió. Su partida autentificó un sueño acerca «de la seguridad de Alejandría y de los viajes de Antíoco» que Hor de Sebennytyos había registrado ese mismo año. Ya en una época tan temprana como el año 273, Ptolomeo II Filadelfo había comprendido la oportunidad de mantener buenas relaciones con Roma, y hacia finales del siglo III los romanos comerciaban con Egipto y le ayudaban desde un punto de vista político. Tras la dramática intervención del año

*Bowman, *Egypt*, págs. 22-29, 235-236; lo que viene a continuación en este capítulo se ha tomado sobre todo del libro de Bowman y de Lewis, *Life*; de los varios libros relevantes que aparecen en la bibliografía, véase en especial: Cumont, *Egypte*; Fraser, *Alexandria*; Fowden, *EH*; y Lewis, *Egypt*.

168, Roma tenía más poder que los Ptolomeos en su propia tierra, pero no vio la necesidad de ejercerlo en este periodo de inactividad política por parte de Egipto. Tan sólo cuando se produjeron las luchas que en el oeste aceleraron el final de la República, Egipto volvió a ser el origen de graves problemas para Roma. Sila instaló a un Ptolomeo de su elección en el año 80, y en el 49 Pompeyo se convirtió en el guardián de Ptolomeo XIII, mientras su hermana, Cleopatra VII, era destronada. Después de que Julio César derrotase a Pompeyo en la batalla de Farsalia en el año 48, el vencedor se dirigió a Egipto. Al llegar se encontró con que su rival había sido asesinado por los egipcios, de modo que restauró en el poder a Cleopatra y pasó dos meses con ella; ella tenía una opinión lo suficientemente favorable del gran general como para llamar a su hijo Ptolomeo Cesarión. Seis años más tarde comenzaría la larga relación de la reina con otra de las amenazas para la familia Julia, Marco Antonio, con quien tuvo tres hijos. Las escapadas a Egipto de Marco Antonio permitieron que Octavio le acusara de corrupto y libertino en el marco de un Oriente decadente, y en el año 31 la armada de Octavio obtuvo la victoria en la batalla de Actium, a la que siguieron la captura de Alejandría y el suicidio de Antonio y Cleopatra⁹.

Octavio se convirtió en Augusto en el año 27 a. C., pero fechó la integración oficial de Egipto en su imperio ya desde el 30. Durante los tres siglos siguientes, la fortuna de Egipto dependió estrechamente de los avatares de la Pax Romana. Con el recuerdo fresco del papel que Egipto había desempeñado en las guerras civiles que precedieron a su gobierno, el primer emperador estableció una política administrativa y militar especial, con la intención de mantener Egipto más controlado que el resto de las provincias. Por más que Roma suprimiese y dividiese las energías políticas de Egipto, con vistas a convertir el país en el granero del imperio, la abundancia y situación de la más rica de sus provincias nunca dejó de presentar un cierto nivel de riesgo. No lejos de allí se hallaba la rebelde Judea, donde Nerón envió a Vespasiano en el año 67 d. C.; después Vespasiano salió triunfador de las guerras civiles del 69: fueron los habitantes de Alejandría los primeros en saludarlo como emperador. La destrucción se abatió sobre los judíos de Alejandría durante la revuelta de los años 115-117, cuando las noticias de un Mesías procedente de Cirene incitaron a

⁹ Bowman, *Egypt*, págs. 31-37; Polibio, *Historia* 29.27 citado en Lewis, *Life*, págs. 9-14.

la rebelión en la ciudad y provocaron duras represalias por parte de Roma. No obstante, por regla general las relaciones imperiales con Egipto fueron tranquilas. Cuando Adriano llevó a su amante Antinoo al Nilo en el 130-131, su idilio se vio afectado tan sólo por el hecho de que el joven se ahogara, lo que movió al emperador a fundar la nueva ciudad de Antinoópolis y a dar un aire egipcio a la decoración de su villa cercana a Tívoli. El viaje de Caracalla en el año 215 fue la más brutal de las visitas imperiales. La deslealtad de Alejandría provocó sus iras, lo que le llevó a decretar crueles medidas de masacre y exilio contra sus habitantes. En las postrimerías del siglo III, el control romano en Egipto se había visto debilitado conforme aumentaba la amenaza que suponía el poder sasánida en Persia, cosa que incitó a los soberanos sirios de Palmira a marchar contra Egipto, y provocó que Aureliano destruyese la ciudad en el año 273. Las rebeliones que comenzaron en el 290 y que se prolongaron durante toda la década exigieron que Diocleciano pusiera sitio a la propia Alejandría en el 298; en el 302 regresó a la ciudad —fue el último emperador que visitó Egipto— antes de que decretase en Nicomedia la persecución de los cristianos, en el año 303¹⁰⁰.

Las persecuciones se interrumpieron en el 311 con el edicto de Galerio, pero éste murió poco después, de modo que la represión reapareció por un breve espacio de tiempo, hasta que se acabó de una vez por todas cuando Constantino derrotó a Majencio en el año 312. La nueva política religiosa imperial, la fundación de Constantinopla en el 330, así como otras medidas de orden administrativo significaron el final de la era romana en la historia de Egipto y el comienzo de su periodo bizantino. Ahora su futuro miraba hacia el este de nuevo, hacia la Nueva Roma, y su cultura adquirió un carácter profundamente cristiano. No es que el paganismo desapareciera de repente, y menos aún entre los egipcios más helenizados, pero varios estudiosos son de la opinión de que, antes de la conclusión del siglo IV, la mayoría de la población había abrazado la fe cristiana. El cristianismo egipcio constituyó un auténtico poder en la Antigüedad tardía y en la primera Edad Media, y produjo dos novedades sociales: el monacato del desierto y las innovaciones intelectuales de la teología alejandrina. En Egipto mismo, el cristianismo era una fuerza poderosísima, tanto en los asuntos seculares como en los espirituales, y en

¹⁰⁰ Bowman, *Egypt*, págs. 41-46; Lewis, *Life*, págs. 30-31.

su centro se hallaba la figura del patriarca de Alejandría. Las controversias doctrinales culminaron con el Concilio de Calcedonia en el año 451, después del cual la iglesia copta de Egipto se decantó por una Cristología monofisita, mientras que otro sector de los patriarcas se inclinaba por los puntos de vista contrarios, que habían sido aprobados en Calcedonia. En el 618, el viejo enemigo persa acumuló las fuerzas necesarias para capturar Alejandría, de donde se retiró una década más tarde; pero ésta fue una última pausa antes de la catástrofe final que se abatió sobre el Egipto cristiano en el 642, cuando las últimas tropas bizantinas abandonaron el país dejándolo a merced de los nuevos ejércitos del Islam¹¹.

Las continuidades de orden cultural y político confieren una cierta unidad a los casi diez siglos que separan la llegada de Alejandro y la partida de los bizantinos, pero cada uno de los señores ptolemaicos, romanos y bizantinos tuvo su propio estilo de gobierno. Los Ptolomeos eran unos monarcas regionales pero ajenos, y gobernaron a través de un pequeño número de oficiales igualmente extranjeros; dividieron el territorio en distritos llamados nomos (*nomoi* en griego) y pusieron en pie una administración que forzó a adquirir un cierto nivel de helenización —en especial desde el punto de vista de la lengua— a todo egipcio que deseara prosperar con los nuevos señores. A medida que el poder de los Ptolomeos fue decayendo, las distinciones entre griegos y egipcios se desdibujaban, pero pronto se vieron agudizadas y exacerbadas por los romanos, mucho más eficientes, quienes pusieron Egipto al servicio de su propio imperio. Roma conservó los nomos ptolemaicos, pero privó a los jefes de distrito (*stratêgoi*) de mando militar y los subordinó a un prefecto nombrado por el emperador. La administración romana de Egipto constituía un servicio civil desarmado, responsable tan sólo ante el emperador, quien también controlaba, por otro lado, las fuerzas militares. Al contrario que los Ptolomeos, los romanos permitieron en ocasiones que los consejos ciudadanos y otras instituciones del gobierno local helénico se desarrollaran en las ciudades, si bien durante largo tiempo prohibieron el honor de la *boulê* a los levantiscos alejandrinos. Los emperadores bizantinos se preocuparon mucho menos que los romanos por conceder a Egipto un trato diferente al que tenían las demás provincias por medio de un control imperial directo, y también reformaron la burocracia, si bien no

¹¹ Bowman, *Egypt*, págs. 46-52.

prestaron la debida atención a la creciente influencia que ejercía la iglesia cristiana en los asuntos seculares¹¹.

Para los emperadores romanos y bizantinos, Egipto tenía sobre todo un valor económico. El valle del Nilo proporcionaba casi un tercio del total de grano a Roma, y Egipto era asimismo un gran productor de uva, aceituna, dátiles y otros frutos. En la época de los Ptolomeos se habían desarrollado la irrigación y otras técnicas de agricultura, y la economía de los tiempos romanos ya no sería igualada en poder y complejidad hasta la era moderna. Bajo los romanos, la población alcanzó su cota máxima en la Antigüedad, llegando hasta los ocho millones. Alejandría era con mucho la ciudad más grande, y casi con seguridad llegó al medio millón de habitantes durante el gobierno de Augusto; había varias docenas de ciudades que eran diez veces más pequeñas o incluso menos, y centenares de pueblos mucho más pequeños todavía. Centros como Oxirrínco o Hermópolis podían albergar hasta treinta mil habitantes. Alejandría y otras tres ciudades gozaban de un estatus político especial: Naucratis, Ptolemaide y Antinoópolis. Los habitantes de estas ciudades estaban especialmente orgullosos de sus constituciones helénicas, pero el helenismo constituía la moda cultural dominante a lo largo y ancho de Egipto, con excepción del campo, como se puede observar gracias a la helenización de la lengua y la literatura¹². Existen numerosos documentos escritos en la lengua demótica egipcia durante los primeros tiempos de la dominación romana, si bien resultan más escasos a partir del primer siglo de nuestra era. Ninguna inscripción jeroglífica data de más tarde del siglo IV d. C. El copto apareció en el siglo III, cuando la iglesia creyó que era necesario seguir utilizando un dialecto egipcio, pero decidió que se escribiese con letras griegas parcialmente modificadas. El latín nunca tuvo un uso muy extendido fuera del ejército y del gobierno. Los muchos papiros que se conservan de la época helenística sugieren que los griegos y los egipcios helenizados tenían acceso a la totalidad de la literatura griega. La cultura griega era lo suficientemente rica en el Egipto romano como para producir un filósofo tan erudito como Ateneo, un filósofo tan profundo como Plotino y un teólogo tan sutil como Orígenes. Las letras nativas egipcias todavía se mantuvieron vivas bajo los Ptolomeos, pero pronto adquirieron una colo-

¹² *Ibid.*, págs. 58-81; Lewis, *Life*, págs. 16-19, 36-37, 48.

¹³ Bowman, *Egypt*, págs. 13-19, 57, 141; Lewis, *Life*, págs. 15, 25-27, 107-116, 124-133.

ración griega. La xenofobia romana halló un buen blanco para sus inquietudes en Egipto, que se convirtió en proverbial en latín, a la hora de escribir sobre su opulencia y degeneración. El ejemplo más destacado de este aspecto del racismo romano lo constituye la *Sátira* XV de Juvenal, en la que este autor se mofa de la religión rural egipcia:

*¿quién ignora el tipo de monstruos a los que adoran
los insensatos egipcios? En una región veneran al cocodrilo,
en la otra sienten temor ante el ibis que se alimenta de serpientes;
En otros lugares resplandece la imagen de oro de un simio sagrado...*

Ningún respeto desde el Tíber para el pájaro santo del Nilo, sagrado para Thot¹⁴.

La primera vez que los griegos llegaron a Egipto en gran número fue con los Ptolomeos, y los nuevos señores del país también dieron la bienvenida a los judíos, que habían regresado a Egipto en una época tan temprana como el siglo VI a. C. Las posibilidades de Alejandría atraieron a algunos; otros venían huyendo de peligros como la revuelta macabea en Judea. Los romanos favorecieron a los judíos en la práctica de su religión, y les garantizaron otros privilegios, cosa que no fue del agrado de los egipcios, especialmente en Alejandría. Los romanos denominaban «egipcio» a cualquiera que viviese en Egipto y no fuese ni un ciudadano romano ni un griego urbano o un judío... de acuerdo con los estándares romanos. Hasta que la ciudadanía romana no se generalizó en el año 212 d. C., varios beneficios de carácter legal, social y económico asistían a estas categorías; ello ofendía a la población nativa, muchos de cuyos miembros, especialmente en las ciudades, se enorgullecían de su herencia griega. La administración romana insistió en las odiadas distinciones, con el deseo de mantener Egipto paralizado a base de dejar a sus gentes inmóviles desde un punto de vista social y desorganizadas políticamente. Los veteranos del ejército que no eran ciudadanos romanos podían llegar a serlo al licenciarse, pero existían reglas que impedían a los egipcios el acceso a los grados militares que abrían esta puerta. Si un veterano invertía sus ahorros en la compra de tierras en un pueblo, lo único que podían

¹⁴Juvenal, *Sátira* XV 1-4; Bowman, *Egypt*, págs. 129, 157-164; Lewis, *Life*, págs. 34-35, 59-62.

hacer los egipcios era despreciar su buena suerte y envidiar su inmunidad ante los impuestos. Todo el mundo deseaba ser romano o griego en algún sentido; pero los romanos trataban desdeñosamente a todas las demás gentes para las que regía la «ley egipcia», esto es, para el caso, cualquier ley que no fuese romana. No consideraban griego a nadie que no pudiese probar parentesco griego por ambas partes. La clave de todo el prestigio era el helenismo; la del poder, la ciudadanía romana, de modo que era natural que aquellos que pudiesen aducir cualquier tipo de identidad griega o derechos romanos lo hicieran patente, irritando así a sus vecinos. Los romanos se burlaban de los egipcios por sus matrimonios incestuosos, sin percatarse de hasta qué punto la endogamia protegía a las personas de los riesgos de casarse al margen del círculo encantado del nacimiento helénico y la nacionalidad romana¹⁵.

A mediados del siglo III a. C. surgieron signos literarios de «nativismo» egipcio, con la *Crónica demótica*, en la que se narran historias nostálgicas de días mejores, cuando los faraones ostentaban el poder. El *Oráculo del alfarero* también reivindicaba una regresión a los tiempos de los faraones; apareció a finales del siglo II y, de nuevo, en el periodo romano para hacer una promesa apocalíptica: Alejandría, la ciudad de los odiados extranjeros, habrá de caer; la antigua Menfis será restaurada. Los *Hechos de los mártires paganos* expresaban una queja distinta, no tanto egipcia como helénica y antirromana. Los héroes de los hechos eran alejandrinos, orgullosos de su ciudad, hostiles a los judíos y dispuestos a enfrentarse al emperador en persona para reclamar sus derechos como helenos. A lo largo del siglo I d. C., los alejandrinos que querían ser griegos proyectaron su rabia en particular contra los judíos, rabia que explotó por vez primera en el año 38 en un pogromo y aún en dos ocasiones más. Pero después de que Roma aniquilara a los judíos de Alejandría entre los años 115-117, la ciudad dirigió su odio contra el centro del imperio, y lo proyectó hacia allí a lo largo del siglo siguiente —prestando ayuda a los enemigos del emperador, proclamando nuevos faraones, organizando protestas públicas y disturbios y amenazando el orden romano de cualquier manera imaginable—, dando pie así a la venganza que Caracalla ejecutó sobre la ciudad en el año 215¹⁶.

¹⁵ Bowman, *Egypt*, págs. 122-129; Lewis, *Life*, págs. 18-44, 186.

¹⁶ Bowman, *Egypt*, págs. 30-31; Lewis, *Life*, págs. 196-207.

No cabe duda de que el imperialismo griego y romano dejó huella en la religión, pero —dejando a un lado la importante excepción de las persecuciones contra los judíos—, en general, Egipto se acomodó a las creencias de sus residentes extranjeros, quienes, a su vez, adaptaron las suyas al medio egipcio. La siguiente inscripción, que data del año 238 a. C., muestra cómo los egipcios eran capaces de responder a las nuevas realidades, al tiempo que mantenían sus creencias intactas:

Dado que el rey Ptolomeo... y la reina Berenice, su hermana y esposa, los Dioses Benefactores, constantemente ofrecen grandes beneficios a los templos... y muestran un cuidado constante por Apis y Mnevis y todos los demás animales sagrados... con gran gasto e inversión... ha sido acordado por los sacerdotes... incrementar los honores debidos... al rey Ptolomeo y a la reina Berenice... así como a sus padres los dioses Hermano-hermana y sus abuelos los Dioses Salvadores, y ha sido acordado también que los sacerdotes de todos los templos... sean llamados también sacerdotes de los Dioses Benefactores.

A lo largo de todo el periodo postfaraónico, continuaron construyéndose grandes templos a la manera tradicional, decorados con imágenes de los gobernantes griegos o romanos, con apariencia por completo egipcia, y cuya identidad puede deducirse tan sólo a partir del cartucho real; el último ejemplo de esto lo constituye el emperador Decio, de mediados del siglo III. La supervivencia de las formas religiosas egipcias resulta todavía más sorprendente si tenemos en cuenta lo extrañas (y en ocasiones repelentes) que resultaban con respecto a las otras. En el mundo helénico, el sacerdocio constituía una función cívica temporal, pero en Egipto los sacerdotes formaban un claro grupo hereditario, que se distinguía del resto de la sociedad por su vestimenta, su comportamiento y sus ocupaciones. Aún más extraños resultan todos aquellos dioses egipcios con cuerpos de persona y cabezas de animales —algo así como la inversión de centauros y sátiros¹⁷.

Griegos y romanos correspondieron a este fenómeno a base de hallar equivalencias helénicas a las divinidades egipcias —Thot y Hermes, Imhotep y Asclepio, Zeus y Ammón, etc.—, pero las combinaciones resultantes eran mucho más complejas e inestables de lo que unas cuantas pa-

¹⁷ Inscripción citada en Bowman, *Egypt*, págs. 168-170, 179; Lewis, *Life*, págs. 84, 91-92.

rejas puedan sugerir. En ocasiones, un dios egipcio podía resultar atractivo para los extranjeros mediante una mínima adaptación; incluso en Roma, cuando un patriota instó a la demolición del templo de Isis en el año 50 a. C., no fue posible dar con un número suficiente de obreros para el trabajo. A veces, el sincretismo constituía un arma política para los extranjeros, como lo demuestra el que sin duda constituye el mejor ejemplo de ello: la instauración del culto de Sarapis en la época de Ptolomeo I. Dada la asociación de Osiris con la muerte y la resurrección, era natural suponer que el toro muerto de Apis se convertía en Osiris, dando lugar a la amalgama Osarapis o Sarapis. Los escultores representaron a Sarapis con la cabeza de Zeus, lo que expresaba el deseo por parte de Ptolomeo de mostrar a los egipcios cómo sus creencias podían armonizarse con las griegas. Si hemos de juzgar a partir de la popularidad de Sarapis, el nuevo dios de Ptolomeo dio en el blanco. El culto al emperador constituía otra costumbre religiosa extranjera tan inteligible para los egipcios como ventajosa para los romanos. Las más de las veces, las costumbres religiosas de Egipto, Grecia y Roma se mezclaron con gran facilidad entre sí¹⁸.

Al igual que el judaísmo, el cristianismo exigía una lealtad religiosa exclusiva y por ello se fue volviendo cada vez más truculento, si bien no fue así al principio en Egipto. Dado que los primeros cristianos procedían de Judea, su evangelio alcanzó con rapidez la vecina región del Nilo, donde la amplia población judía de Alejandría pudo entender con facilidad, y en ocasiones aceptar, las demandas del nuevo credo. Los judíos de Alejandría estaban perfectamente preparados, gracias a los Setenta, la versión griega de la Biblia hebrea, para leer los evangelios y las epístolas en griego. Dado que los egipcios conocían el mito de resurrección de Osiris, también ellos podían encontrar inteligibles determinados aspectos del cristianismo. Se han conservado fragmentos de los evangelios en papiros egipcios que se remontan hasta el año 100 d. C., y a partir del siglo III tenemos ya evidencia literaria directa de la existencia de un cristianismo gnóstico entre los legos. Pero no puede decirse que la antigua religión desapareciese sin más, aun cuando el paganismo se hallaba en decadencia por aquella época. Por otro lado, los paganos egipcios tampoco atacaron con frecuencia a los cristianos con anterioridad a la persecución de Decio en los años 249-251 y, hasta en-

¹⁸ Bowman, *Egypt*, págs. 168-180; Lewis, *Life*, págs. 15, 87-94; Ferguson, *Religions*, pág. 74.

tonces, tampoco Roma expresó un recelo oficial al respecto. Temeroso de que el cristianismo pudiese llegar a corromper la lealtad de sus ejércitos, Decio ordenó que numerosos creyentes fueran torturados y condenados a muerte a lo largo y ancho del imperio, Egipto incluido, como demuestran los certificados de papiro cuya finalidad probablemente era la de demostrar que los cristianos sospechosos estaban deseando «hacer sacrificios y mostrar piedad para con los dioses». Incluso antes de la histórica transición de la política de Diocleciano a la de Constantino, existen evidencias abundantes de la supervivencia de las creencias paganas a lo largo del siglo IV, aun cuando ya hubiese comenzado la persecución cristiana contra los paganos. En el año 385, un oficial bizantino de paso prohibió los sacrificios y ordenó que los templos fueran cerrados, pero cuando el patriarca Teófilo intentó seis años más tarde convertir un templo en una iglesia se organizó una revuelta que, sin embargo, tampoco le impidió destruir el templo. A principios del siglo V, tan sólo los distritos del sur mantenían una postura de resistencia frente a la Iglesia, si bien algunas personas profesaban el paganismo helénico todavía en el siglo VI. La teología cristiana que resultó de estos conflictos se vio enriquecida por la fértil cultura de Alejandría y moldeada por las influencias griega, judía e irania que habían arraigado en Egipto. A finales del siglo II, algunos fieles cristianos habían mostrado su hostilidad incluso contra afirmaciones de sus correligionarios, que todavía no estaban reprimidas por instituciones centrales poderosas y que aún proliferaban de un modo lujuriente en el hervidero de la piedad mediterránea. Un conjunto de creencias, calificadas a veces de «ortodoxas» por aquellos que las compartían, hizo frente y en su momento desbancó, o por lo menos desplazó, a los demás puntos de vista denominados «heréticos» —gnosticismo, maniqueísmo, monofisismo y muchísimos más—¹⁹. En Egipto, en medio de la niebla de este torbellino cultural y espiritual, en el transcurso de varios siglos durante los que se sucedieron en el gobierno del valle del Nilo los Ptolomeos, los romanos y los bizantinos, otras personas desconocidas para nosotros produjeron los escritos que se ha dado en llamar *Hermetica*.

En el año 174 d. C., lejos de Egipto, en la región del Danubio, ocurrió un célebre incidente que expresa a la perfección la conmoción religiosa de este periodo y nos aclara algunas cosas acerca de otro conjunto

¹⁹ Certificado en papiro citado en Fox, *Pagans*, págs. 419–423, 450–462; Bowman, *Egypt*, págs. 190–198; Lewis, *Life*, págs. 100–102.

de textos sagrados, los *Oráculos caldeos*. Ese año, cuando Marco Aurelio comenzó sus *Meditaciones*, era el octavo de las guerras que enfrentaron a las tribus del Danubio con el emperador estoico. Un epítome bizantino del historiador Dión Casio explica que, después de someter a los marcomanos, los ejércitos imperiales se enfrentaron a los quados, quienes lograron cercar a la *Legio XII Fulminata* —la «Fulminada»— en un lugar cerrado, en el que las tropas quedaron expuestas a un sol abrasador. De modo milagroso, un trueno y un aguacero repentino espantaron a los bárbaros, mientras la lluvia que caía del cielo calmaba la sed romana. El epitomizador bizantino niega que un mago egipcio llamado Arnufis atrajese la lluvia tras rezar al «Hermes aéreo», y pretende en cambio que fue su propio Dios quien escuchó los ruegos de los soldados cristianos de la Decimosegunda Legión. Este famoso episodio llamó la atención de muchos otros escritores, algunos de los cuales sostuvieron que fue el emperador en persona quien atrajo la lluvia. Una versión, conservada en un léxico bizantino, menciona a

Juliano, caldeo y filósofo, padre de Juliano llamado el Teúrgo (*theourgos*)... [quien] escribió libros de teúrgia, rituales y oráculos en verso, así como muchos... otros libros secretos acerca de este tipo de conocimiento... Se dice que una vez, cuando los romanos se hallaban exhaustos por la sed, consiguió que de repente se reuniesen negras nubes y provocó una enorme tormenta acompañada de grandes truenos y relámpagos, y que Juliano lo hizo sirviéndose de este tipo de conocimiento. Otros, en cambio, afirman que fue Arnufis, el filósofo egipcio, quien obró esta maravilla²⁰.

Este rival de Arnufis, sirviente de Thot, era el más joven de dos Julianos, conocidos ambos como «el Caldeo». El padre era conocido simplemente como filósofo, el hijo como teúrgo; y es probable que fuese el hijo quien escribió o redactó los textos que conocemos a través de los oscuros fragmentos titulados *Oráculos caldeos*. Los autores cristianos desde Arnobio, de finales del siglo III, hasta Sinesio, de principios del V, tuvieron conocimiento de estos *Oráculos*, pero fueron Porfirio y los neoplatónicos paganos tardíos quienes más los valoraron; tan sólo Plotino y su escuela los ignoraron. Al igual que otros oráculos griegos, están compuestos

²⁰ *Suda* I. 433.4 (Adler II, págs. 641-642); Cook, *Zeus*, III, págs. 324-333; *infra* n. 29.

en hexámetros; su tema lo constituyen la teología filosófica y el ritual teúrgico. La finalidad de los ritos, que convocan a un dios para que acuda a una estatua o bien a un médium humano, es ayudar al alma humana a escapar de su prisión corporal y alcanzar la divinidad. La teología de los *Oráculos* proporciona justificación intelectual a estas prescripciones rituales. En algunos casos, en especial en lo que concierne a la noción del Primer y Segundo Intelectos, el sistema caldeo se asemeja al de Numenio de Apamea, un neopitagórico del siglo II. Porfirio escribió un comentario, en la actualidad perdido, a los *Oráculos*, y muchos de sus seguidores, a lo largo del periodo bizantino y posterior, compartieron su fascinación por la doctrina en ellos explicada. Si dejamos a un lado el hecho de que el atribuir sabiduría teológica a uno de los pueblos sagrados del Este constituía una convención, el por qué los *Oráculos* son llamados *caldeos* no está claro²¹.

Las entidades más importantes mencionadas en los *Oráculos* son un Primer Intelecto Paternal, absolutamente transcendente; un Segundo Intelecto Demiúrgico, que procede del Padre y conoce el cosmos tan bien como él; y, dentro del Primer Intelecto, un Poder femenino, llamado Hécate, que produce o es el Alma del Mundo. Hécate es el conductor para las influencias que viajan entre los reinos de lo inteligible y de lo sensible. En el extremo inferior del Todo reside Materia, creada por el Demiurgo. El mundo físico es una tumba sucia y una prisión de la que el alma superior humana ha de escapar, despojándose del *ochêma* (vehículo) o *chitôn* (túnica) del alma inferior, adquirido durante su descenso a través de las estrellas y los planetas. Una conducta ascética y el ritual correcto liberarán el alma de las ataduras astrológicas del Destino y la protegerán de los poderes demoníacos que llenan el espacio ontológico que existe entre dioses y mortales²². En su teología y teúrgia, los *Oráculos* dan testimonio del deseo de escuchar a los dioses hablar de sí mismos, un deseo que asimismo se percibe con intensidad en los creyentes paganos de los primeros siglos del cristianismo. A fines del siglo I, Plutarco de Queronea parece haber pensado por un momento que los antiguos oráculos habían desaparecido. Pero Ammonio, el platónico ateniense que fue

²¹ Lewy, *Oracles*, págs. 3-13, 34-43, 60, 461-471, 187-196; Dodds, *Irrational*, págs. 283-299; Dodds (1961), págs. 694-701; Hadot (1978), págs. 703-719.

²² Dillon, *Middle Platonists*, págs. 392-396.

maestro de Plutarco y que estudió con los filósofos alejandrinos, viajó a Delfos para poner a prueba a Apolo acerca de su lugar en la jerarquía divina. Un siglo más tarde, a la muerte de Plotino, su discípulo Porfirio envió a alguien hasta allí para consultar al oráculo de Apolo acerca del destino del alma de su maestro; la tranquilizadora respuesta del dios dio pruebas de un buen manejo de la terminología plotiniana. Pero los oráculos de contenido teológico que ofrecían respuesta a complicadas preguntas acerca del alma y la divinidad no procedían tan sólo de Delfos, sino de Claros, Dídima y otros lugares situados a lo largo de la costa mediterránea oriental; durante los tres primeros siglos de la nueva era solían viajar hasta allí delegaciones cívicas y personas a título individual, a fin de consultar al dios y regresar más tarde a su lugar de procedencia para inscribir en monumentos públicos la respuesta recibida. Sólo procedentes de Claros, contamos con más de tres centenares de este tipo de inscripciones cívicas, que se remontan a principios del siglo II; un despliegue de curiosidad religiosa tan impresionante y costosa sin duda alguna no constituye la crónica de los desposeídos. Además, algunos de ellos muestran que Apolo había estudiado filosofía con ellos²³.

A partir de la época helenística, las teologías del Mediterráneo oriental se vieron complicadas por la maraña de correspondencias entre el panteón tradicional griego y los recién descubiertos dioses de naciones que habían sido subyugadas primero por Alejandro y por otros conquistadores después. Incluso el más mínimo acto cultural, carente de complicaciones teológicas, requería que el creyente se dirigiera al dios y, por lo tanto, que conociera los nombres y títulos divinos correctos. Una de las respuestas a esta crisis de identidad fue el sincretismo, la mezcla de varios dioses en uno solo; el monoteísmo, el henoteísmo o, simplemente, la clarificación de las relaciones de un dios inferior con alguna divinidad superior podría resolver el mismo problema. Las cuestiones teológicas más profundas podían surgir a partir de la simple ignorancia acerca de cómo llamar a un dios en una oración o ritual. En el siglo II, una delegación procedente de Enoanda, en la costa sudoeste de Asia, viajó hacia el norte, hacia la costa de Claros, y parecía tener alguna idea más profunda en la cabeza que la simple nomenclatura, a juzgar por lo que dejaron inscrito en un altar, a su regreso a casa:

²³ Fox, *Pagans*, págs. 168-209.

*Nacido por sí mismo, no enseñado, sin madre, inquebrantable,
no da lugar a nombre alguno, pero de muchos nombres, habita en el fuego,
así es Dios: somos una porción de Dios, sus ángeles.
Esto es, pues, lo que, a quienes le preguntaban
acerca de la naturaleza de Dios,
respondió el dios.*

No resulta sorprendente que Lactancio y otros cristianos citen estos versos; un lenguaje así (R. L. Fox ha definido esta inscripción como «un estallido de teología negativa») mostraba a los paganos argumentando en contra del politeísmo. Los neoplatónicos paganos sintieron unos impulsos similares, cosa que llevó a Porfirio, a fines del siglo III, a recoger material de la misma índole en su *Filosofía de los oráculos*. Poco importa si en la obra de Porfirio se deja ver la impronta de los *Oráculos caldeos* o no, lo cierto es que la comunidad de intereses entre ambas obras resulta más que evidente. La divinidad triádica de los *Oráculos* parecía reflejar no sólo la metafísica del *Filebo* de Platón, sino que incluso anticipaba las hipóstasis de Plotino y la Trinidad de san Agustín²⁴.

Una tríada menos verosímil –Cronos, Rea y Zeus–, en la que los antiguos veían las mismas lecciones teológicas, aparecía en otro texto sagrado, la *Teogonía rapsódica* o *Discurso sagrado en veinticuatro rapsodias*, atribuido a Orfeo. Fue sobre todo esta literatura teogónica la que hizo que los neoplatónicos considerasen a Orfeo como el supremo teólogo, pero su fama era mucho más antigua. Sus orígenes se hallaban fuera de la Hélade, procedían de Tracia y Escitia, donde los chamanes practicaban una religión extática de viajes del alma y vinculaban sus doctrinas a los nombres de Orfeo y de otros sabios míticos. Algunos de los mitos de Orfeo, en especial su viaje a los infiernos, eran congruentes con los éxtasis de los chamanes, y sucedió que su nombre sirvió particularmente para identificar estas ideas cuando penetraron en la Jonia, en el siglo VII o VI a. C. También en el siglo VI los griegos tuvieron noticias de oriente a propósito de cosmogonías que ellos dieron en llamar Órficas; estos nuevos mitos afirmaban que el cosmos nació de un huevo y que el tiempo era el

²⁴ Para las inscripciones véase Fox, *Pagans*, págs. 169–171, y también 195–198; Lewy, *Oracles*, págs. 7–11; Hadot (1978), págs. 711–714; Dodds (1961), págs. 694–697; Wallis, *Neoplatonism*, págs. 105–106, 132–133.

dios que engendró el mundo. Tales historias acerca del nacimiento de los dioses y otros relatos sobre el origen y destino del alma fueron atribuidos a Orfeo en los siglos VI y V, época tras la cual se convirtió en un lugar común vincular a Orfeo con materiales teológicos de la mayor variedad. Así pues, mientras existe una literatura órfica que comprende los textos, numerosos y diversos, cuya paternidad se atribuye a esta figura mítica, no existía un único dogma órfico o un culto órfico. Los pitagóricos —incluyendo quizás al propio maestro— a veces hicieron de Orfeo el autor de sus propias obras, y los adeptos de los cultos báquicos lo reivindicaron también para los suyos. Eurípides, Platón y otros autores del periodo clásico lo conocieron bien y la difusión que dieron a estos materiales aseguró la fama de Orfeo en los tiempos posteriores²⁵.

En el Asia Menor occidental vivió, en el siglo II o III d. C., un grupo que adoraba a Orfeo. Su culto incluía himnos que eran cantados a la luz de las antorchas a un cierto número de dioses —en su mayor parte las figuras homéricas habituales—, ofreciéndoles, además, fumigaciones y libaciones. Los ochenta y siete *Himnos órficos* que se nos han conservado podrían haber sido compuestos por un miembro de esta secta; en apariencia al menos, constituyen una colección coherente. A juzgar por el número de himnos que le están consagrados (ocho), Dioniso era el dios al que mayores honores se rendían en este culto. Los himnos varían desde los treinta versos hasta los seis, dedicados en su mayor parte a glosar los nombres y los atributos de los dioses. Las esperanzas expresadas en estos himnos son las de siempre: buena salud, éxito económico, paz y cosas por el estilo. Parte de la terminología usada en los himnos permite llegar a la conclusión de que el autor conocía el lenguaje de los misterios. Otros de los que se sirvieron del nombre de Orfeo tenían aspiraciones distintas. Los *Orphica* neopitagóricos revivían los hábitos literarios de los primeros pitagóricos, y los estudiosos judíos de Orfeo pusieron el acento en su tradicional asociación con Museo; pretendían que éste era en realidad Moisés y que había sido el maestro de Orfeo, y no lo contrario. Un *Testamento órfico*, probablemente del siglo I a. C., nos presenta a un Orfeo que renuncia a su politeísmo y ofrece sus enseñanzas acerca de un solo dios a Museo. A lo largo del siglo siguiente, Alejandría produjo unos *Orphica*

²⁵ Guthrie, *Orpheus*, págs. 69-70, 256-257; Wallis, *Neoplatonism*, págs. 132-133; West, *Orphic Poems*, págs. 1-26, 68, 227-228, 259-260.

sincréticos. Resultaba difícil para cualquier escuela filosófica helenística o para cualquier religión de la Antigüedad tardía resistirse a la versatilidad de Orfeo. Existían incluso *Orphica* que trataban de astrología, alquimia, joyas mágicas y otros temas por el estilo, semejantes a los tratados en los *Hermetica* técnicos²⁶.

Pero el texto órfico que inspiró la metafísica y la teología neoplatónicas fue la *Teogonía rapsódica*. Damascio, el último director de la Academia, a principios del siglo VI, identificó tres teogonías órficas diferentes, y la filología posterior ha descubierto tres más, situando la más antigua en torno al año 500 a. C. Las «rapsodias» eran las veinticuatro secciones de que constaba el total, numeradas a la manera de los poemas homéricos, y en ellas se contaba un relato increíblemente intrincado de teogonía y mitología. En la forma conocida por los neoplatónicos, la *Teogonía rapsódica* parece haber circulado en una fecha tan temprana como el siglo I a. C. Un ejemplo bastará para ilustrar lo que los seguidores de Platón vieron en esta extraña mitología órfica, que era mucho más compleja y contradictoria que el relato de la *Teogonía* de Hesíodo. En su estado primigenio, de acuerdo con el rapsoda órfico, el mundo habría sido creado por un dios llamado *Phanês* (el que se Manifiesta) o bien *Prótoγονος* (el Primer Nacido), pero Zeus se tragó a Fanes y entonces produjo el mundo como lo conoce la humanidad. Desde una perspectiva platónica, el universo de Fanes se corresponde con el mundo inteligible de las Ideas de Platón, mientras que Zeus da origen a un cosmos sensible de materia. Los neoplatónicos volvieron una y otra vez a la teogonía órfica en el periodo comprendido entre Plutarco de Atenas (a principios del siglo V), y Olimpidoro, de la escuela alejandrina de finales del siglo VI. Proclo, que fue el director de la Academia ateniense en la segunda mitad del siglo V, fue el exégeta de Orfeo más prolífico entre los neoplatónicos; podría haber heredado esta devoción por los *Orphica* de Jámblico y de Porfirio²⁷.

Otra fuente de conocimiento divino, con un pedigrí igualmente largo y complejo, sobrevive en los doce libros de los *Oráculos sibilinos*, compuestos entre el siglo II a. C. y el siglo VII d. C. y reunidos hacia finales

²⁶ Linforth, *Orpheus*, págs. 180-189; Guthrie, *Orpheus*, págs. 255-259; West, *Orphic Poems*, págs. 1, 26-37; *infra*, págs. 40-51.

²⁷ Guthrie, *Orpheus*, págs. 72-76, 137-142; West, *Orphic Poems*, págs. 68-75, 100-111, 138-139, 174-175, 203, 223-229, 246-264.

de esta época por un editor bizantino. Aproximadamente la mitad del material de la colección existente puede remontarse a las comunidades judías de Egipto, mientras que otras partes se remontarían a Siria y Asia Menor. Lo que prevalece en el conjunto es la temática apocalíptica judía, en un marco vagamente pagano y con algunas interpolaciones cristianas. Al igual que ocurre con las *Rapsodias* órficas y los *Oráculos caldeos*, los *Oráculos sibilinos* presentan una forma poética —hexámetros— y el tema tratado en ellos lo constituye el catálogo habitual de desastres públicos, situado en el contexto de la historia universal, desde la Creación, pasando por el Juicio Final, hasta llegar a la Edad de Oro que vendrá después. La Sibila es una mujer lo suficientemente anciana como para haber podido contemplar el despliegue de la guerra, el diluvio, la plaga y la hambruna desde una perspectiva primordial; como los Isaías y Jeremías bíblicos, deduce profecías de los acontecimientos actuales o de la historia reciente, pero atribuye autenticidad a sus predicciones proclamando que gozan de una antigüedad de mil años. Su mensaje es que la idolatría y el culto de animales están condenados; tan sólo el Dios único merece culto. Su lenguaje es lo suficientemente vago como para satisfacer a muchos de los que acuden a consultarla. El libro tercero de los *Oráculos sibilinos* es una de las partes más antiguas de la colección, y podría datar de mediados del siglo II a. C. Puede haber sido escrito en la ciudad egipcia de Leontópolis, al norte de Menfis, donde Onías IV, de la gran familia de los sumos sacerdotes judíos, construyó un templo en tiempos de Ptolomeo VI Filometor. Este libro tercero se refiere en términos favorables a los Ptolomeos, haciéndose eco del *Oráculo del alfarero* en su promesa de que «Dios enviará un Rey desde el sol»²⁸. El misceláneo libro cuarto constituye una revisión hebrea de la última parte del siglo I de nuestra era, a partir de un material helenístico más antiguo. Puede ser que proceda de Siria, en tanto que el libro quinto nos conduce de nuevo a Leontópolis, donde los judíos egipcios, a principios del siglo II de la era cristiana, ya no se hallaban en buenas relaciones con sus vecinos paganos. El libro doce procede de mediados del siglo III de la era cristiana, con más verosimilitud de Alejandría que de Leontópolis. Al describir el reino de Marco Aurelio, la Sibila del libro doce predice que «por sus plegarias va a producir lluvia fue-

²⁸ *Oráculos sibilinos* 3.635–656; Collins, *Oracles*, págs. 332, 355–356; Parke, *Sibyls*, págs. 1–15; Russell, *Jews*, págs. 36, 105; *infra*, notas a *Asclep.* 24.

ra de la estación» —otro recuerdo del milagro de la lluvia atribuido en otros lugares a Juliano, el teúrgo caldeo²⁹.

Virgilio puede haber sido influido por una Sibila judía en su *Égloga* IV. La denomina un «poema cumano», pero la visión de una edad de oro, de paz, en la que el león yacerá con el cordero y un infante divino inaugurará una nueva era de justicia, contiene mucho material no clásico, aunque no se dan tampoco correspondencias precisas con los *Oráculos sibilinos*. En el libro sexto de la *Eneida*, Virgilio hace que su héroe busque el templo de Apolo en Cumas para consultar a la Sibila, quien le conduce a través de las profundidades del Hades hasta los Campos Elíseos, donde se halla Anquises, padre del héroe; las promesas paternas de una gloria duramente conquistada para Eneas y para Roma refuerzan las predicciones de la Sibila. Los escritores cristianos se dejaron cautivar, naturalmente, por la *Égloga* mesiánica de Virgilio, pero el drama de Eneas en Cumas dejó una marca más profunda en el vasto mundo de las letras antiguas, en el que la Sibila había sido durante mucho tiempo una figura familiar. Su título quizás fuera al principio un nombre de persona, y su género de profecía apareció en el noroeste de Asia Menor a fines del siglo VII a. C. Heráclito dejó el primer texto llegado hasta nosotros en el que se la menciona, y las ciudades de la Jonia tuvieron noticia de sus hermanas en los tiempos arcaicos, al igual que la avanzadilla italiana de Cumas a finales del siglo VI. La arqueología moderna quizás haya descubierto su cueva en aquel misterioso lugar de poder cercano a Nápoles. Una leyenda mucho más antigua afirma que un rey de Roma, Tarquinio el Soberbio, compró libros proféticos de una Sibila, y Varrón vincula esta historia con el oráculo de Cumas. En realidad, parece ser que desde época antigua los romanos conservaban en el Capitolio una serie de oráculos griegos en verso. Hasta el momento en que el templo de Júpiter que los albergaba fue destruido (en el año 83 a. C.), los libros sibilinos dieron instrucciones a los romanos en numerosas ocasiones (se conocen una cincuentena de casos) desde principios del siglo V. Cuando alguna catástrofe pública o un fenómeno sobrenatural advertía del hecho de que los dioses estaban descontentos, el Senado se dirigía a los guardianes de los libros para consultarlos, y el consejo más habitual consistía en construir un templo o insti-

²⁹ *Oráculos sibilinos* 12.187–205; Collins, *Oracles*, págs. 380–383, 390, 443; Bartlett, *Jews*, págs. 39–41; *supra*, n. 20.

tuir un nuevo rito —medidas tan brutales como la práctica de enterrar vivos a dos galos y a dos griegos, registrada por primera vez en el año 228, eran infrecuentes—. Tan valiosos eran considerados estos libros que la República designó una comisión para buscarles substitutos pocos años después de que el templo de Júpiter fuera destruido. Augusto y sus sucesores también los respetaron, al menos como fuente propagandística, pero los sometieron a un estricto control³⁰.

La obra más importante de la literatura griega que muestra influencias Sibilinas fue la *Alejandra*, escrita a principios del siglo III a. C. en Alejandría por Licofrón, quien transformó a la Casandra homérica en una Sibila y la hizo delirar y entrar en trance. Pero la literatura exquisita para lectores ociosos no era el medio principal de la profecía sibilina; los profesionales que recopilaban los oráculos para difundirlos y explicarlos en círculos sociales más amplios tenían el nombre especial de *chrēsmologoi*, o «traficantes de oráculos». Sabemos que los *Oráculos sibilinos* se encontraban en Roma en la segunda mitad del siglo I a. C., porque Alejandro Polyhistor utilizó el libro tercero para la historia bíblica de la Torre de Babel en su *Historia caldea*. Virgilio escribió su *Égloga* IV en torno al año 40 a. C. Los autores cristianos primitivos a partir de Hermas, a mediados del siglo II, estaban familiarizados con la Sibila de Virgilio y con otras. Clemente de Alejandría las consideraba como paganas útiles, pero Tertuliano no hallaba en ellas nada bueno. A finales del siglo II, sin embargo, algunos cristianos ponían tanta confianza en las sibilas como en los profetas bíblicos. Teófilo fue el primer cristiano en hacer un uso extenso de los *Oráculos sibilinos*, especialmente del libro tercero, pero su principal defensor cristiano fue también el gran campeón de los *Hermetica* entre los cristianos, a saber, Lactancio. Sus *Instituciones divinas* contienen centenares de citas breves de seis libros de los *Oráculos sibilinos*, y fue él quien transmitió a la Edad Media los nombres de las diez Sibilas en su configuración tradicional. Eusebio recogió un discurso del emperador Constantino que describe el juicio día a día del libro octavo de los *Oráculos sibilinos* pero, al contrario que Lactancio y otros Padres de la Iglesia, el emperador trató a la Sibila más como a una sacerdotisa pagana que como a un profeta bíblico³¹. Tras leer la versión de Lactancio de las profecías sibilinas, en un

³⁰ Virgilio, *Égloga* 4.4; Parke, *Sibyls*, págs. 14, 51–64, 72–93, 137–147, 190–212.

³¹ Parke, *Sibyls*, págs. 16–18, 144–145, 152–167.

momento determinado san Agustín admitió a las sibilas cumana, eritrea y otras en la ciudad de Dios, pero en alguna ocasión dejó constancia de sus dudas:

Se cree que la Sibila o Sibilas, Orfeo, un cierto Hermes, así como varios profetas, adivinos, sabios o filósofos de los gentiles han explicado o adivinado la verdad acerca del Hijo de Dios o de Dios Padre. De hecho, en la práctica esto sirve de algún modo para refutar la locura de los paganos, no para admitir su autoridad, puesto que damos pruebas nosotros mismos de adorar a ese Dios acerca del que ellos no pueden mantener silencio, atreviéndose en algunos casos a enseñar a sus prójimos a adorar a ídolos y demonios, y en otras ocasiones sin atreverse a prohibirlos³².

A juicio de san Agustín, la Sibila no era una compañía apropiada para un cristiano mientras mantuviese su relación con Orfeo y Hermes, si bien diez Sibilas acabarían rodeando más tarde la gran imagen de Hermes grabada en el pavimento de la catedral de Siena en 1488 por Giovanni di Stefano, y también acompañarán a los profetas en la Capilla Sixtina, pintada por Miguel Ángel en el año 1512. Una de las razones que explican la ambivalencia de san Agustín a propósito de la Sibila era que Lactancio y otros habían puesto en relación sus libros con los *Orphica*, *Hermetica* y *Oráculos caldeos*, que consentían las prácticas mágicas que san Agustín consideraba trampas tendidas por demonios. Agustín de Hipona tenía razón al preocuparse por la magia en los *Hermetica*; si bien —con algunas excepciones de importancia— no la hubiera hallado en los *Hermetica* teóricos aquí traducidos.

Hermetica técnicos y teóricos

Dos expertos modernos en los *Hermetica*, Walter Scott y André-Jean Festugière, establecieron una distinción entre los escritos populares «ocultistas» atribuidos a Hermes y los tratados «cultos» o «filosóficos» traducidos en este volumen. Otros estudiosos han puesto en cuestión el significado y la historicidad de tales categorías —por ejemplo, ¿habrían sido reconocidas en estos términos por el autor de un tratado de cualquiera de los

³² Agustín de Hipona, *Contra Fausto* 13.1, 2, 15, 17 (Migne, *PL* 42: 281-282, 290, 292); *Ciudad de Dios* 18.23; ambos son citados en Parke, *Sibyls*, págs. 169-170.

dos grupos?—, y Garth Fowden ha argumentado de manera convincente que todos los *Hermetica*, sean prácticos o teóricos, mágicos o filosóficos, pueden ser entendidos como una repuesta al mismo medio, la enormemente compleja cultura grecoegipcia de los tiempos ptolemaicos, romanos y cristianos primitivos³³. Si nos atenemos a sus orígenes e interrelaciones, parece correcta la afirmación de que ambos tipos de *Hermetica* proceden de un entorno común, pero es preciso tener en cuenta también dos factores más: en primer lugar, que los diecisiete tratados griegos del *Corpus Hermeticum* fueron considerados como un cuerpo independiente de escritura, si bien la razón podría no ser otra que los accidentes de la transmisión textual o los prejuicios de los compiladores bizantinos; y en segundo lugar, que estos diecisiete *logoi* griegos no se ocupan apenas de la astrología, muy poco de magia, y en absoluto de alquimia. En cambio, tratan temas teológicos y, en un sentido más amplio, filosóficos: revelan al hombre el conocimiento de los orígenes, las propiedades naturales y morales de lo divino, el ser humano y material, de modo que el hombre pueda servirse de este conocimiento con el fin de alcanzar su propia salvación. La misma filosofía piadosa o piedad filosófica —una mezcla de teología, cosmogonía, antropogonía, ética, soteriología y escatología— caracteriza también el *Asclepio* latino, los cuarenta textos y fragmentos herméticos recogidos en el *Florilegio* de Estobeo, los tres *Hermetica* hallados junto con los *Códices de Nag Hammadi*, las *Definiciones* armenias y los fragmentos de Viena. Si bien algunos rastros de creencias ocultas, en especial astrológicas, resultan evidentes en varias de estas obras, e incluso llegan a ser dominantes en tres o cuatro de ellas (que no han sido traducidas aquí), sus preocupaciones principales, de carácter filosófico y teológico, las distinguen plenamente de lo que el padre Festugière dio en llamar «hermetismo popular»³⁴.

En torno al año 200 d. C., el escritor cristiano Clemente de Alejandría tenía conocimiento de «cuarenta y dos libros de Hermes» considera-

³³ Scott I, 1-2; Festugière, *HMP*, pág. 30; *FR* II, 1-2; Mahé, *Hermès* II, 21-22; Fowden, *EH*, págs. 1-4, 140-141, 161-213.

³⁴ Festugière, *HMP*, págs. 50-69; Mahé, *Hermès* II, 22; para los *Excerpta* de Estobeo, véase NF III-IV; para los *Hermetica* de Nag Hammadi, véase Parrott, *NHC* VI, págs. 1-7, 341-351, y Robinson, *Library*, págs. 321-338; para las *Definiciones* armenias, véase Mahé, *Hermès* II, 320-406; y para los fragmentos de Viena, véase Mahé (1984).

dos indispensables para los rituales de los sacerdotes egipcios; la lista, cuatro de cuyos elementos son denominados por este autor «los libros astrológicos de Hermes», se parece un poco a la descripción de textos sagrados inscrita en el siglo II a. C. sobre los muros de un templo egipcio en Edfu³⁵. La noticia de Clemente concuerda con nuestro conocimiento fragmentario de la astrología grecoegipcia, que comenzó a desarrollarse en una época tan temprana como el siglo III a. C. Aunque se trata de una obra griega del siglo III o II a. C., compuesta quizás en Alejandría, y cuyo tema principal lo constituyen las configuraciones de estrellas consideradas como divinidades, el título y alguna de las características del *Salmeschiniaka* apuntan hacia un origen babilonio, aunque nada demuestre esta relación. A mediados del siglo II a. C., el autor anónimo de un manual de astrología atribuyó su obra a un faraón que había gobernado cinco siglos antes, Nechepso, y al sumo sacerdote Petosiris, quien supuestamente habría recibido su revelación de Hermes, y que podría corresponderse con una figura histórica del siglo IV. Los fragmentos que llevan el nombre de Nechepso y de Petosiris se han conservado básicamente en la *Antología* de Vecio Valente, astrólogo romano que escribió en griego en el siglo II d. C. La parte más importante de los *Hermetica* astrológicos conocida por nosotros es el *Liber Hermetis*, un texto latino cuyo original griego contenía elementos que se remontan hasta el siglo III a. C. En este *Libro de Hermes* se describen los decanos, una manera peculiar egipcia de dividir el círculo zodiacal en treinta y seis compartimentos, cada uno de ellos con su complejo característico de atributos astrológicos. Algunos textos herméticos tenían un enfoque restringido y aplicaban las teorías astrológicas a circunstancias especiales: un *Brontologion* analizaba el significado del trueno según se oyera en distintos meses, y un tratado *Peri seisimôn* relacionaba los terremotos con los signos astrológicos. De utilización más vasta eran los *Iatromathêmata* o tratados de medicina astrológica, como el *Libro de Asclepio* llamado *Myriogenesis*, que discutía las consecuencias médicas de la teoría de las correspondencias entre el microcosmos humano y el macrocosmos universal. La botánica y la mineralogía astrológica también eran temas predilectos. El *Libro sagrado de Hermes a Asclepio* basaba sus prescripciones botánicas en las relaciones entre plantas y decanos, mientras que *Quince estrellas, piedras, plantas e imáge-*

³⁵ Clemente, *Misceláneas* 6.4; Fowden, *EH*, págs. 57-59.

nes señalaba determinadas estrellas como condicionantes del poder farmacéutico³⁶.

Otro género de sabiduría oculta atractivo para los primeros autores herméticos fue la alquimia, que dejó su primera impronta literaria en Egipto después del año 200 a. C. en los escritos de Bolo Demócrito de Mendes; los vestigios de su obra muestran que Bolo describía procesos que implicaban oro, plata, piedras preciosas y tinturas, así como otras sustancias que se convirtieron en los ingredientes principales de la obra alquímica. Después de Bolo, pero antes de la era cristiana, empezaron a aparecer numerosos tratados alquímicos, bajo los nombres de Hermes, Agathodaimon, Isis y otros. El más tardío de estos apócrifos alquímicos data del siglo II o III d. C.; en la actualidad los conocemos tan sólo en forma de fragmentos —no más de una treintena aproximadamente— de tratados alquímicos posteriores que mencionan bien a Hermes, bien a otra figura hermética. Uno de los más extensos restos de esta literatura, el *Anepigraphos* («Sin título»), cita la autoridad de Hermes y Agathodaimon acerca de una alegoría sobre la fabricación de plata, llamada «la Luna», a base de cocer y fundir sustancias diversas. En otro, titulado *Isis la Profetisa a su hijo Horus*, el ángel Annael revela el misterio alquímico: a saber, del mismo modo que el trigo engendra el trigo o el hombre engendra al hombre, asimismo el oro produce oro. Estos *Hermetica* alquímicos fueron conocidos por Zósimo, un nativo de Panópolis que vivió en Alejandria en torno al año 300 d. C. Zósimo ha interesado mucho a los estudiosos del *Corpus Hermeticum* debido a que combinó la teosofía hermética con los propósitos pragmáticos del alquimista y dejó como mínimo dos obras que iluminaron el proyecto hermético en su aspecto más amplio, especialmente en lo que se refiere al parentesco entre los tratados «populares» y los «cultos»³⁷.

El prólogo del primer libro de la colección denominada *Kuranides* explica que «el dios Hermes Trismegisto recibió este libro de los ángeles co-

³⁶ Festugière, *HMP*, págs. 30-31; FR I, 89-186; Fraser, *Alexandria*, I, págs. 435-439; Tester, *Astrology*, págs. 21-22; W. Gundel, *Texte*; W. Gundel, *Dekane*; Fowden, *EH*, págs. 91-95.

³⁷ Festugière, *HMP*, págs. 30-32; FR I, 217-282; Fowden, *EH*, págs. 89-91, 120-126; Wellman (1928), págs. 1-6; cf. Fraser, *Alexandria*, I, págs. 440-444; también: Multhauf, *Chemistry*, págs. 82-85, 92-116; Forbes, *Technology*, I, págs. 131-142; Jackson, *Zosimos*, *C.H.* I.15.

mo el mayor regalo de Dios y lo transmitió a todos los hombres aptos para recibir secretos (*mystika*)». El libro pretende ser también una compilación de otras dos obras, una de Kuranos, que podría ser una versión del nombre persa Ciro, y otra de Harpocración, un autor desconocido del periodo tardoimperial (no se trata del retórico, Valerio Harpocración); la misma obra hace referencia internamente a un *Archaikos Biblos*, un *Libro inmemorial*, probablemente un bestiario primitivo. Éste es el primero de los seis *Kuranides* que se han conservado; consta de veinticuatro capítulos, uno para cada letra del alfabeto griego, con la que comienzan los nombres de la planta, pájaro, pez o piedra tratados en el capítulo. El segundo *Kuranis* tiene cuarenta y siete capítulos alfabetizados acerca de los cuadrúpedos y sus cualidades médicas; los otros cuatro tratan de pájaros, peces, plantas y piedras del mismo modo. Manuscritos de todos estos libros (menos los dos últimos) llevan en el título adscripciones a Hermes Trismegisto, pero la filología los ha derivado del mismo Bolo Demócrito que fue la fuente de la sabiduría alquímica. Si Bolo fue su progenitor, los *Kuranides* representan la supervivencia más extensa en griego de una literatura iniciada por él mismo, que trataba de un amplio abanico de fenómenos naturales y destacaba sus utilidades médicas y mágicas³⁸.

La curación y la magia fueron también objetivos destacados de otro vasto cuerpo de textos que se refieren con frecuencia a Hermes y su séquito, los *Papiros Mágicos Griegos* y Demóticos. Los documentos que los filólogos han incluido en esta categoría cubren un lapso de tiempo considerable, del siglo II a. C. hasta el siglo V d. C., y su contenido estriba principalmente en hechizos con objetivos prácticos, con la intención de conjurar a un dios o a un demonio, provocar una visión o un sueño, predecir el futuro, conseguir la invisibilidad, forzar a un amante, contrarrestar a un enemigo, atrapar a un ladrón, mitigar el sufrimiento de la gota o expulsar los insectos de una casa. La gente que escribía los papiros tenía miles de razones para necesitar un hechizo mágico y un gran número de espíritus a los que invocar. Hermes, naturalmente, era uno de ellos, como por ejemplo en *PGM* VII.919-924:

Admirable hechizo victorioso de Hermes que tienes que guardar en tus san-

³⁸ Kamaikis, *Kyraniden*, págs. 1-5, 14-21, 112, 188, 244, 300, 309; Festugière, *HMP*, pág. 32; FR I, 187-216; Fowden, *EH*, págs. 87-89; Wellman, *Koiraniden*; *supra*, n. 37.

dalias: toma una tablilla dorada como el sol e inscríbela con un estilete de bronce y colócala donde quieras y observa los efectos que obra sobre una barca, un caballo, y te quedarás sorprendido. Los caracteres son estos: [símbolos mágicos, después] THOOUTH, otorga victoria, fuerza, influencia a quien lo lleva³⁰.

Algunos papiros son menos pedestres en sus ambiciones y más imaginativos en su puesta en escena; PGM V.370-446, proporciona la receta siguiente:

Toma veintiocho hojas de un laurel verde y un poco de tierra virgen y semilla de ajeno, harina húmeda y la hierba cimbalaria (...) majado todo con (...) el líquido de un huevo de ibis y, tras hacer con ello una pasta uniforme, moldea la figura de Hermes con un manto puesto, cuando la luna se halle en fase creciente (...) Colócale a Hermes un bastón de heraldo. Y escribe el hechizo en un papiro hierático o bien en la tráquea de un ánade (...) y mételo dentro de la figura para (...) inspiración (*enpneumatôsis*) (...) [Coloca el hechizo] a los pies de Hermes (...) y recítalo mientras quemas incienso sobre el altar.

*Hermes, señor del mundo, que te hallas en el hogar,
Oh círculo de Selene, esférico
Y cuadrado, el fundador de las palabras del discurso,
Abogado de la causa de la justicia...
...que con tu antorcha
Das alegría a aquellos que se hallan sumidos
En las profundidades de la tierra, a los mortales
Que han apurado su vida. De ti se afirma que eres
El profeta de los acontecimientos y el Sueño divino,
El que emite oráculos día y noche; tú sanas
Todos los males de los mortales con tus cuidados curativos.
Oh adorado, aquí...
...aparece de buen grado
Y de buen grado cumple la tarea para mí,
Que soy un hombre piadoso...
Aparece sin engaño y profetiza para mí.*

³⁰ Betz, *Papyri*, págs. xi-xxii, xli-lviii, 142; Festugière, *HMP*, págs. 31-32; FR I, 283-308; Fowden, *EH*, págs. 168-173.

Si bien la figura que se prescribe moldear de Hermes seguramente sería un pequeño muñeco más bien tosco, el hechizo le confiere al dios funciones de gran alcance, que incluyen cosmología, lenguaje, justicia, muerte, adivinación y curación —algunos de los mismos tópicos tratados en los *Hermetica* aquí traducidos, en los que no se menciona ni una sola vez la palabra «magia». Al igual que los *Hermetica* astrológicos, alquímicos e histórico-naturales, los *Papiros Mágicos* prometían a sus lectores una tecnología oculta, una manera de manipular los mundos divino y natural para alcanzar propósitos más o menos concretos e inmediatos. Dado que las instrucciones específicas de este tipo raramente aparecen en los *Hermetica* filosóficos, pues apenas se dejan entrever en unas pocas instrucciones aisladas para el ritual y la plegaria, el término «técnico», acuñado por Fowden, describe los textos más pragmáticos de una manera más apropiada que el adjetivo «popular», utilizado por Festugière. No hay razón para suponer que una variedad de *Hermetica* fuese más popular, en el sentido que sea, que la otra¹⁰.

Si Fowden tiene razón al afirmar que «los libros técnicos y filosóficos constituyen (...) aspectos interrelacionados de (...) un “camino” espiritual

¹⁰ Betz, *Papyri*, págs. 107-109; C.H. I.31-32, IV.4, XIII.8, 17-21; *Asdep.* 41; Mahé, *Hermès II*, 21-22; cf. Nock (1925), pág. 131; Nock (1939), págs. 300-301; también Scott 1, 1, donde describe los *Hermetica* técnicos como «otra clase de documentos (...) que tienen que ver con la astrología, la magia, la alquimia, y formas semejantes de pseudociencia (...) [que] difieren fundamentalmente [de los tratados teóricos] (...) Las dos clases de autores están de acuerdo en atribuir lo que escribían a Hermes, pero en nada más (...) Eran de diferente calibre mental (...) Por lo tanto, está plenamente justificado (...) el que ignoremos la ingente cantidad de basura que ha ido a parar bajo [este] (...) capítulo». Al comentar uno de los primeros seminarios sobre los Papiros Mágicos, el de Albrecht Dietrich del 1905, Betz (op. cit., págs. xliii, li) alude a un tiempo en el que «la magia era menospreciada de un modo tan abierto por los historiadores y los filólogos que en el anuncio de este seminario no se mencionaba la palabra “magia” (...) Hasta dónde podía llegar la sensación de disgusto (...) queda bien patente en una observación hecha por Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf: “En cierta ocasión oí que un conocido filólogo se quejaba de que se hubieran descubierto esos papiros, porque despojaban a la Antigüedad del noble esplendor del clasicismo”». La palabra magia (*mageia*) aparece una sola vez (S.H. XXIII.68) en los *Hermetica* griegos y latinos, y *sumpatheia*, otro de los términos clave de la teoría mágica, aparece una vez en el *Corpus*, en VIII.5.

práctico», entonces debiera ser posible hallar en los tratados filosóficos la teoría subyacente a la praxis de los *Hermetica* técnicos. Sin embargo, cuando se procede a buscar en el *Corpus Hermeticum*, en el *Asclepio*, en los extractos de Estobeo o en los *Hermetica* de Nag Hammadi una teoría de la magia, algo más o menos parecido a lo que Proclo escribió en su *Acerca del arte hierático según los griegos*, no parece que tal sea el caso, aun cuando existan pasajes que asumen semejante marco teórico para sus observaciones sobre astrología, demonología o argumentos relacionados. En lugar de una teoría de la magia, los *Hermetica* teóricos ofrecen una teoría de la salvación a través del conocimiento o *gnôsis*; pero esta teoría fue producto de una cultura que no establecía distinciones claras y rígidas entre *religión*, como dominio de preocupaciones tan sublimes como el destino del alma, y *magia*, como un simple procedimiento instrumental para tentativas más modestas⁴¹. El hechizo de los PGM V citado anteriormente, por ejemplo, tiene como objeto la *enpneumatôsis* o «inspiración», literalmente henchirse de *pneuma* o espíritu. ¿Constituía un objetivo religioso o más bien práctico, el hecho de buscar semejante inspiración de Hermes? Todo lo que sabemos acerca del papel del *pneuma* en la Gnosis y en la primitiva religión cristiana, así como también acerca de su lugar en la física estoica y en la medicina galénica debería convencernos de que esta pregunta implica una dicotomía falsa y ahistórica⁴². La salvación en el sentido más amplio —la resolución del destino del hombre donde quiera que éste se lo encuentre— constituía un motivo de preocupación común tanto para los *Hermetica* teóricos como para los técnicos, a pesar de que éstos, por regla general, dan consejos para una liberación cotidiana de las desdichas banales de la enfermedad, la pobreza y el conflicto social, mientras que aquellos ofrecían una visión más amplia de la salvación a través del conocimiento de Dios, del otro y de uno mismo.

Esta distinción, tal y como han demostrado Fowden y otros, nos pro-

⁴¹ Fowden, *EH*, págs. xvi, 76-79; compárese con Festugière, *Evangelie*, págs. 281-328, esp. pág. 327, y *HMP*, págs. 23-27, 79-87, con Aune (1980), págs. 1.507-1.516, 1.536, 1.557; Copenhaver (1988), págs. 79-90; para los pasajes en el *Corpus* y en el *Asclepio* que tienen que ver más que la mayoría con la teoría y la práctica de la magia, véase: *C.H.* 1.9, 11, 13, 25, 27; II.6; III.2; VIII.5; X.14, 22-23; XII.15-16; XVI; *Asdep.* 2-6, 23-24, 37-38.

⁴² *C.H.* 1.5, nota acerca de «espíritu»; Sambursky, *Physics*, págs. 1-7, 21-23, 29-44; Lloyd, *Science*, págs. 27-31, 82-84, 138-142.

porciona tan sólo unas categorías aproximadas y provisionales, que se adaptan mejor a unos textos que a otros. Aunque los extractos que aparecen recogidos en el *Florilegio* de Estobeo han sido considerados comúnmente como «filosóficos», un término que conviene a la mayoría de ellos solamente en la misma medida en que define correctamente el *Corpus Hermeticum* en sí, lo cierto es que buena parte del material de Estobeo merecería, con toda claridad, ser calificado como técnico. El *Excerptum* VI trata de astrología, en particular de los decanos y sus «hijos», los demonios astrales. Festugière destacó la conclusión de este tratado, que promete que «quien no ignore estas cosas podrá entender a dios con precisión y, si uno puede atreverse a decirlo así, incluso ver a dios con sus propios ojos y, después de ver a dios, ser bendecido». En palabras de Festugière, el tratado «acaba con una conclusión perfectamente adecuada al gusto de un hermetismo pronto a combinar la alabanza de la piedad y de la *gnôsis* con no importa qué doctrina». En otras palabras, los autores herméticos hallaron en la información técnica acerca de las estrellas del decán un preludio adecuado para la *gnôsis*⁴³. Los *Excerpta* XXIV-XXVI, que forman un grupo coherente, describen las funciones del alma a la luz de sus orígenes astrales y, al mismo tiempo, las diferencias entre almas encarnadas que provienen de variaciones en sus constituciones astrológicas y elementales respectivas. *S.H.* XXVI concluye que «el aliento (*atmos*) (...) entremezclado con el alma, funde funciones y diferencias en una naturaleza común, ya sea favorable o no. El alma vela por su buen orden a base de mantener desde el principio una relación de comunión e intimidad con este aliento». A la luz de la receta hermética de la *enpneumatôsis* que citábamos antes, uno podría suponer que esta descripción del aliento en el alma tendría pleno sentido para quien anhele recibir la inspiración del dios. El más largo y más interesante de los *Excerpta* de Estobeo, la *Korê Kosmou* o «Hija del Cosmos», declara abiertamente que «ningún profeta a punto de elevar sus manos hacia los dioses ha ignorado nunca ninguna de las cosas que existen, de modo que la filosofía y la magia (*philosophia men kai magia*) pueden nutrir el alma, y la medicina curar el cuerpo»; esto sugiere que todo conocimiento —médico, mágico y cualquier otro— participa de la búsqueda de la salvación gnóstica. Probablemente, el punto en que la magia se acerca más a la filosofía sea en aquellos famosos pa-

⁴³ NF III, xxxix, 39, 43, n. 33; Fowden, *EH*, págs. 98-100.

sajes de «fabricación de dioses» del *Asclepio* (23-24, 37-38), que muestran cómo los objetos materiales pueden ser manipulados para meter a un dios en una estatua y, de este modo, dotarla de alma⁴⁴.

Por muy extraño que resulte, fue el alquimista Zósimo quien, entre todos los autores herméticos, adoptó la postura más contraria a la magia, describiéndola como un instrumento gastado e inútil para propósitos que requieren instrumentos inmateriales:

Zoroastro (...) pretende de una manera arrogante que todos los males del destino, tanto los particulares como los universales, pueden ser rechazados por medio de la magia de un discurso encarnado. Sin embargo, en *La vida interior*, Hermes incluso acusa a la magia, al afirmar que el hombre espiritual que ha llegado a conocerse a sí mismo no necesita dirigir nada por medio de la magia, aun cuando se trate de una magia positiva, del mismo modo que tampoco necesita forzar la necesidad, sino que la deja desarrollarse y producir sus resultados. Lo que tiene que hacer es perseverar en la tarea de conocerse a sí mismo y, cuando haya llegado al conocimiento de dios (...) dejar que el destino actúe como quiera.

A juzgar por otros escritos suyos, Zósimo no quería decir que todas las operaciones físicas hubieran de quedar excluidas del trabajo del espíritu; de hecho, su propia alquimia se va transformando poco a poco, de un modo casi imperceptible, en instrucciones para una piedad de tipo práctico⁴⁵. Al mismo tiempo, sus comentarios acerca de la magia, al igual que el consejo opuesto de la *Koré Kosmou*, demuestran que categorías genéricamente análogas al uso moderno de términos tales como «magia», «filosofía» y «religión», se hallaban al alcance de la misma gente, que con frecuencia las confundía. Propósitos y métodos confundidos saltan a la vista en el sexto tratado del sexto *Código de Nag Hammadi*, el «Discurso acerca del Octavo y el Noveno». Esta obra constituye un ejemplo notable de lo que Fowden ha dado en llamar texto hermético «iniciatorio», y trata de las últimas fases de una «*paideia* filosófica», los pasos finales que ha de dar el iniciado para reconocer su naturaleza verdadera y luego, co-

⁴⁴NF III, ccxix-ccxxviii, IV, 22; Fowden, *EH*, págs. 116-118; notas al *Asclep.* 23-24, 37-38; *supra*, n. 40, a propósito de las palabras *mageia* y *sumpatheia*.

⁴⁵FR I, 240-247, 260-282; Jackson, *Zosimos*, págs. 24-25, 44; Fowden, *EH*, págs. 120-126, 444-445, 151-152.

nociendo a Dios, alcanzar la divinidad. *NHC* VI.6 comparte esas intenciones sublimes con algunas partes del *Corpus Hermeticum*, en especial *C.H.* I y XIII, pero la mayoría de los otros diecisiete tratados griegos son de carácter «preparatorio», de acuerdo con la taxonomía establecida por Fowden. Describen varios estadios inferiores en el progreso hacia la sabiduría que el iniciado debe superar antes de poder disfrutar del renacimiento ofrecido en *C.H.* XIII o *NHC* VI.6⁴⁶.

Si es cierto que los estadios preliminares del crecimiento espiritual difieren entre sí, los cambios que se producen entre ellos podrían explicar un rasgo sorprendente del *Corpus* que ha perturbado la atención de sus lectores durante años: las divergencias de doctrina, en apariencia enormes, que existen entre los diversos tratados que lo componen, e incluso en el seno de algún *logos* en particular. Los filólogos se han esforzado lo indecible en analizar y esquematizar partes del *Corpus* como monistas o dualistas, optimistas o pesimistas, pero lo que Fowden propone es que tales variaciones sean consideradas secuenciales en lugar de contradictorias. Por lo tanto, una visión positiva del cosmos como bueno y digno de ser entendido sería adecuada a un estadio primerizo en las tareas del iniciado y, por lo tanto, a un tratado centrado en un tiempo en el que las necesidades del cuerpo son todavía grandes; mientras que un tratamiento del mundo como malvado y en absoluto merecedor de consideración correspondería a un estadio posterior del viaje del espíritu y a un tratado diferente, centrado en tópicos más cercanos a la *gnôsis*, que implica de por sí la liberación del cuerpo. En cualquier caso, los propios textos se encargan de dejar patente que los autores herméticos no se sintieron en absoluto obligados a respetar los límites trazados en torno a sus textos por la crítica moderna. *NHC* VI.6, por ejemplo, intenta alcanzar nada menos que «la gran visión divina», pero al mismo tiempo contiene un par de pasajes rituales que no desentonarían lo más mínimo en los *Papiros Mágicos* (uno de los cuales incluye la misma plegaria con la que concluye el *Asclepio*). En el segundo de estos pasajes, el iniciado dice:

Doy las gracias cantándote este himno. Pues de ti he recibido la vida, cuando me hiciste sabio. Te alabo. Te llamo por el nombre que se halla oculto en mi

⁴⁶ *NHC* VI.6.56.12-22, 61.4-17; cf. 57.5-25, 63.9-14; Fowden, *EH*, págs. 97-99; nota a *C.H.* XIII.Título.

matriz teórica explorada de modo más concreto en el *Corpus Hermeticum* y en el *Asclepio*⁴⁸.

Las colecciones herméticas

Cuando A. D. Nock editó el *Corpus*, se sirvió de veintiocho manuscritos que abarcaban un lapso de tiempo entre el siglo XIV y el XVII, pero quince de ellos contenían tan sólo los primeros catorce tratados o, en algunos casos, incluso menos. Dos de los manuscritos que contienen los diecisiete *logoi* también incluyen un comentario al *C.H.* 1.18 escrito por Miguel Pselo, importante filólogo bizantino del siglo XI. Al encontrar las palabras del Génesis bíblico en esta cosmogonía pagana, Pselo señaló acerca de su autor que «este mago parece haber tenido algo más que un mero contacto accidental con las Sagradas Escrituras. Sin parar en barras se atreve con la creación del mundo, y carece de escrúpulos a la hora de servirse de las mismísimas y venerandas expresiones mosaicas». Llama la atención el hecho de que un cristiano bizantino, que se había educado en el Neoplatonismo, descase difamar a un Hermes lector de la Biblia con el término de *goês* o «mago», sobre todo si tenemos en cuenta que los diecisiete tratados griegos se ocupan más bien poco de temas ocultos. En el conjunto de los *Hermetica* teóricos, los pasajes que tratan de astrología o de magia son aún más escasos en *C.H.* I-XIV que en XVI-XVII y en el *Asclepio*. ¿Podría ser entonces que lo que hemos dado en llamar *Corpus Hermeticum* adquiriese forma simplemente como consecuencia del horror por la magia expresado por Pselo? De ser ello así, vale la pena hacer constar que, con toda verosimilitud, compartió esta piadosa aversión con otros filólogos bizantinos, que transmitieron el *Corpus* desde su época hasta el siglo XIV, momento en el que fueron escritos los más antiguos entre los manuscritos que han llegado hasta nosotros⁴⁹.

Los editores y filólogos bizantinos, entonces, pueden haber inmortalizado sus prejuicios con su manera de seleccionar y redactar nuestro *Corpus*, a partir de un conjunto de *Hermetica* más amplio y que, seguramente, confería una atención mayor al ocultismo que tan insignificante resulta

⁴⁸ Jámblico, *Acera de los misterios* 8.4.267-5.268; *Asclep.* 37-38; Betz, *Papyri*, págs. 48-54; Fowden, *EH*, págs. 82-88, 140-145, 168-171.

⁴⁹ NF I, xi-xii, xviii-xix, xlix; Scott IV, 244-246; *supra*, nn. 40-41; Fowden, *EH*, págs. 9, 117-118.

en los tratados teóricos, en especial en los catorce primeros. Cuando Marsilio Ficino preparó la primera traducción latina del *Corpus* en el año 1463, se basó en un manuscrito griego que concluye con *C.H.* XIV, y la nueva tecnología de la imprenta amplificó la influencia de esta versión truncada a partir del 1471, fecha en la que la nueva traducción apareció publicada por vez primera. Si bien en el siglo XVI se añadieron otros *logoi* a las traducciones latinas y a las ediciones griegas, la edición impresa en Basilea en 1576 de las obras de Ficino, que alcanzó una amplia difusión, todavía concluía con *C.H.* XIV, seguido del *Asclepio*. Ficino dio a sus catorce tratados el título colectivo de *Pimander*, el mismo nombre que aún lleva el *Poemander* de Parthey de 1854, otra edición que tan sólo recoge los primeros catorce tratados. La segregación de estas partes del *Corpus*, que apenas se ocupan de la magia, del resto de los *Hermetica* ayudó a ocultar los indicios más claros de su ubicación original en la Antigüedad tardía, y los efectos de esta separación en la recepción postmedieval de la tradición hermética fueron también de enorme importancia. Para los lectores cristianos del oeste latino, al igual que para los del este griego, un *Corpus* expurgado de magia se avenía mejor con la autoría del sabio pagano descrito en la *Suda* en torno al año 1000: «Hermes Trismegisto (...) era un sabio egipcio que floreció antes de los tiempos de Faraón. Fue llamado Trismegisto a causa de su devoción por la trinidad, pues decía que en la trinidad hay una sola naturaleza divina»⁵⁰. Los *Hermetica* se hallan llenos de manifestaciones ocasionales de devoción, razón por la que se hicieron merecedores de la admiración de los cristianos, desde los tiempos de la patrística en adelante.

Pero en época anterior al siglo XI —cuando Pselo parece haber conocido el *Corpus* aproximadamente en su forma presente, más o menos en la misma época en que los filólogos bizantinos editaban las primeras colecciones de *Hermetica* técnicos— no hay rastro del *Corpus* como tal, aunque es evidente que algunos tratados eran utilizados desde un periodo tan temprano como el siglo III d. C. Juan de Estobos, o Estobeo, no parece haber conocido el *Corpus* como un todo, pero lo cierto es que hacia el año 500 d. C. compiló un *Florilegio* en el que se recogen cuarenta citas de extensión variada de los escritos herméticos, entre los que se incluyen

⁵⁰ *Suda* E.3038 (Adler II, págs. 413–414); NF I, xxv; Ficino, *Opera*, págs. 1.836–1.837, 1.857–1.858; Gentile, *Catalogo*, págs. 37–38; Scott IV, 235; *infra*, n. 61.

C.H. II, IV, IX y el *Asclepio*. Los *excerpta* que no contienen textos parciales del *Corpus* o del *Asclepio* representan una tradición independiente y mejor frente a otros manuscritos del *Corpus* y, precisamente por esta razón, parecen haber sido compilados después de Estobeo. Tales *excerpta* se reúnen en cuatro grupos, que contienen discursos de Hermes, de Hermes a Tat, de Hermes a Anunón y de Isis a Horus⁵¹. También es anterior a Estobeo una interesante observación de Cirilo de Alejandría, que conoció los *C.H.* XI y XIV, así como otros tratados ahora perdidos; murió a mediados del siglo V. De un modo parecido a Pselo, Cirilo desaprobaba a Hermes por mago e idólatra, pero estaba fascinado por las resonancias bíblicas y de otro tipo en sus obras y escribió que

este Hermes de Egipto, aun cuando se trataba de un teúrgo (*telestês*), siempre sentado en el recinto del templo al lado de los ídolos, tuvo el buen sentido de adquirir los escritos de Moisés, si bien no siempre hizo un uso de los mismos irreprochable y correcto, pues no poseía más que una parte (...) El de Atenas, que reunió los quince libros llamados «Herméticos» (*Hermaika*) dejó él mismo memoria de ello en sus propios escritos.

Aunque en apariencia Cirilo conocía una colección hermética, a juzgar por otras referencias que hace a los escritos herméticos, no está demostrado que estos «quince libros» constituyesen una versión de nuestro *Corpus*. Sin embargo, la fecha más temprana posible, que se deriva de los propios textos (que en ocasiones remiten los unos a los otros, así como a ciertos *Hermetica* que no forman parte del *Corpus*), indica que colecciones de *Hermetica* de algún tipo se hallaban ya en circulación en época tan antigua como el siglo II o III. A este periodo remontan los fragmentos de Viena, que hacen referencia con los números 9 y 10 a tratados ahora perdidos, y los sitúan de este modo en el marco de una lista más larga. Un escriba que copió los *Hermetica* de Nag Hammadi, que formaban parte de una «biblioteca» de mediados del siglo IV, se disculpa por no haber añadido más materiales herméticos a su códice ya que «los discursos de éste que ha llegado a mis manos son demasiado numerosos», cosa que implica que tenía acceso a más *Hermetica* de los que transcribe, y probablemente a una colección entera. Los autores de *V.F. B.*, *NHC* VI,

⁵¹ NF I, xlviii-li, III, i-xii; Scott I, 82-86, IV, 243-246; Fowden, *EH*, págs. 7-9.

C.H. V, X, XIII y XIV, S.H. III y VI y el *Asclepio* identificaban a ciertos grupos de tratados por medio de un nombre, si bien el significado que tenían las etiquetas para sus usuarios originales sigue sin estar claro⁵².

Si la fecha más temprana posible para los fragmentos de Viena es el siglo II d. C., entonces ése es también el periodo de nuestra evidencia material más antigua para los escritos teóricos (o de cualquier otro tipo) herméticos. PGM III, que contiene una plegaria también utilizada en el *Asclepio* y en NHC VI.7, se remonta a fines del siglo III. Escritores del siglo II, como Atenágoras de Atenas y Filón de Biblos, utilizaron el título griego de *Trismegistos*, pero el primer autor cristiano que citó de hecho un texto teórico atribuido a Hermes fue Tertuliano, quien escribió a principios del siglo III. A mediados de ese siglo, el autor de una *Exhortación a los paganos*, previamente atribuida a Justino, se sirvió de una frase procedente de S.H. I⁵³. Los propios paganos mostraron escaso interés por los *Hermetica* hasta Jámblico, en torno al año 300, debido quizás a que relacionaban a los autores herméticos con los gnósticos, que habían sido objeto de los ataques de Plotino. Porfirio mencionó algunas de estas obras gnósticas motivo de indignación en su *Vida* de Plotino; y el hecho de que hayan aparecido algunos de estos mismos títulos entre los *Códices de Nag Hammadi*, al lado de escritos herméticos, podría explicar por qué los neoplatónicos, que tanto admiraban los *Oráculos caldeos*, guardaron silencio a propósito de los *Hermetica*⁵⁴. Uno de sus lectores más ávidos en tiempos antiguos fue un cristiano de finales del siglo III y principios del IV, Lactancio, quien respetaba a Hermes por las profecías paganas que apoyaban la revelación cristiana. Lactancio conocía algunos de nuestros *Hermetica*, y otros además de éstos. Lo más importante de todo es que leyó y citó el

⁵² Cirilo, *Contra Juliano* 548B-C; NHC VI.6.63.2-3, 7a.65.14; NF I, xxxix-xl; Scott IV, 194-195; Mahé (1984), págs. 51, 54, 58, 60; Fowden, *EH*, págs. 4-6, 97-100, 200; Fox, *Pagans*, págs. 414-415; para los términos *genikoi* («generales»), *diexodikoi* («detallados»), *exodiakoi* («indicativos»), *exotica* («extranjeros») o *exoterica* («populares») o quizá *diexodika* («detallados»), véase: C.H. V.1; X.1, 7; XIII.1; XIV.1; *Asclep.* I; S.H. III.1; VI.1; V.F. B.6.

⁵³ *Asclep.* 41; NHC VI.7.63.33-65.7; PGM III.591-609 (Betz, págs. 3-4); Atenágoras, *Legatio* 28.6; Eusebio, *Praeparatio Evangelica* 1.10.48; Scott I, 87-88, 92, IV, 1-6; NF I, xxxvii; Mahé, *Hermès* I, 160-167; Fowden, *EH*, págs. 4-6, 10-11, 84-86, 162, 171, 216-217.

⁵⁴ Jámblico, *Acerca de los misterios* 1.1.1-2, 2.5-6; 8.1.260-1, 2.262, 3.265-4.267; Porfirio, *Vida* 16; Scott I, 92, 96, IV, 28-103; Fowden, *EH*, págs. 201-205.

texto griego del *Asclepio*; también lo citó en latín, pero su texto latino no es el mismo que el que ha llegado hasta nosotros. Nuestro *Asclepio* latino aparece por vez primera en la *Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona, obra escrita entre los años 410 y 426 por un cristiano a quien Hermes no inspiraba unos sentimientos tan amistosos. Por lo tanto, el *Asclepio* que nosotros conocemos en latín existía ya antes de principios del siglo V, pero no antes de mediados del IV; ésta constituye también la fecha más tardía para la versión griega utilizada por Lactancio. Por lo que respecta a la sección copta del *Asclepio* en NHC VI.8, ésta debe de haber existido ya hacia mediados del siglo IV. De modo que el *Discurso perfecto* griego (*Logos teleios*), que con el tiempo se convertiría en el *Asclepio* latino, parece haber sido escrito en la última fase del periodo en el que los filólogos suelen situar los *Hermetica* teóricos, entre el año 100 y el 300 d. C.; la mayoría de especialistas acostumbra a datar el C.H. I hacia el comienzo de esa época. Las especulaciones acerca de la datación relativa de los textos, o bien acerca de una temporización más precisa de cada uno de los tratados no resultan convincentes. Con todo, es preciso señalar que Jean-Pierre Mahé acepta el límite del siglo II tan sólo para los textos individuales tal y como han llegado hasta nosotros, pero precisa que los materiales en los que se basan podrían remontarse al siglo I d. C. o incluso a una fecha anterior⁵⁵.

Los *Hermetica* teóricos que no se han traducido en este volumen son los *Excerpta* de Estobeo, los *Hermetica* de Nag Hammadi, las *Definiciones* armenias y los fragmentos de Viena. Los fragmentos resultan demasiado escasos como para merecer un comentario en estas páginas y, a excepción de las *Definiciones* armenias, los demás han sido descritos anteriormente. Los textos herméticos que aparecen en el sexto *Códice de Nag Hammadi* son: «Discurso acerca del Octavo y el Noveno» (VI.6); «Plegaria de Acción de Gracias» (VI.7); «Nota del Escriba» (VI.7a); y «Asclepio 21-29» (VI.8). Uno de los *Códices de Nag Hammadi* fue a parar al Museo Copto del Cairo en 1946, un año después de su descubrimiento, pero sólo resultó accesible a partir de 1972, año en el que comenzó un programa de

⁵⁵ NF I, v, xxxviii, II, 264-266; Scott I, 8-10, 29, 54-55, 61-81, 92-96, IV, 9-27, IVF, xvi; Fowden, *EH*, págs. 8, 11, 205-210; Ogilvie, *Lactantius*, pág. xxx; Robinson, *Library*, pág. 16; Mahé, *Hermès* I, 5-7, 22-23, II, 25-26, 47-48, 54-62, 70-71, 80, 111-112, 278, 327, 409; otras evidencias a propósito de la datación de los textos se discute en las notas.

publicación completo. Ahora es posible leer versiones inglesas de todos los *Códices* en *The Nag Hammadi Library in English*, editada en un solo volumen por J. M. Robinson, que incluye traducciones de varios colaboradores. El impacto de los descubrimientos de Nag Hammadi sobre nuestra comprensión de los *Hermetica* ha sido enorme. Encontrar escritos teóricos herméticos en lengua egipcia, en copto, al lado de las más desafortunadas especulaciones de la imaginación gnóstica, constituía un desafío sensacional para la vieja visión de las cosas, cuyo máximo exponente era el padre Festugière, que sostenía que los *Hermetica* podían ser comprendidos por completo en un contexto postplatónico griego. Mahé ha publicado los estudios más importantes y exhaustivos de todos los *Hermetica* de Nag Hammadi, que incluyen comparaciones con los documentos más antiguos de los volúmenes de Nock y Festugière. Mahé también ha editado, traducido y comentado los fragmentos de Viena, de los que se tuvo noticia por vez primera en 1951, así como las *Definiciones* armenias, cuyo original apareció con una traducción rusa en 1956. Titulado *De Hermes Trismegisto a Asclepio: Definiciones*, la versión armenia probablemente pertenece a la segunda mitad del siglo VI. El término «definiciones», común en la literatura griega, también aparece en el título de *C.H.* XVI, pero la obra armenia es diferente por completo. Mahé le atribuye una fecha muy temprana, quizás el siglo I a. C., pero otros estudiosos han discutido esta cronología. Asimismo, este estudioso basa en las *D.A.* su argumento acerca del origen de los *Hermetica* en la literatura sapiencial egipcia y su subsecuente evolución a partir de unas colecciones relativamente deshilvanadas de máximas o dichos hacia formas literarias más articuladas y coherentes. El resultado más importante del estudio llevado a cabo por Mahé sobre este texto y los *Hermetica* de Nag Hammadi es que confirma la hipótesis de otros estudiosos, muchos de ellos egiptólogos, de que el padre Festugière se equivocaba al menospreciar los elementos egipcios de los tratados griegos y latinos y considerarlos meros ornamentos. El título del reciente libro de Fowden, quien parte de Mahé y de otras obras posteriores a Festugière, al tiempo que añade su propio análisis original, afirma esta transformación de lo griego en *The Egyptian Hermes*⁵⁶.

⁵⁶ Robinson, *Library*, págs. 22-24; Berliner Arbeitskreis (1973), págs. 53-57; Mahé, *Hermès* I, 7-15, 22-23, II, 33-40, 275-276, 314, 320-328; Fowden, *EH*, págs. 4-5, 170-174; *C.H.* XVI. Título; *supra*, n. 34; *infra*, nn. 81-83.

Hermes y sus lectores

Después del ataque de san Agustín contra Hermes en la *Ciudad de Dios*, el Oeste latino mostró escaso interés por sus escritos hasta el siglo XII, cuando el resurgimiento de la tradición platónica reavivó también la curiosidad por los escritos herméticos, en especial el *Asclepio* en su relación con el *Timeo*. Uno de los *Hermetica* técnicos, el importante *Liber Hermetis*, halló un traductor latino en el siglo IV o V, y en el siglo IX Sedulio Escoto tenía noticia del *logos* hermético, si bien su conocimiento era indirecto, probablemente a través de Lactancio o quizás a partir de un tratado del siglo V titulado *Contra las cinco herejías*, que todavía era muy leído en el siglo XII⁵⁷. Como ocurre en muchos otros aspectos, los musulmanes y otros pueblos no europeos de la Antigüedad tardía y la primera Edad Media superaron a sus contemporáneos occidentales a la hora de preservar y extender la tradición hermética. En una época tan temprana como el siglo II, el filósofo arameo Bardesanes de Edessa parece haber estado interesado en las ideas herméticas. En torno al año 600, una colección siria de profecías convertía a Hermes en uno de sus héroes y citaba el *C.H.* XIII, una anticipación significativa del respeto que sentían por Hermes en esa parte del mundo tras el surgimiento del Islam. Aunque la ciudad de Harran, situada en el noroeste de Mesopotamia, sucumbió ante los ejércitos del profeta a mediados del siglo VII, sus habitantes paganos se negaron a convertirse al Islam, del mismo modo que antes se habían negado a abrazar el cristianismo. Los harranios, cuya ciudad fue un gran centro de estudio, adoptaron el nombre de «Sabeos» a partir del *Corán*, como término para una religión profética del libro, tolerable de acuerdo con los patrones islámicos, y eligieron como profeta a Hermes, a quien identificaban con el coránico Idris y el bíblico Enoch. La conversión forzosa se intensificó a principios del siglo IX, pero los sabeos herméticos supieron resistir hasta mediados del siglo XI, produciendo entre tanto varios filólogos de importancia, el mayor de los cuales fue Thabit ibn Qurrah en el siglo IX. Dándose cuenta de que el final del hermetismo sabeo en Harran coincidía aproximadamente con el nuevo interés bizantino por Hermes, representado por Miguel Pselo, Walter Scott sugirió que la dispersión de los sabeos pudiera haber servido de es-

⁵⁷ NF I, xli, II, 266; Scott I, 97; Gundel, *Texte*, págs. 10-11; Siniscalco (1967), págs. 109-114; Gregory (1988), págs. 56-79.

tímulo para un renacimiento hermético en Bizancio. En cualquier caso, el movimiento sabeo constituyó un capítulo notable en la historia del hermetismo, que presagiaba el éxito que había de tener Hermes en el mundo islámico, pues no eran tan sólo los heterodoxos los únicos que le consideraron un profeta⁵⁸.

Aunque la filología moderna dispone de bastantes *Hermetica* árabes, ninguna de estas obras se corresponde con ninguno de los textos griegos que han llegado hasta nosotros. A pesar de las suspicacias que les inspiraba Hermes, por tratarse de un dios pagano, los autores árabes se valieron de su autoridad en sus investigaciones sobre astrología, alquimia y magia talismánica. El propio Aristóteles fue enrolado en la fe hermética; más de cuarenta tratados pseudoaristotélicos acerca de talismanes y cosmología tratan a Hermes como la fuente de la tradición secreta que el filósofo transmitió a su discípulo, Alejandro. Al-Kindi, el primero de los grandes estudiosos musulmanes de Aristóteles, leyó la teología hermética en el siglo IX, como también el influyente astrólogo Abu Ma'shar. Las obras alquímicas comenzaron a llegar a tierras islámicas desde Alejandría en el siglo VII, en una época anterior incluso a la de Yabir ibn Hayyan, una figura oscura a caballo de los siglos VIII y IX, considerado con frecuencia el fundador de la alquimia árabe, y a la de Hunain ibn Ishaq (809-873), el gran traductor de textos griegos y sirios al árabe. Yabir, o Geber en latín, es poco más que un nombre unido a una larga colección de obras alquímicas, algunas de ellas bastante tardías y muchas conservadas tan sólo en latín. Otro alquimista importante fue el pseudo-Balinas; su nombre es una corrupción de Apolonio, el mítico mago de Tiana, y podría haber escrito en el siglo IX. A partir de una obra anterior atribuida a Hermes, el llamado Balinas compuso un libro titulado *El secreto de la creación*, cuya conclusión constituye una versión primitiva de la *Tabla Esmeralda*, una breve pero famosa colección de trece máximas alquímicas que también aparece en las obras árabes de Yabir. Si la *Tabula Smaragdina* era conocida por su doctrina alquímica, notorio era por su magia un texto del siglo XII, titulado *La meta del sabio*, más conocido por el nombre de su versión latina, *Picatrix*, que también cita la autoridad de Hermes. En algún momento entre los siglos XI y XIII apareció la obra árabe titulada *Hermes o la Reprensión del alma*, una colección de «senten-

⁵⁸ Drijvers (1969-1970); Brock (1983), págs. 203-210, 240-241; Scott I, 97-111.

cias» que por su tema se hallan más cercanas a los *Hermetica* teóricos⁵⁹.

El *Libro de Hermes sobre los seis principios de la naturaleza* es una compilación latina hecha en Inglaterra en el siglo XII, si bien, en última instancia, se basa en originales árabes de los que el compilador tan sólo conocía las versiones latinas; se ocupa de cosmogonía, astronomía y meteorología y muestra ciertas semejanzas con el *Asclepio*. Su autor también se sirvió de algunas autoridades cristianas activas en la Chartres del siglo XII; sus lectores incluyeron otros autores latinos conocidos por el uso que hacían de los textos herméticos. Otra obra de finales del siglo XII se autodenomina el *Libro de las proposiciones o Reglas de la teología, atribuido al filósofo Terme-gistus*. La segunda de las veinticuatro proposiciones que lo componen es una conocidísima máxima de tono empedocleo: «Dios es una esfera infinita cuyo centro se halla en todas partes y su circunferencia en ninguna». Semejante inefabilidad tantálica convirtió esta obra, conocida también como el *Libro de los veinticuatro filósofos*, en la favorita de Alejandro de Halle, Tomás de Aquino, Bartolomé de Inglaterra y Alberto Magno, quien menciona a Hermes en sus escritos no menos de veintitrés veces. En el siglo XII, Thierry de Chartres, Bernat Silvestre, Juan de Salisbury y Alain de Lille tomaron palabras o ideas del *Asclepio* que no aparecen en la *Ciudad de Dios*, al igual que hicieron Vincent de Beauvais y Guillaume de Auvergne en el siglo XIII. Otros personajes que utilizaron el *Asclepio*, como Pedro Abelardo, llegaron probablemente hasta él a través de san Agustín o de algún intermediario, aunque es preciso señalar que los siete manuscritos utilizados en la edición Budé del *Asclepio* abarcan desde el siglo XI hasta el XIII, un periodo en el que este largo texto hermético, escrito en la lengua de la Europa occidental, gozó de considerable popularidad. Thomas Bradwardine, quien murió en 1349, fue otro de los ávidos estudiosos medievales del *Asclepio*; en su *De causa dei* dejó comentarios al *Asclepio* que todavía hoy resultan de utilidad para los editores modernos. Petrarca también leyó este texto en el siglo XIV, y escribió unas cuantas palabras al final de un manuscrito Vaticano de ese siglo⁶⁰.

⁵⁹FR I, 384-400 (con un apéndice acerca de la «Literatura árabe hermética» a cargo de L. Massignon); Scott IV, 248-250, 277-281; Ruska, *Tabula*, págs. 1-5, 48-58, 107-167; Plessner (1954), págs. 45-59; Burnett (1986), págs. 84-97; Burnett (1988b), págs. 398-400; Lory (1988), págs. 100-109; Multhaus, *Chemistry*, págs. 119-131; Bardenheuer, *Libellum*.

⁶⁰NF II, 259-260, 263, 266-275; Baeumker (1927), págs. 198-208; Silverstein (1955),

En 1462 el joven Marsilio Ficino acababa de comenzar la que sería la obra de su vida, la traducción completa de Platón al latín, cuando su patrón Cosme de Médicis interrumpió su tarea con algo que juzgaba más urgente. Cosme había conseguido un manuscrito del siglo XIV, ahora en la Laurenziana de Florencia y conocido por la sigla A, que contenía el C.H. I-XIV, de modo que Ficino se puso a trabajar en él de inmediato, y en poco tiempo produjo una versión latina que todavía hoy se sostiene, sobre todo si tenemos en cuenta las limitaciones textuales del traductor. La razón por la que el gran platonizante y su patrón juzgaron preferible dejar apartado a Platón y volver temporalmente la vista hacia Hermes queda clara en su prefacio a la obra que dio en llamar *Libro sobre el poder y la sabiduría de Dios, cuyo título es Pimander*:

En la época en que Moisés nació, florecía Atlas el astrólogo, hermano del filósofo natural Prometeo y abuelo materno de Mercurio el Viejo, cuyo nieto era Mercurio Trismegisto (...) Le llamaron Trismegisto o tres-veces-más grande porque se trataba del filósofo más grande, el sacerdote más grande y el rey más grande (...) Del mismo modo que superó a todos los filósofos en sabiduría y agudeza de mente, también sobrepasó a todos los sacerdotes (...) en santidad de vida y reverencia por lo divino (...) Entre los filósofos fue el primero en pasar de los temas físicos y matemáticos a la contemplación de las cosas divinas, y fue también el primero en discutir con gran sabiduría la majestad de Dios, el orden de los demonios y las transformaciones de las almas. Por esta razón fue llamado el primer autor de la teología, y Orfeo siguió sus pasos, ocupando el segundo lugar en la antigua teología. Después de Aglaophamus, siguió Pitágoras en la sucesión teológica, tras haber sido iniciado en los ritos de Orfeo, y fue seguido por Filolao, maestro de nuestro divino Platón. De esta manera, a partir de esa maravillosa línea de seis teólogos emergió un solo sistema de teología antigua, lleno de armonía, cuyos orígenes remontan hasta Mercurio y que alcanza la perfección absoluta con el divino Platón. Mercurio escribió numerosos libros en torno al conocimiento de la divinidad (...) Anticipó la ruina de la antigua religión, el nacimiento de la nueva fe, la llegada de Cristo, el juicio que ha de llegar, la resurrección de la carne, la gloria de los bienaventurados y los tormentos de los condenados.

págs. 217-240; Siniscalco (1967), págs. 111-114; Sturlese (1980), págs. 633-634; Gregory (1988), págs. 75-79; Lapidge (1988), págs. 103-104; Burnett (1988a), pág. 171.

Más tarde Ficino modificó la sucesión de la antigua sabiduría colocando a Zoroastro por delante de Hermes y quitando a Filolao, pero la idea de una genealogía teológica no le abandonó, ni a él ni a otros intelectuales europeos, durante los dos siglos siguientes⁶¹.

Como hemos mencionado anteriormente, concluyó la traducción de los catorce tratados en el año 1463 y los vio publicados en 1471, dos años después de la primera edición del *Asclepio*. El *Pimander* de Ficino fue con toda probabilidad la más influyente presentación del *Corpus Hermeticum* hasta el siglo XIX. A mediados del siglo XVI ya había sido objeto de dos docenas de ediciones y había impulsado las versiones vernáculas en francés, holandés, español y, la más importante, la italiana de Tommaso Ben-ci, que también fue completada en el año 1463. Adrien Turnèbe publicó la primera edición griega en 1554, sirviéndose para ello de un manuscrito conípleto del *Corpus*; incluyó además la entrada de la *Suda* a propósito de Hermes en la edición de Angelo Vergezio, y tres pasajes de Estobeo. En 1574 François de Foix de Candale editó un nuevo texto griego, basado en la edición de Turnebus mejorada por José Escalígero, pero sin C.H. XVII y XVIII; iba acompañada de una traducción latina e incluía como decimoquinto tratado la noticia de la *Suda* junto con los *excerpta* de Estobeo previamente publicados por Turnebus. A pesar de que este material extra desapareció de las ediciones posteriores, la numeración de los últimos tratados como XVI-XVIII continuó, de modo que nuestro *Corpus* carece del *logos* XV. Francesco Patrizi publicó su edición y traducción de un *Corpus* que había sido reordenado de un modo drástico en el año 1591, en su *Nova de universis philosophia*, en la que convertía a Hermes en el adalid de una filosofía piadosa opuesta al impío Aristóteles⁶².

Mientras tanto, los comentaristas habían comenzado, desde casi un siglo antes de la edición de Patrizi, a ampliar el conocimiento y entendimiento que en Europa se tenía de la literatura hermética. El primero fue Lefèvre d'Étaples, cuyo comentario de 1494 era una sinopsis continua añadida a una edición del *Pimander* de Ficino. En 1505 Lefèvre dividió su

⁶¹ Ficino, *Opera*, pág. 1.836; Allen, *Filebo*, págs. 50-51; Allen (1988), págs. 110-111; Garin, *Ermetismo*, págs. 15-20; Hankins, *Plato*, II, págs. 460-464; *supra*, n. 50.

⁶² Scott I, 16-20; 31-40; Dagens (1951), págs. 21-26; Dannenfeldt (1960), págs. 137-142; Yates, *Bruno*, págs. 169-173; Allen (1988), págs. 111-113; Vasoli (1988a), págs. 139-145; C.H. XVI. Título.

comentario en *argumenta* intercalados entre los distintos tratados latinizados, a los cuales añadió el *Asclepio* en lo que supuso su primera publicación conjunta con el *Corpus*. En torno a la misma época, hacia finales del siglo XV, Ludovico Lazzarelli preparó una versión latina del *C.H.* XVI, que fue publicada por el emprendedor Symphorien Champier en 1507; en 1494 Lazzarelli había compuesto su propia versión cristiana de la filosofía hermética, titulada *Crater Hermetis*. Dado que la obra de Champier es tan derivativa, su interés en los *Hermetica* constituye un signo claro de que Hermes ya se había puesto de moda en Europa en aquella época. Francesco Giorgi hizo un uso considerable e influyente de Hermes en su *De harmonia mundi* de 1525 y en su *In sacram scripturam problemata* de 1536, y Agostino Steuco le otorgó un papel preponderante en su versión de la antigua teología, que Steuco denominaba «filosofía perenne». Mucho antes de Steuco, Giovanni Nesi había interpretado la sucesión hermética de un modo novedoso al colocar a Savonarola entre sus herederos. En Cracovia, Hannibal Rossel hacia el año 1580 llenó seis volúmenes con comentarios al *C.H.* I-VII y el *Asclepio*; una edición de 1630 de este comentario monumental iba acompañada por la última impresión de un *Corpus* griego (el texto de Patrizi) anterior al siglo XIX. Entre tanto, Guy Lefèvre de la Boderie, Philippe du Plessis Mornay, Giordano Bruno y muchos otros siguieron añadiendo sus propias variaciones, notables por otro lado, a los temas herméticos a lo largo del siglo XVI, si bien la hermolatría alcanzó su cúspide con las extravagantes producciones de Robert Fludd y Michael Maier a comienzos del siglo XVII⁶³.

El gran enemigo doctrinal de Fludd y otros hermetistas fue Marin Mersenne, quien unió sus fuerzas a Pierre Gassendi, René Descartes y Gabriel Naudé a la hora de propugnar el rechazo del ocultismo como ocupación aceptable para la gente educada de la Europa occidental; pero en quien Hermes halló a su enemigo más hábil fue en la persona del filólogo clásico Isaac Casaubon. En 1614, en el transcurso de una agria polémica contra la historia de la Iglesia de Cesare Baronio, el protestante

⁶³ Kristeller, *Studies*, págs. 221-257; Kristeller (1960), págs. 3-25; Dannenfeldt (1960), págs. 142-151; Dagens (1961), págs. 5-13; Yates, *Bruno*, págs. 171-181, 197, 206, 211-215, 225, 241-249, 253, 403-414; Schmitt (1966), págs. 515-532; Walker, *Theology*, págs. 38-41, 51-58, 64-67; Vasoli, *Profezia*, págs. 231-262, 285-288, 315-349; Vasoli (1988a), págs. 120-139; Vasoli (1988b), págs. 154-163; Pantin (1988), págs. 167-183.

Casaubon se opuso a la noción de que los adivinos y profetas paganos habían predicho la llegada de Cristo. Uno de sus objetivos era Hermes, en cuyos escritos hallaba pruebas lingüísticas irrefutables de una fecha mucho más tardía que lo que las leyendas habituales de origen egipcio hubiesen podido sugerir. Muy especialmente en *C.H.* I y IV, Casaubon detectó lenguaje e ideas bíblicos, judíos y cristianos, anticipándose de ese modo a los descubrimientos de expertos modernos como C. H. Dodd. La dicción griega le parecía demasiado abstracta para ser antigua, las etimologías y los juegos de palabras griegos imposibles en una traducción a partir de la lengua egipcia y, en su opinión, las referencias históricas y las opiniones de carácter doctrinal requerían una datación muy posterior a la que habitualmente se les suponía. A partir de la época de Ficino, los pensadores del Renacimiento habían convertido a Hermes en un contemporáneo de Moisés y en la fuente última de la *prisca theologia*, una tradición de teología gentil que entraba en concurrencia, confirmándola, con la revelación bíblica. Turnebus, Matthaeus Beroaldus, Gilbert Générard y otros habían expresado sus dudas acerca de esta pretendida antigüedad tan remota en el último tercio del siglo XVI, pero Casaubon fue el primero en construir una poderosa y dramática argumentación a favor del «Pseudomercurio» como la quimera de una semifalsificación cristiana. Athanasius Kircher, Ralph Cudworth y algunos otros trataron de minimizar los argumentos de Casaubon, pero la mayoría —en especial los protestantes— pareció quedar convencida. En el siglo XVIII, el descrédito que Casaubon había vertido sobre la antigüedad hermética había entrado ya en los cánones de la historia intelectual gracias a los influentes volúmenes de Jacob Brucker⁴¹.

El docto Casaubon no llegó a exterminar del todo al tres veces grande Hermes; la máquina hermética continuó funcionando a lo largo del siglo XVII, perdiendo, eso sí, poco a poco su fuerza. Isaac Newton se sirvió del motivo de la antigua teología en sus *Principia* y hacia el año 1690 todavía seguía trabajando en la alquimia hermética, si bien, más allá de la noción general de una doxografía hermética, no existe razón alguna para poner en relación el *Corpus* tal y como lo conocemos con la física o la teología de Newton. En 1730 el Chevalier Ramsay halló pruebas del mo-

⁴¹ Yates, *Bruno*, págs. 432-447; Purnell (1976), págs. 155-178; Grafton (1983), págs. 78-93; Grafton (1988), págs. 155-170.

noteísmo egipcio en los *Hermetica*, y en su *Pantheon Aegyptiorum* de 1750-1752, P. E. Jablonski recurrió no al *Corpus* auténtico, sino a sus reconstrucciones personales de libros escritos por sacerdotes de Hermes y parecidos a los *Vedas* de sus homólogos hindúes. John Everard publicó su versión inglesa del texto de Patrizi en 1650, una traducción que todavía se seguiría reeditando hasta finales del siglo XIX. Pero después de 1630, y hasta que llegó el *Poemander* de Parthey de 1854, no apareció ninguna edición ni reedición del texto griego⁶⁵. Con anterioridad a esa fecha, la última contribución de importancia a la filología hermética fue la edición y comentario alemanes publicados por Dieterich Tiedemann en 1781. Algunos estudiosos modernos consideran valiosa la obra de Tiedemann por razones de tipo editorial, y otros admiran la traducción francesa con comentario de Louis Ménard, aparecida en 1866. La versión de Ménard, junto con el torrente de traducciones inglesas de J. D. Chambers en 1882, W. W. Wescott en 1893-1894 y G. R. S. Mead en 1906, denotan un renovado interés por estos textos antiguos, en buena parte debido a los movimientos teosóficos de finales del siglo XIX. La Theosophical Society de Londres publicó la traducción de Mead, integrada en un estudio en tres volúmenes que todavía hoy puede ser utilizado —aunque con precaución⁶⁶.

A pesar de que la curiosidad que produce hoy en día la figura de Hermes se debe en buena parte a las especulaciones ocultistas del siglo pasado, también surgió entonces una aproximación completamente distinta a los *Hermetica* a raíz de la rigurosa investigación académica de la *Religionswissenschaft*: un producto muy distinto de la misma época. Los modernos estudios herméticos comenzaron con el cambio de siglo, con la obra de Richard Reitzenstein, quien en 1914 se trasladó de Estrasburgo a Gotin-

⁶⁵ Scott I, pág. 43; Grafton (1983), págs. 87-92; Walker, *Theology*, págs. 232-241, 258-263; McGuire y Rattansi (1966), págs. 108-109; Westfall, *Newton*, págs. 488-493, 510-512, 524-531.

⁶⁶ Mahé, *Hermès II*, págs. 9-11; para el periodo que abarca desde Tiedemann, pasando por Festugière y después, existen varios estudios de literatura; véase: Mahé, págs. 12-33; Scott I, págs. 1-16, 43-48; Widengren (1967), págs. 29-57; Grese, *Early Christian*, págs. 34-54; González Blanco (1984), págs. 2.265-2.277. Grafton, *Forgers*, págs. 77-98, contiene un excelente análisis de Reitzenstein. Para referencias más específicas a la literatura moderna, véanse la bibliografía y las notas al texto.

ga, donde unas décadas antes se había formado la «escuela de la historia de las religiones». Ayudado por autoridades de la categoría de Wilhelm Bousset, el programa de Gotinga para el estudio del Antiguo y Nuevo Testamento en su contexto cultural resultaba enormemente atractivo para un filólogo de la sensibilidad y el talento de Reitzenstein. En 1904 había publicado su *Poimandres: Estudios sobre la literatura grecoegipcia y paleocristiana*, que incluía la primera edición crítica competente, de acuerdo con los criterios modernos, de *C.H.* I, XIII y XVI-XVIII. Colmado de referencias a fuentes rara vez estudiadas, como los *Papiros Mágicos Griegos*, el *Poimandres* de Reitzenstein perfilaba y proponía soluciones a problemas que todavía hoy suscitan enfrentamientos entre los estudiosos de los *Hermetica*. Él sostenía, por ejemplo, que el *Corpus* probaba la existencia de una comunidad religiosa hermética que utilizaba los tratados en su culto, hipótesis que aún provoca controversia. En sus introducción al análisis de *C.H.* XIII, mantenía que

el fundador de la congregación (*Gemeinde*) es con claridad Hermes, el dios universal de la revelación en esta literatura (...) Los *logoi genikoi* de Hermes a Tat sirven de escrituras sagradas (...) La caracterización de *Poimandres* como un dios individual ha perdido su significado (...) La comunidad dispone de una escritura sagrada, las palabras de *Poimandres*⁶⁷.

Sin embargo, mucho más provocativa resultaba su conclusión de que el contexto religioso del *Corpus* era egipcio. Thaddeus Zielinski se apresuró a refutar esta «egiptomanía» en dos artículos (1905-1906) con los que pretendía resituar los *Hermetica* en un contexto griego, dividiéndolos en tres series —peripatética, platónica y panteísta— adecuadas a cada uno de los apartados del pensamiento griego⁶⁸. La ordenada taxonomía de Zielinski no acabó de complacer a Wilhelm Kroll; en su artículo sobre Hermes de 1912 para la Pauly-Wissowa, se mostraba de acuerdo en que el *Corpus* era griego, pero necesitaba un gran tema capaz de unificar los diversos tratados, y lo encontró en la búsqueda de la salvación. Su discípulo Josef Kroll siguió líneas afines de investigación, que se materializaron en un largo estudio, publicado por vez primera en 1914 con el título de

⁶⁷ Reitzenstein, *Poimandres*, pág. 214.

⁶⁸ Zielinski (1905), pág. 322.

Las enseñanzas de Hermes Trismegisto, en el que situaba las raíces del hermetismo en Posidonio, el estoicismo medio y Filón, todos ellos convenientemente helénicos, pero sin detectar indicio alguno de cristianismo en el *Corpus*.

Las *Enseñanzas* de Kroll pronto fueron respondidas por Bousset, quien, en una larguísima reseña de casi sesenta densas páginas, criticaba al autor por haber alejado tanto el péndulo de la tesis egipcia de Reitzenstein que ahora las *únicas* fuentes posibles eran griegas, una postura que a Bousset le parecía indemostrable; y corregía el énfasis de Kroll acerca de la filosofía estoica con una frase memorable: «Los *Hermetica* pertenecen a la historia de la piedad, no de la filosofía»⁶⁹. Dado que no consideraba los tratados como algo filosófico y sistemático, Bousset los distribuyó en tres grupos —monistas, dualistas y mixtos—, al tiempo que postulaba un origen babilonio en lugar de griego para la esperanza dualista de escapar al destino a través de la salvación. En 1901 había escrito un artículo titulado «El viaje celeste del alma», en el que rastreaba el tema del viaje del alma hasta Irán y, cuando en una reseña de 1905 rechazó la tesis egipcia de Reitzenstein, sugirió una estirpe «oriental» para el primer hombre del C.H. I. Su obra capital de 1907, *Principales problemas de la gnosis*, exploraba las fuentes orientales del gnosticismo, y establecía como elemento clave la recepción griega de la influencia irania. Años después, Hans Jonas y otros habrían de continuar los análisis de Bousset sobre el gnosticismo, pero en 1913 Eduard Norden, en su *Agnostos Theos*⁷⁰, ya había utilizado el *Poimandres* de Reitzenstein como prueba de la existencia de un gnosticismo precristiano.

Después de trasladarse a Gotinga en 1914, Reitzenstein cambió de idea a propósito del Hermetismo egipcio y decidió que Irán era la cuna de la doctrina hermética más característica. En términos generales, este cambio de interpretación se adivinaba ya en su libro *El misterio de la salvación iranio* de 1921, pero su aplicación detallada a los *Hermetica* tendría que esperar hasta los *Estudios sobre el sincretismo antiguo de Irán y Grecia* de 1926. En 1927 se publicó la tercera edición de su influyente *Religiones místicas helenísticas*, obra en la que, al tiempo que promovía la tesis irania, suavizaba la polémica en torno a una *Poimandres-Gemeinde*, a base de tratar el

⁶⁹ Bousset (1914), pág. 100.

⁷⁰ Véanse notas a C.H. I.12, 15, 25; Norden, *Agnostos*, pág. 65.

C.H. XIII como un *Lese-Mysterium* o «misterio literario», esto es, un texto que tiene efectos culturales sin que exista una práctica cultural real. Reitzenstein había publicado otro texto griego del *Corpus Hermeticum* en sus *Estudios* del año 1926, y en el prefacio señalaba que «para mis notas puedo utilizar la nueva edición del *Corpus* de Walter Scott (...) pero para mi texto no me sirve en absoluto. Queda por ver si el largo comentario prometido podrá justificar, siquiera en parte, una ordenación tan imprudente del texto»⁷¹. En aquel momento, Reitzenstein tan sólo había tenido ocasión de ver el primer volumen (1924) de los *Hermetica* de Scott, que contiene una introducción, el texto y la traducción. En 1926 salieron dos gruesos volúmenes de comentario, pero la muerte de Scott el año anterior retrasó la publicación del cuarto volumen de *testimonia* e índices hasta 1936, cuando fue publicado con extensos añadidos a cargo de A. S. Ferguson. En general, los filólogos han confirmado el duro veredicto de Reitzenstein sobre el texto, que constituye una auténtica jungla de atetesis, interpolaciones y transposiciones que tienen tan poco que ver con los manuscritos que la traducción de Scott tan sólo puede ser considerada como la traducción de Scott, no de los autores herméticos. Sin embargo, dejando a un lado el texto y la traducción, los volúmenes de Scott siguen siendo imprescindibles: algunas de sus intuiciones textuales resultaron brillantemente acertadas, otras brillantemente erróneas. Su comentario es copioso y erudito, y su colección de testimonios un instrumento de inestimable valor.

Hacia la misma época en que Oxford publicaba los tres primeros volúmenes de Scott, Arthur D. Nock comenzaba a trabajar en los manuscritos del *Corpus* y del *Asclepio* que en 1945 servirían de base para los dos primeros de los cuatro volúmenes Budé de los *Hermetica*. Nock preparó los textos, los aparatos críticos y el material general de carácter introductorio; las traducciones, las notas y las introducciones específicas corrieron a cargo de su colaborador, el padre Festugière. En su prefacio, Nock menciona a otros filólogos —A. S. Ferguson, F. Cumont, H.-C. Puech, B. Einarson, C. H. Dodd y otros—, cuyas propuestas aparecen en las notas⁷². Los *Excerpta* de Estobeo y otros fragmentos de los volúmenes tercero y cuarto, bajo la entera responsabilidad de Festugière, aparecieron en 1954

⁷¹ Reitzenstein, *Studien*, pág. 154.

⁷² NF I, vii-x.

con una introducción muy extensa. Entre tanto, Festugière publicó el primer volumen de su monumental obra *La revelación de Hermes Trimegisto* en 1944; los tres volúmenes siguientes aparecieron en 1949, 1953 y 1954; y la última edición de la obra completa fue publicada en 1981, un año antes de la muerte del autor. Algunos artículos anteriores sobre Hermes fueron recogidos en 1967 bajo el título de *Hermetismo y misterios paganos*; otros aparecieron en colecciones diversas, y aún quedan algunos repartidos en revistas varias —una dispersión vastísima, puesto que la bibliografía publicada en el *Mémorial* de Festugière de 1984 contiene 350 entradas—. A pesar del interés creciente por los *Hermetica* después de la Segunda Guerra Mundial, nadie se atrevió con un estudio de importancia hasta los de Mahé y de Fowden, a finales de la década de los 70. La edición Budé y el peso de la enorme erudición de Festugière dominaron ese campo por espacio de casi treinta años⁷³.

El análisis de Festugière de los *Hermetica*, aceptado en su mayor parte por Nock, fue la ortodoxia predominante hasta hace prácticamente una década. Las tesis egipcias de Reitzenstein hacía tiempo que habían caído en el olvido, por lo que no resulta del todo sorprendente que los personajes egipcios que pronuncian las frases herméticas no consiguieran que Festugière buscara el trasfondo del *Corpus* en otro lugar que no fuera Grecia. En su introducción a la edición Budé, Nock dejó escrito que los *Hermetica*,

a excepción de los personajes, contienen muy pocos elementos egipcios. Las ideas son las del pensamiento filosófico griego popular, bajo una forma muy ecléctica, con esa mezcla de platonismo, aristotelismo y estoicismo que tan extendida se hallaba entonces; aquí y allá aparecen trazas de judaísmo y, muy probablemente, de una literatura religiosa cuya fuente última sería Irán. Por el contrario, no se percibe marca alguna ni de cristianismo ni de neoplatonismo⁷⁴.

Festugière se mostró contrario a los orígenes egipcios de una manera aún más drástica, ya que, en su opinión «el elemento egipcio apenas se

⁷³ Saffrey (1984), págs. xvii-xxxiv; Mahé, *Hermès* II, 29; cf. Fowden, *EH*, pág. xv, n. 5, en la que cita a Festugière, *ERGH*, pág. 142.

⁷⁴ NF I, v; Festugière (1951b), pág. 486.

deja entrever (...) a excepción de los interlocutores (...) [Este] color local (...) estos toques exóticos no tienen mayor importancia que los ibis y las palmeras de un fresco pompeyano»⁷⁵. Egipto constituía un mero artificio literario en los *Hermetica*, que, aparte de carecer de coherencia doctrinal, no contienen un evangelio hermético único.

El *Corpus* (...) presenta dos doctrinas incompatibles entre sí que comportan dos actitudes radicalmente opuestas. En una de ellas (...) el mundo se halla penetrado por la divinidad, y por lo tanto es hermoso y bueno. En la otra el mundo es esencialmente maligno, no la obra de Dios o, en todo caso, no del Primer Dios (...) [que se halla] infinitamente lejano, por encima de todas las cosas materiales (...) oculto en el misterio de su ser (...) Nociones tan dispares (...) no pueden conducir a un mismo modo de actuación sino que por fuerza desembocan en dos formas de moral antagónicas. Por lo tanto, resulta absurdo atribuir ambas de manera simultánea a una misma secta religiosa⁷⁶.

Festugière consideraba los *Hermetica* no sólo incoherentes, sino también vagos en su incoherencia.

Si por «hermetismo» hemos de entender una doctrina coherente en cierto modo, algún tipo de doctrina de salvación, este término tan sólo serviría para unas pocas obras (...) [pero] si (...) se entiende como una determinada actitud piadosa, una cierta disposición mental que sirve para conducir toda indagación filosófica en la dirección de la piedad y el conocimiento de Dios, el término podría aplicarse a casi todos [los *Hermetica* teóricos]⁷⁷.

Si no existía ninguna doctrina hermética, no podía existir una iglesia hermética, cosa que «nos obliga a considerar los escritos herméticos como un fenómeno puramente literario, y no como “liturgias” para una confraternidad de iniciados». Como confirmación de esta interpretación, Festugière no halló «ningún rastro de (...) ceremonias particulares de los devotos de Hermes, nada parecido a los sacramentos de las sectas gnósticas, ni bautismo, ni comunión, ni confesión (...) Ni rastro de sacerdocio:

⁷⁵ FR I, 85.

⁷⁶ FR I, 84.

⁷⁷ Festugière, *HMP*, pág. 39.

no existe evidencia de una organización jerárquica o grados de iniciación»⁷⁸. Más adelante se lamenta de que

aquellos que han hablado de iglesia tan sólo han tomado en consideración una selección de los *logoi* en los que predomina el aspecto mítico (...) pero lo que destaca en un número mucho mayor de escritos es el aspecto escolástico (...) Hermes y sus discípulos se comportan como un maestro y sus alumnos (...) se ocupan de problemas escolásticos (...) como se hacía en Alejandría, patria del hermetismo, en tiempos del imperio (...) yuxtaponiendo homilias piadosas a estos ejercicios académicos⁷⁹.

Por lo tanto, en opinión de Festugière, lo que impregna el *Corpus* no es un olor de santidad, sino más bien un ambiente escolar. Si la intensidad del culto religioso no aparecía por ningún lado, tampoco lo hacían los ritos del mago. Al definir las categorías de *Hermetica* «populares» y «cultos», admitía que

estos dos grupos no son totalmente independientes entre sí. De modo que hay trazas de astrología en el hermetismo culto, y trazas de alquimia en el tratado erudito titulado *Korê Kosmou*... Por otro lado, dos escritos del alquimista Zósimo (...) se hallan sin duda alguna bajo la influencia de las especulaciones gnósticas y místicas del hermetismo culto. No obstante, estas interferencias no afectan al carácter esencial de los dos grupos, de modo que la distinción entre ambos resulta clara. El único punto que tienen en común (...) es que los dos se presentan a sí mismos como escritos revelados —revelados por Hermes Trismegisto⁸⁰.

Si bien en algunas ocasiones Festugière disimulaba el desprecio que sentía por los temas religiosos de los autores herméticos, en general sus obras no eran para él sino expresiones de una piedad más bien vaga y contradictoria, carente de auténticas raíces egipcias, una espiritualidad ecléctica que brotaba de la inanidad intelectual y los lugares comunes del mundo de habla griega de la Antigüedad tardía. Resulta, pues, natural que los filólogos posteriores al padre Festugière hallaran razones para dis-

⁷⁸ Festugière, *HMP*, pág. 38; FR I, 84; Mahé, *Hermès* II, 26-28; *C.H.* I.31.

⁷⁹ FR II, 32, 46-47.

⁸⁰ Festugière, *HMP*, pág. 30; cf. Scott en nota 40, *supra*.

crepar —tanto en aspectos menores como en otros de mayor alcance— acerca del depósito monumental de estudios herméticos que éste les había legado, si bien, ocioso es decirlo, toda la investigación subsiguiente a propósito de los *Hermetica* lleva el sello de su enorme erudición y profundo análisis.

El descubrimiento, inmediatamente después de la guerra, de textos herméticos entre los *Códices de Nag Hammadi* hizo insostenibles ciertos puntos de vista de Festugière; pero el cambio venía produciéndose ya desde mucho antes. A principios de 1956, Jean Doresse publicó varios artículos en los que presentaba los nuevos *Hermetica* coptos al mundo académico, y en 1960 una versión inglesa de su obra titulada *Los libros secretos del gnosticismo egipcio* contribuyó a difundir la nueva. En 1966 Martin Krause clarificó el número preciso y la identidad de los nuevos textos, y en 1971 él y Pahor Labib publicaron el texto y la traducción de *NHC VI*; la primera edición inglesa de esta obra, editada por Douglas Parrott, apareció en 1979. Tres años después de la edición Krause-Labib, Mahé comenzó a publicar sus pioneros estudios sobre los *Hermetica* coptos y, poco después, sobre los armenios. Mahé llegó a la conclusión de que el texto copto del *Asclepio* 21-29 (*NHC VI.8*) se hallaba más próximo al original griego que la versión latina, y que sus enseñanzas acerca de la ascensión y juicio del alma requerían un trasfondo egipcio, además de helenístico. En concreto, se dio cuenta de que determinados pasajes del *Corpus* que tienen su paralelo en el *Asclepio* muestran, en partes de éste último, una forma gnómica o «sentenciosa». En 1976, su traducción de las *Definiciones* armenias realzó el alcance de su intuición, ya que llegó a considerar este nuevo tratado como una colección de «sentencias» y, además, como el modelo de lo que, en su opinión, debía de ser la forma básica del *logos* hermético. Argumentaba que las sentencias herméticas derivaban de elementos similares presentes en la antigua literatura sapiencial egipcia, en especial en el género conocido como «Instrucciones», que se remonta hasta el Imperio Antiguo; y sugería que en la familiar forma gnómica hallaron un vehículo griego adecuado para una audiencia helenística. Dos características aparentemente opuestas de los *Hermetica* —falta de unidad doctrinal, pero fraseología uniforme— tendrían sentido conjuntamente si los tratados hubieran sido contruidos a partir del mismo material gnómico comprendido en distintos cuerpos de comentarios. A medida que evolucionaban, los tratados que iban integrando

cantidades mayores o menores de comentario, se convertían en más o menos fluidos en cuanto a la forma, en la medida en que el material gnómico se desvanecía en el contexto más amplio de la interpretación. Mahé estableció que el contenido gnóstico de los *Hermetica* constituye un rasgo secundario, asociado a los comentarios, una excrecencia posterior susceptible de distinguirse de un núcleo primordial de sentencias grecoegipcias, formuladas antes de que las ideas gnósticas se desarrollasen⁸¹.

Un sumario tan breve no consigue desde luego hacer justicia a la ambición y sutileza del trabajo de Mahé, que afecta a nuestra comprensión de los *Hermetica* en muchos más puntos de los que es posible enumerar aquí; no son los menos importantes de ellos, para nuestra intención presente, sus correcciones al texto del *Asclepio* latino y el análisis de sus relaciones con su análogo copto. Pero en un sentido más vasto, el impacto más importante de sus dos volúmenes acerca de *Hermes en el Alto Egipto* estriba en restablecer un pasado egipcio para los *Hermetica* tres cuartos de siglo después de la «egiptomanía» de Reitzenstein. El esfuerzo contemporáneo para reafirmar esta prehistoria egipcia comenzó en 1949, cuando Bruno Stricker publicó en *Mnemosyne* un resumen de dos páginas de un trabajo más amplio que no llegó a imprimirse nunca. Después de Stricker algunos egiptólogos y otros estudiosos —Doresse, Krause, François Daumas, Philippe Derchain, Serge Sauneron, J. D. Ray, B. R. Rees y otros— proporcionaron nuevos argumentos y evidencias para una versión revisada de la tesis egipcia, que tan sólo acabaría por imponerse a partir de Mahé. Por razones bastante obvias, quizá, los defensores de las conexiones cristiana y judía habían tenido una mayor aceptación desde antiguo. C. H. Dodd publicó su impresionante libro sobre *Los griegos y la Biblia* en 1935, dedicando buena parte de sus páginas a una búsqueda exhaustiva de vestigios de los Setenta y de otros documentos del judaísmo helenístico en el *Corpus*. Su último libro (1950) sobre el Evangelio de san Juan también dedicaba una atención considerable a los *Hermetica*, que habían sido bien estudiados por los especialistas en el Antiguo y Nuevo Testamento desde antes de las publicaciones de Carl Heinrici y Hans Windisch en 1918. Marc Philonenko, Birger Pearson, William Grese y otros han continuado estudiando las conexiones bíblicas y judías con los

⁸¹ Mahé, *Hermès* II, 35-43.

Hermetica, si bien la posibilidad de una influencia en el sentido opuesto, esto es, de los textos herméticos hacia los escritos cristianos, rara vez ha tentado a los estudiosos del Nuevo Testamento.

El estudio más reciente en lengua inglesa en el que se analizan en profundidad los *Hermetica* es el de Gary Fowden, citado en varias ocasiones a lo largo de esta introducción. Publicado en 1986, su título es *The Egyptian Hermes*. Sin dejar de reconocer el valor de la obra de Mahé, Fowden opina que éste último sobreestimaba la importancia de la forma gnómicca y de la influencia egipcia, y señala que

no parece que las posiciones extremas adoptadas por Festugière y Mahé resulten justificables, puesto que nos hallamos ante una cultura sincrética cuyos elementos (...) no se pueden distinguir con facilidad (...) No tendría que sorprendernos el hecho de encontrarnos con que los autores herméticos combinaban una actitud abierta (...) hacia el helenismo con una profunda, en ocasiones incluso agresiva, conciencia de sus raíces egipcias. De hecho, la mejor prueba de la que disponemos se basa en (...) los autores herméticos filosóficos, [quienes] (...) tenían menor relación con su pasado egipcio que los autores de textos herméticos técnicos⁸².

En las páginas finales de este estimulante libro, Fowden concluye que «el hermetismo era un producto característico de los ambientes de lengua griega de Egipto (...) Y sin embargo (...) formaba parte de un todo mediterráneo más amplio (...) goz[ando] de amplia difusión bajo el Imperio Romano»⁸³. A pesar de las importantes diferencias con respecto a Mahé, el análisis de Fowden apunta en la misma dirección que él. Se trata de devolver los *Hermetica* a un escenario grecoegipcio y apartarlos de las fórmulas escolares para situarlos en el contexto más amplio de conversaciones abiertas en la Antigüedad tardía a todos aquellos que buscaban la salvación de mil maneras distintas —teóricas y técnicas, contemplativas y pragmáticas, religiosas y mágicas, literarias y culturales, gnósticas, griegas y egipcias.

Posterior a Festugière pero anterior a Mahé y Fowden, probablemente el libro más leído a propósito de Hermes no se ocupaba de la Anti-

⁸² Fowden, *EH*, págs. 68-74.

⁸³ Fowden, *EH*, pág. 213.

güedad tardía; el periodo estudiado por Frances Yates en su *Giordano Bruno y la tradición hermética*, publicado en 1964, era el Renacimiento. A partir de obras anteriores de P. O. Kristeller, Eugenio Garin, D. P. Walker y otros, los especialistas en el Renacimiento conocían la importancia de los *Hermetica* en el pensamiento europeo postmedieval; pero fue Yates quien volvió a convertir a Hermes en una figura realmente prominente para los estudiosos de los inicios de la historia intelectual moderna. Tras mostrar su conformidad con el análisis de Festugière y afirmar que «los problemas históricos y críticos de la literatura hermética son (...) irrelevantes [porque] (...) hubiesen sido del todo desconocidos para Ficino y sus lectores», Yates hizo de «la gran ilusión egipcia» y de los errores cronológicos resueltos en su momento por Casaubon los grandes temas de su estudio, que se centra en figuras de los siglos XV y XVI, desde Ficino, pasando por Bruno y alguna otra posterior⁸⁴. Si el escenario real y la datación de la tradición hermética resultan de verdad irrelevantes para su recepción en el Renacimiento es una interesante cuestión hermenéutica que no podemos responder aquí. En cualquier caso, y por muchas otras razones, las opiniones de Yates en torno a los *Hermetica* se hicieron famosas para algunos, notorias para otros, en especial cuando, en un artículo de 1968, hizo de Hermes una figura mayor en los albores de la revolución científica, justo dos años después de que McGuire y P. M. Rattanasri hubiesen puesto la física de Newton en conexión con la antigua temática teológica, que guarda estrecha relación con Hermes. Yates también detectó una influencia hermética en las principales figuras del canon literario del Renacimiento, incluyendo a Sidney, Spenser y Shakespeare. Ni qué decir tiene que los *Hermetica* pronto empezaron a ser leídos por numerosos estudiosos del pensamiento y las letras modernas, cuyos intereses, por otro lado, se hallaban muy lejos de los fascinantes problemas de la religión y filosofía helenísticas, romanas y egipcias⁸⁵.

Unos nuevos *Hermetica* en inglés

De hecho, mi interés en emprender una nueva versión del *Corpus Hermeticum* y del *Asclepio* deriva precisamente de estas circunstancias. Como estudioso de las obras filosóficas, religiosas y mágicas de los inicios de la

⁸⁴ Yates, *Bruno*, págs. 20-21.

⁸⁵ Westman (1977); Schmitt (1978); Vickers (1979); Copenhaver (1990); *supra*, n. 65.

era moderna, sin olvidar la literatura menor que va asociada a ellas, que tienen o podrían haber tenido alguna relación con los textos herméticos, me di cuenta de que los lectores contemporáneos de los documentos pertinentes, antiguos y modernos, se veían con frecuencia obstaculizados por la falta de una edición fiable de los *Hermetica* en inglés, que pudiese además ser utilizada por aquellas personas que no están familiarizadas con las lenguas y las convenciones de la filología clásica —de aquí esta traducción, con las debidas y sinceras disculpas a los clasicistas que, sin duda, detectarán errores y omisiones que a mí me han pasado desapercibidos—. Para los lectores del francés y, por supuesto, para aquellos que dominan el latín y el griego, la edición Budé de Nock con la traducción de Festugière sigue siendo imprescindible, aun cuando el conocimiento del texto y de su contexto cultural haya progresado en las últimas décadas. Cualquiera que pretenda dedicar largo tiempo a los *Hermetica* debiera familiarizarse con las ediciones de Scott y con la Budé, aunque ninguna de las dos resulte particularmente accesible para un público amplio. Hasta donde yo sé, desde la edición Budé no ha aparecido ninguna traducción inglesa completa del *Corpus* y del *Asclepio*, que debiera servir de punto de partida para un estudio serio de los tratados herméticos. Todavía se pueden encontrar algunas traducciones inglesas antiguas, como *The Divine Pyramider* de J. D. Chambers, que resulta de una literalidad impenetrable, y otras resultan fácilmente accesibles en las bibliotecas, como la versión de G. R. S. Mead, cuyo correcto sentido del griego y del latín hay que controlar, en razón de sus intereses teosóficos. Pero la mejor razón para no servirse de traducciones inglesas antiguas es que éstas se basan en textos anteriores a la edición Budé.

Mi traducción incluye los diecisiete tratados griegos del *Corpus* y el *Asclepio* latino, y no se han incluido los *Excerpta* de Estobeo, los *Hermetica* coptos, las *Definiciones* armenias ni los fragmentos de Viena. Dos son los motivos que me han llevado a esta selección: el secundario es mi interés personal en los textos que he traducido, puesto que los otros resultan de menor importancia para el periodo en que estoy especializado; el motivo principal tiene que ver con tiempo y espacio, que me han impedido incluir aquí estos otros textos, porque su traducción y anotación ocuparían por lo menos otro volumen como éste. Los *Hermetica* de Nag Hammadi se hallan al alcance del lector inglés en la *Nag Hammadi Library* mencionada anteriormente; tan sólo Estobeo, las *Definiciones* arme-

nias y los fragmentos de Viena resultan menos accesibles. Como no es mi intención hacer de lo mejor enemigo de lo bueno, ofrezco esta traducción de aquellos textos que podía tratar en el tiempo de que disponía.

No es preciso decir que la intención de esta introducción, así como de las notas a cada uno de los tratados, no es la de plantear cuestiones de interpretación largamente debatidas entre los eruditos en el transcurso de los últimos siglos. Esta introducción no pretende ser más que una orientación general para aquellos que todavía no hubiesen tenido ocasión de conocer los *Hermetica*, y los propósitos de las notas son igualmente limitados: en primer lugar, apoyar la traducción a base de indicar las dificultades especiales de carácter lingüístico o textual; en segundo, proporcionar referencias cruzadas entre los varios tratados, así como citas de otras fuentes primarias, de modo que un documento antiguo pueda iluminar a otro; en tercer y último lugar, proporcionar acceso a la vasta bibliografía acumulada en torno a los *Hermetica*. Ni las notas ni las referencias completas que aparecen en la bibliografía pretenden ser exhaustivas, pero he incluido a propósito muchas obras que podrán parecer obsoletas, dado que no era mi intención decidir si determinadas opiniones de filólogos del pasado podrían ayudar o no a los futuros lectores. Las notas, en especial en los primeros tratados, podrán resultar un poco engorrosas, ya que contienen muchísimas referencias bibliográficas. He intentado también incluir referencias a la bibliografía más reciente, con especial atención a colecciones como los *Greek Magical Papyri in Translation* de Betz y las *Gnostic Scriptures* de Layton, que han acercado a un público inglés más amplio numerosos materiales antes recónditos.

Las versiones inglesas aquí publicadas son traducciones del griego y del latín de la edición Budé; si en algún momento me he apartado de forma consciente de esta edición, lo he indicado en las notas; ello ocurre particularmente en aquellas correcciones aparecidas después de la edición de Nock, por ejemplo, en la *Révélation* de Festugière y en la obra de Mahé sobre el *Asclepio* copto. He cotejado también la información textual de las ediciones de Scott y Reitzenstein, pero las referencias a sus textos no se distinguen en general de las indicaciones del aparato crítico de Nock. Los símbolos siguientes, paralelos a los utilizados en el texto Budé, sirven para alertar al lector del modo que se indica:

paréntesis angulares < >: inserción de una palabra o palabras.

corchetes []: supresión de una palabra o palabras.

llaves {}: palabra o palabras consideradas ininteligibles o problemáticas por alguna razón.

elipsis . . .: una laguna o vacío en el texto.

Aunque he intentado traducir los textos, en especial su terminología técnica, de la manera más consecuente posible, esto no ha sido siempre posible por razones de legibilidad, inteligibilidad y precisión, pero tales problemas se indican en las notas. Todo el griego aparece transliterado, con *ê* y *ô* por *êta* y *ômega*.

La bibliografía que viene a continuación se ha ordenado de manera alfabética, de acuerdo con las abreviaturas utilizadas en las notas para artículos, recopilaciones de artículos y libros. Algunas entradas bibliográficas contienen abreviaturas, especialmente en el caso de artículos publicados en actas de coloquios o contextos similares. Otras abreviaturas especiales (por ejemplo, *C.H.*, *S.H.*, *A.D.*, *NHC*, *PGM*, *LXX*, *LSJ*, *PW*, *OLD*) también se explican en la bibliografía. Como los lectores no especialistas pueden sentir curiosidad por los *Hermetica*, no he utilizado las abreviaturas normales para las revistas técnicas o las fuentes antiguas; éstas últimas se citan completas en las notas.

Bibliografía y abreviaturas

Adam (1967) A. Adam, «Ist die Gnosis in aramäischen Weisheitsschulen entstanden?», en *ODG*, págs. 291-301.

Adler, *Time* William Adler, *Time Immemorial: Archaic History and its Sources in Christian Chronography from Julius Africanus to George Syncellus* (Dumbarton Oaks Studies, 26), Dumbarton Oaks, Washington D. C. 1989.

Allen, *Philebus* Michael J. B. Allen, ed. y trad., *Marsilio Ficino: The Philebus Commentary*, University of California Press, Berkeley 1975.

Platonism Allen, *The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of his «Phaedrus» Commentary, Its Sources and Genesis*, University of California Press, Berkeley 1984.

(1980) Allen, «The Sibyl in Ficino's Oaktree», en *Modern Language Notes*, 95 (1980), págs. 205-210.

(1988) Allen, «Marsile Ficin, Hermès et le *Corpus Hermeticum*», en *CDH*, págs. 110-119.

ANRW *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*

APO M. Philonenko, ed., *L'Apocalyphtique* (Études d'histoire des religions, 3), Guethner, París 1977.

Arndt y Gingrich William F. Arndt y F. Wilbur Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 4.^a ed., University of Chicago Press, Chicago 1957.

Aune (1980) David E. Aune, «Magic in Early Christianity», en *ANRW, Principat*, 23.2 (1980), págs. 1507-1557.

Baeumker (1927) Clemens Baeumker, «Das pseudo-hermetische "Buch der vierundzwanzig Meister" (*Liber XXII' philosophorum*): Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter», en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen*, 25.1/2 (1927), págs. 194-214.

Barb (1971) A. A. Barb, «Mystery, Myth and Magic», en *LOE*, págs. 138-169.

Bardenhewer, *Libellum* Otto Bardenhewer, ed., *Hermetis Trismegisti qui apud Arabes fertur De Castigatione animae libellum*, Marcus, Bonn 1873.

Bardy (1911) Gustave Bardy, «Le Pasteur d'Hermas et les livres Hermétiques», en *Revue Biblique*, 8 (1911), págs. 391-407.

Bartlett, *Jews* John R. Bartlett, *Jews in the Hellenistic World: Josephus, Aristaeus, the Sibylline Oracles, Eupolemus* (Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World, 1.1), Cambridge University Press, Cambridge 1985.

Bell, Nock y Thompson (1931) H. I. Bell, A. D. Nock y H. Thompson, eds. y trad., «Magical Texts from a Bilingual Papyrus in the British Museum», en *Proceedings of the British Academy*, 17 (1931), págs. 235-288.

Bellet (1978) P. Bellet, «The Colophon of the Gospel of the Egyptians: Concessus and Macarius of Nag Hammadi», en *NHG*, págs. 44-65.

Bergman (1969) Jan Bergman, «Beitrag zur Interpretatio Graeca: Ägyptische Götter in griechischer Übertragung», en *SBP*, págs. 207-227.

(1982) Bergman, «Ancient Egyptian Theogony in a Greek Magical Papyrus (PGM VII, ll. 516-521)», en *SFR*, págs. 28-37.

Berliner Arbeitskreis (1973) Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften, «Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung», en *GNT*, págs. 46-57.

Betz, *Papyri* véase *PGM*.

(1966) Hans Dieter Betz, «Schöpfung und Erlösung im hermetischen Fragment "Kore Kosmou"», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63 (1966), págs. 160-187.

(1970) Betz, «The Delphic Maxim GNWQI SAUTON in Hermetic Interpretation», en *Harvard Theological Review*, 63 (1970), págs. 464-484.

(1981) Betz, «The Delphic Maxim "Know Yourself" in the Greek Magical Papyri», en *History of Religions*, 21 (1981), págs. 156-171.

Bianchi (1967) Ugo Bianchi, «Le problème des origines du gnosticisme», en *ODG*, págs. 1-27.

Bidez, *Porphyre* Joseph Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien*, Olms, Hildesheim 1980.

Bidez y Cumont, *Mages* I-II Bidez y Franz Cumont, *Les Mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*: vol. I, *Introduction*; vol. II, *Les Textes*, Les Belles Lettres, París 1938.

Bingen (1981) Jean Bingen, «L'Égypte Greco-Romaine et la problématique des interactions culturelles», en *PSI*, págs. 3-18.

Bleeker (1967) C. J. Bleeker, «The Egyptian Background of Gnosticism», en ODG, págs. 229-237.

Hathor Bleeker, *Hathor and Thoth: Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion* (Studies in the History of Religions; Supplements to *Numen*, 26), E. J. Brill, Leiden 1973.

Bleeker et al. (1967) Bleeker et al., «Documento Finale», en ODG, págs. xx-xxxii.

Bousset, Kyrios Willhelm Bousset, *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*, trad. J. Steely, Abingdon Press, Nashville, N. Y. 1970.

Hauptprobleme Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Van den Hoeck and Ruprecht, Gotinga 1973.

RS Bousset, *Religionsgeschichtliche Studien: Aufsätze zur Religionsgeschichte des hellenistischen Zeitalters* (Supplements to *Novum Testamentum*, 50), E. J. Brill, Leiden 1979.

(1901) Bousset, «Die Himmelsreise der Seele», en *Archiv für Religionswissenschaft*, 4 (1901), págs. 136-169, 229-273.

(1905) Bousset, Review of R. Reitzenstein, *Poimandres*, *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 167 (1905), págs. 692-712.

(1912) Bousset, «Gnosis, Gnostiker», en RS, págs. 192-230.

(1914) Bousset, Review of Josef Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, en RS, págs. 97-191.

(1915) Bousset, «Zur Dämonologie der späteren Antike», en *Archiv für Religionswissenschaft*, 18 (1915), págs. 134-172.

(1919) Bousset, «Der Gott Aion», en RS, págs. 192-230.

Bowman, Egypt Alan K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs, 332 B.C.-A.D. 642: From Alexander to the Arab Conquest*, University of California Press, Berkeley 1986.

Boyancé (1967) Pierre Boyancé, «Dieu cosmique et dualisme: Les archontes et Platon», en ODG, págs. 340-356.

Boylan, Thoth Patrick Boylan, *Thoth, the Hermes of Egypt: A Study of Some Aspects of Theological Thought in Ancient Egypt*, Oxford University Press, 1922.

Braun, Jean F.-M. Braun, *Jean le théologien: Les Grandes Traditions d'Israël et l'accord des écritures selon le quatrième évangile*, Gabalda, Paris 1964.

Bräuninger, Hermes Friedrich Bräuninger, *Untersuchungen zu den*

Schriften des Hermes Trismegistos, tesis doctoral, Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, C. Schulze, Berlín 1926.

Brock (1983) Sebastian Brock, «A Syriac Collection of Prophecies of the Pagan Philosophers», en *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 14 (1983), págs. 203-246.

Brown, *Body* Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, Nueva York 1988.

Burkert, *Religion* Walter Burkert, *Greek Religion*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1988.

Cults Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1987.

Burnett (1976) Charles Burnett, «The Legend of the Three Hermes and Abu Ma'shar's Kitab al-Uluf in the Latin Middle Ages», en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 39 (1976), págs. 231-234.

(1981) Burnett, «Hermann of Carinthia and the Kitab-al-Istamatis; Further Evidence for the Transmission of Hermetic Magic», en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 44 (1981), págs. 167-169.

(1986) Burnett, «Arabic, Greek and Latin Works on Astrological Magic Attributed to Aristotle», en Jill Kraye, W. F. Ryan y C.B. Schmitt, eds., *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts* (Warburg Institute Surveys and Texts, 11), The Warburg Institute, Londres 1986.

(1988a) Burnett, «Scientific Speculations», en *TWP*, págs. 151-176.

(1988b) Burnett, «Hermann of Carinthia», en *TWP*, págs. 386-404.

Carcopino, *Rome* Jérôme Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Artisan du Livre, París 1941.

Carozzi (1982) Pier Angelo Carozzi, «Gnose et sotériologie dans la "Kore Kosmou" Hermétique», en *GMH*, págs. 61-78.

Casey (1949) R. P. Casey, Review of *Corpus Hermeticum I-II*, eds. y trad. A. D. Nock y A. J. Festugière, *Classical Philology*, 44 (1949), págs. 206-209.

CDH Antoine Faivre, ed., *Présence d'Hermès Trismegiste* (Cahiers de l'Hermétisme), Albin Michel, París 1988.

C.H. *Corpus Hermeticum*, véase NF I-II.

Chambers, *Pymander* John D. Chambers, trad., *The Divine Pymander and other Writings of Hermes Trismegistus*, Samuel Weiser, Nueva York 1975.

Charlesworth, Prolegomena J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament: Prolegomena for the Study of Christian Origins*, Cambridge University Press, 1985.

CIT Bernard Barc, ed., *Colloque International sur les Textes de Nag Hammadi* (Québec, 22-25 août 1978) (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section 'Etudes', 1), Peeters, Lovaina 1981.

CJO Jacob Neusner, ed., *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, Part Two: *Early Christianity* (Studies in Judaism in Late Antiquity, 12.2), E. J. Brill, Leiden 1975.

Cochrane, Culture C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, Oxford University Press, 1957.

Collins, Oracles J. J. Collins, «Introductions» a los *Sibylline Oracles*, en *OTP*, págs. 317-453.

Cook, Zeus Arthur Bernard Cook, *Zeus: A Study in Ancient Religion*, Cambridge University Press, 1914-1940.

Copenhaver (1980) Brian P. Copenhaver, «Jewish Theologies of Space in the Scientific Revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and Their Predecessors», en *Annals of Science*, 37 (1980): págs. 79-110.

(1988) Copenhaver, «Hermes Trismegistus, Proclus and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance», en *HAR*, págs. 79-110.

(1990) Copenhaver, «Natural Magic, Hermetism and Occultism in Early Modern Science», en D. C. Lindberg y R.S. Westman, eds., *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, 1990, págs. 261-301.

Cornford, Cosmology F. M. Cornford, *Plato's Cosmology: The «Timaeus» of Plato Translated with a Running Commentary*, The Liberal Arts Press, Nueva York 1957.

Courtney, Juvenal E. Courtney, *A Commentary on the Satires of Juvenal*, Athlone Press, Londres 1980.

Cumont, Egypte Franz Cumont, *L'Égypte des Astrologues*, La Fondation Egyptologique Reine Elisabeth, Bruselas 1937.

Lux Cumont, *Lux perpetua*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, París 1949.

Mithra Cumont, *The Mysteries of Mithra*, trad. T. J. McCormack, Dover, Nueva York 1956.

Religions Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*, Dover, Nueva York 1956.

Astrology Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, trad. J. B. Baker, Dover, Nueva York 1960.

(1931) Cumont, «La Fin du monde selon les mages occidentaux», en *Revue de l'histoire des religions*, 103 (1931), págs. 29-96.

D. A. *Definiciones* Armenias, en Mahé, *Hermès* II.

Dagens (1951) Jean Dagens, «Le Commentaire du Pimandre de François de Candale», en *Mélanges d'histoire littéraire offerts à Daniel Mor-net*, Librairie Nizet, Paris 1951.

(1961) Dagens, «Hermétisme et Cabale en France de Lefèvre d'Éta-ples à Bossuet», en *Revue de Littérature Comparée*, 35 (1961), págs. 5-13.

Daniélou, *Doctrine* I-III Jean Daniélou, *A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea*: vol. I, *The Theology of Jewish Christianity*; vol. II, *Gospel Message and Hellenistic Culture*; vol. III, *The Origins of Latin Christianity*, trad. J. A. Baker y D. Smith, Darton, Longman and Todd, Londres 1964-1977.

Dannenfeldt (1960) K. H. Dannenfeldt, «Hermetica philosophica», en P. O. Kristeller, ed., *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries, Annotated Lists and Guides*, Washington D. C. 1960, págs. 137-164.

Daumas (1982) François Daumas, «Le Fonds Egyptien de l'Hermé-tisme», en *GMH*, págs. 3-25.

Delatte, *Index* L. Delatte, S. Govaerts y J. Denooz, eds., *Index du Corpus Hermeticum* (Lessico Intellettuale Europeo, XIII), Edizioni dell'Ateneo e Bizarri, Roma 1977.

Derchain (1962) P. Derchain, «L'Authenticité de l'inspiration Eryp-tienne dans le "Corpus Hermeticum"», en *Revue de l'Histoire des Reli-gions*, 161 (1962), págs. 175-98.

(1969) Derchain, «Le Démiurge et la balance», en *REH*, págs. 31-34.

(1970) Derchain, «La Religion Egyptienne», en *HDR* I, págs. 63-140.

Derchain y Derchain (1975) M.-T. y P. Derchain, «Noch einmal "Hermes Trismegistos"», en *Göttinger Miszellen*, 15 (1975), págs. 7-10.

Derchain-Urtel, *Thoth* Maria-Theresa Derchain-Urtel, *Thoth à tra-vers ses épithètes dans les scènes d'offrandes des temples d'époque Gréco-Romaine* (Rites Egyptiens, 3), Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, Bru-selas 1981.

Des Places, Jamblique Edouard Des Places, ed. y trad., *Jamblique: Les Mysteres d'Egypte*, Belles Lettres, París 1966.

Oracles Des Places, ed. y trad., *Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*, Belles Lettres, París 1971.

Dillon, Middle Platonists John Dillon, *The Middle Platonists: A Study of Platonism, 80 B.C. to A.D. 220*, Duckworth, Londres 1977.

Dodd, Bible C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, Hodder & Stoughton, Londres 1935.

Fourth Gospel Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, 1953.

Dodds, Irrational E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Sather Classical Lectures, 25), University of California Press, Berkeley 1951.

Elements Dodds, ed. y trad., *Proclus: The Elements of Theology*, 2.^a ed., Clarendon Press, Oxford 1963.

Anxiety Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, W. W. Norton, Nueva York 1970.

(1961) Dodds, «New Light on the "Chaldaean Oracles"», en H. Lewy, *Oracles*, págs. 693-701.

Doresse, Books J. Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics: An Introduction to the Gnostic Coptic Manuscripts Discovered at Chenoboskion*, trad. P. Mairé, Viking, Nueva York 1960.

(1956) Doresse, «Hermès et la gnose à propos de l'Asclepius Copte», *Novum Testamentum*, 1 (1956), págs. 54-69.

(1972a) Doresse, «La Gnose», en *HDR* II, págs. 364-429.

(1972b) Doresse, «L'Hermétisme Egyptianisant», en *HDR* II, págs. 430-497.

Drijvers (1969-1970) H. J. W. Drijvers, «Bardaisan of Edessa and the Hermetica: The Aramaic Philosopher and the Philosophy of his Time», en *Vooraziatistische-Egyptische Genootschap, Ex Oriente Lux*, 21 (1969-1970), págs. 190-210.

Dronke (1990) Peter Dronke, *Hermes and the Sibyls: Continuations and Creations* (Conferencia inaugural, 9 de marzo de 1990), Cambridge University Press, 1990.

Dunand (1969) Françoise Dunand, «Les Représentations de l'Agathodémon: À propos de quelques bas-reliefs du Musée d'Alexandrie», en *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, 67 (1969), págs. 10-48.

(1975) Dunand, «Les Synchrétismes dans la religion de l'Égypte Romaine», en *SDR*, págs. 152-185.

(1977) Dunand, «L'Oracle du potier et la formation de l'apocalyptique en Égypte», en *APO*, págs. 41-67.

(1983) Dunand, «Cultes Égyptiens hors d'Égypte: Nouvelles voies d'approche et d'interprétation», en *EHW*, págs. 75-98.

Durand (1976) M.-G. Durand, «Un traité Hermétique conservé en Arménien», en *Revue de l'histoire des religions*, 190 (1976), págs. 55-72.

Edelstein y Edelstein, *Asclepius* Emma J. Edelstein y Ludwig Edels-teín, *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies* (Publications of the Institute of the History of Medicine, The Johns Hopkins University; Second Series: Texts and Documents, 2, vol. II), The Johns Hopkins Press, Baltimore 1945.

EHW E. Van't Dack *et al.*, eds., *Egypt and the Hellenistic World: Proceedings of the International Colloquium, Leuven 24-26 May 1982* (*Studia Hellenistica*, 27), Lovaina 1983.

Emery (1965) W. B. Emery, «Preliminary Report on the Excavations at North Saqqâra: 1965-1966», en *Journal of Egyptian Archaeology*, 51 (1965), págs. 3-9.

ENH Martin Krause, ed., *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig* (*Nag Hammadi Studies*, 3), E. J. Brill, Leiden 1972.

Faivre (1988a) Antoine Faivre, «D'Hermès Trismégiste: Au confluent du mythe et du mystique», en *CDH*, págs. 24-48.

(1988b) Faivre, «Visages d'Hermès Trismégiste (documents iconographiques)», en *CDH*, págs. 49-97.

Ferguson, *Religions* John Ferguson, *The Religions of the Roman Empire*, Thames and Hudson, Londres 1970.

Festugière, *Evangile* A.-J. Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs et l'évangile*, Gabalda, París 1932.

FR I-IV Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, J. Gabalda, París 1950-1954.

Religion Festugière, *Personal Religion among the Greeks* (Sather Classical Lectures, 26), University of California Press, Berkeley 1954.

HMP Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, Aubier-Montaigne, París 1967.

EPG Festugière, *Études de philosophie Grecque*, Vrin, París 1975.

ERGH Festugière, *Études de religion Grecque et hellénistique*, Vrin, Paris 1972.

EHP Festugière, *Études d'histoire et de philologie*, Vrin, Paris 1975.

Vie spirituelle Festugière, *La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique ou les besoins de l'esprit dans un monde raffiné*, Picard, Paris 1977.

(1936) Festugière, «Une Source Hermétique de porphyre: L'Égyptien' du *De abstinencia* (II 47)», en *EHP*, págs. 141-150.

(1940) Festugière, «Stobaei Hermetica XXIII-XXV (Scott): Notes et interprétations», en *Revue des études grecques*, 53 (1940), págs. 59-80.

(1942) Festugière, «Le Style de la "Korè Kosmou"», en *EHP*, págs. 231-273.

(1944) Festugière, «Sur quelques problèmes de l'histoire de la religion grecque», en *Revue des études grecques*, 57 (1944), págs. 249-262.

(1945) Festugière, «Grecs et sages orientaux», en *EPC*, págs. 183-195.

(1949a) Festugière, «Le Sens philosophique du mot 'ΑΙΩΝ: À propos d'Aristote, *De Caelo* I, 9», en *EPC*, págs. 254-271.

(1949b) Festugière, «L'Arétalogie Isiaque de la "Korè Kosmou"», en *ERGH*, págs. 164-169.

(1951a) Festugière, «Les Cinq sceaux de l'aiôn alexadrin», en *ERGH*, págs. 201-209.

(1951b) Festugière, «La Religion Grecque à l'époque Romaine», en *Revue des études grecques*, 64 (1951), págs. 472-493.

(1953) Festugière, «Corpus Hermeticum 13.12 (205.11 N.-F.)», en *Classical Philology*, 48 (1953), págs. 237-238.

(1969) Festugière, «Sur les "Discours Sacrés" D'Aelius Aristide», en *EHP*, págs. 89-125.

Fewerda (1983). R. Fewerda, «Two Souls: Origen's and Augustine's Attitudes toward the Two Souls Doctrine: Its Place in Greek and Christian Philosophy», en *Vigiliae Christianae*, 37 (1983), págs. 360-378.

Ficino, *Opera Marsilii Ficini florentini insignis philosophi platonici medici atque theologi clarissimi opera omnia et quae hactenus extiterunt...*, Basilea 1576, reimpression 1959.

Flamant (1981) Jacques Flamant, «Eléments gnostiques dans l'œuvre de Macrobe», en *SGH*, págs. 137-140.

Foerster, *Gnosis* Werner Foerster y R. M. Wilson, eds., *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts*, Clarendon Press, Oxford 1972-1974.

Fontenrose, *Oracle* Joseph Fontenrose, *The Delphic Oracle: Its Res-*

ponses and Operations with a Catalogue of Responses, University of California Press, Berkeley 1978.

Forbes, Technology R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 1, E. J. Brill, Leiden 1955.

Fowden, EH Garth Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

Fox, Pagans Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, Knopf, Nueva York 1987.

FR I-IV véase bajo Festugière.

Fraser, Alexandria P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Clarendon Press, Oxford 1972.

Frickel, Naasenerschrift Josef Frickel, *Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung: Die gnostische Naasenerschrift* (Nag Hammadi Studies, 19), E. J. Brill, Leiden 1984.

GAG Martin Krause, ed., *Gnosis and Gnosticism: Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies* (Oxford, September 8th-13th 1975) (Nag Hammadi Studies, 8), E. J. Brill, Leiden 1977.

Gager, Moses John G. Gager, *Moses in greco-Roman Paganism*, Abingdon Press, Nueva York 1972.

Ganschinietz, PW Suppl. III J. Ganschinietz, «Agathodaimon», en PW Suppl. III, págs. 37-60.

Garin, Ritorno Eugenio Garin, *Il Ritorno dei filosofi antichi* (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici: Lezioni della Scuola di Studi Superiori in Napoli, 1), Bibliopolis, Nápoles 1983.

Ermetismo Garin, *Ermetismo del Rinascimento*, Riuniti, Roma 1988.

(1950) Garin, «Magia ed astrologia nella cultura del Rinascimento», en *Belfagor*, 5 (1950), págs. 657-667.

Gentile, Catalogo S. Gentile, S. Niccoli y P. Viti, eds., *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: Mostra di Manoscritti stampe e documenti*, 17 maggio-16 giugno 1984, Le Lettere, Florencia 1984.

Gersh, Platonism Stephen Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition* (Publications in Medieval Studies; The Medieval Institute, Notre Dame, 23.1-2), University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1986.

Gill (1984) J. S. Gill, «How Hermes Trismegistus was Introduced to Renaissance England: The Influences of Caxton and Ficino's "Argu-

mentum" on Baldwin and Palfreyman», en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 47 (1984), págs. 222-225.

GMH Julien Ries et al., eds., *Gnosticisme et monde hellénistique: Actes du colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 27), Université Catholique de Louvain, Louvain 1982.

GNT Karl-Wolfgang Tröger, ed., *Gnosis und Neues Testament: Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Gütersloher Verlagshaus, Berlín 1973.

González Blanco (1984) Antonino González Blanco, «Hermetism. A Bibliographical Approach», en *ANRW, Principat*, 17.4 (1984), págs. 2.240-2.281.

Goodspeed, Literature Edgar J. Goodspeed, *A History of Early Christian Literature*, ed. rev. R. M. Grant, University of Chicago Press, 1966.

Grafton, Forgers Anthony Grafton, *Forgers and Critics: Creativity and Duplicity in western Scholarship*, Princeton University Press, 1990.

(1983) Grafton, «Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus», en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 46 (1983), págs. 78-93.

(1988) Grafton, «Higuer Criticism, Ancient and Modern: The Lamentable Deaths of Hermes and the Sibyls», en A. C. Dionisotti et al., eds., *The Uses of Greek and Latin: Historical Essays* (Warburg Institute Surveys and Texts, 16), The Warburg Institute, Londres 1988, págs. 155-170.

Grandjean, Arétalogie Yves Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, E. J. Brill, Leiden 1975.

Gregory (1988) «The Platonic Inheritance», en *TWP*, págs. 54-80.

Grese, Early Christian William C. Grese, *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature* (Studia ad corpus hellenisticum Novi Testamenti, 5), E. J. Brill, Leiden 1979.

(1988) Grese, «Magic in Hellenistic Hermeticism», en *HAR*, págs. 45-58.

Griffiths, De Iside J. Gwyn Griffiths, ed. y trad., *Plutarch's «De Iside et Osiride»*, University of Wales Press, 1970.

Isis-Book Griffiths, ed. y trad., *Apuleius of Madauros: The Isis-Book* (Metamorphoses, Book XI) (Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire Romain, 39), E. J. Brill, Leiden 1975.

Gundel y Gundel, Astrologumena W. Gundel y H. G. Gundel, *Astrologumena: Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*

(Sudhoffs Archiv, Beihefte, Heft 6), Franz Steiner, Wiesbaden 1966.

H. Gundel, *Weltbild* H. Gundel, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1968.

W. Gundel *Texte* W. Gundel, ed., *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos: Funde und Forschungen auf dem Gebiet der antiken Astronomie und Astrologie*, (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, N. F., Heft 12), Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1936.

Dekane W. Gundel, *Dekane und Dekansterbilder: Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker*, 2.^a ed., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969.

Guthrie, *Orpheus* W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*, 2.^a ed. rev., Methuen, Londres 1952.

Gods Guthrie, *The Greeks and their Gods*, Beacon Press, Boston 1954.

HGP Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, 1962-1981.

Hadot (1978) Pierre Hadot, «Bilan et perspectives sur les Oracles Chaldaïques», en H. Lewy, *Oracles*, págs. 703-723.

Haenchen (1965) Ernst Haenchen, «Aufbau und Theologie des "Poi-mandres"», en *Gott und Mensch: Gesammelte Aufsätze*, Mohr, Tübingen 1965.

Hahn, *Cosmology* David E. Hahn, *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio State University Press, Columbus 1977.

Hani, *Plutarque* Jean Hani, *La Religion Égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Belles Lettres, Paris 1976.

Hankins, *Plato* Plato in the Italian Renaissance (Columbia Studies in the Classical Tradition, 17.1-2), Brill, Leiden 1990.

HAR Ingrid Merkel y A. G. Debus, *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Folger Shakespeare Library, Washington D. C. 1988.

HDR I-II H.-C. Puech, ed., *Histoires des religions*: vol. I, *Les Religions antiques - La Formation des religions universelles et des religions de salut en Inde et en extrême-orient*; vol. II, *La Formation des religions universelles et des religions de salut dans le monde méditerranéen et le proche-orient: Les Religions constituées en occident et leurs contre-courants* (Encyclopédie de la Pléiade, 29 y 34), Gallimard, Paris 1970-1972.

Heinrici, *Hermes-Mystik* C. F. Heinrici, *Die Hermes-Mystik und das Neue Testament*, ed. E. von Dobschütz, Hinrichs, Leipzig 1918.

Helck, KP H.W. Helck, «Manethon», en *KP*, III, págs. 952-953.

Helderman (1982) Jan Helderman, «Zur Gnostischen Gottesschau: "Antopos" im Eugnostosbrief und in der Sophia Jesu Christi», en *GMH*, págs. 245-262.

Hennecke, NTA Edgar Hennecke, ed., *New Testament Apocrypha*, trad. R. M. Wilson, Westminster Press, Filadelfia 1963-1965.

Hoffmann, Celsus R. J. Hoffmann, *Celsus, On the True Doctrine: A Discourse against the Christians*, Oxford University Press, Nueva York 1987.

Howlett (1981) Jana Howlett, «Some Classical Saints in the Russian tradition», en M. Mullett y R. Scott, eds., *Byzantium and the Classical Tradition: University of Birmingham, thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*, University of Birmingham, 1981.

Idel (1988) Moshe Idel, «Hermeticism and Judaism», en *HAR*, págs. 59-76.

Iversen, Doctrine Erik Iversen, *Egyptian and Hermetic Doctrine* (Opuscula Graecolatina, Supplementa Musei Tusculani 27), Museum Tusculanum Press, Copenhague 1984.

Jackson, Zosimos Howard M. Jackson, ed. y trad., *Zosimos of Panopolis on the Letter Omega* (Society of Biblical Literature, Texts and Translations 14, Gracco-Roman Religion Series 5), Scholars Press, Missoula, Montana 1978.

Johnson (1948) Sherman E. Johnson, Review of *Corpus Hermeticum I-II*, ed. y trad. A. D. Nock y A.-J. Festugière, en *Journal of Biblical Literature*, 67 (1948), págs. 262-266.

Joly, Pasteur Robert Joly, ed., *Hermas, Le Pasteur: Introduction, texte critique, traduction et notes* (Sources chrétiennes, 53bis), Éditions du Cerf, París 1968.

Jonas, Gnosis I-II Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist: I, Die mythologische Gnosis, mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung*, 3.^a ed.; II.2, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, 2.^a ed., Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1964.

Gnostic Religion Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 2.^a ed., Beacon Press, Boston 1963. [La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo, pról. José Montserrat Torrents, trad. Menchu Gutiérrez, Siruela, Madrid 2000.]

Junod (1982) Eric Junod, «Polymorphie du Dieu sauveur», en *GMH*, págs. 38-46.

Kamaikis, *Kyraniden* Dimitris Kamaikis, *Die Kyraniden* (Beiträge zur klassischen Philologie 76), Anton Hain, Meisenheim 1976.

Kákosy (1967) L. Kákosy, «Gnosis und ägyptische Religion», en ODG, págs. 238-247.

(1982) Kákosy, «Decans in Late-Egyptian Religion», en *Oikumene*, 3 (1982), págs. 163-191.

Keizer, *Discourse* Lewis S. Keizer, *The Eighth Reveals the Ninth: A New Hermetic Initiation Discourse (Tractate 6, Nag Hammadi Codex VI)* (Academy of Arts and Humanities Monograph Series, 1), Seaside, California 1974.

Klein, *Lichtterminologie* Franz-Norbert Klein, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den Hermetischen Schriften: Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik*, E. J. Brill, Leiden 1962.

KP *Der Kleine Pauly: Lexikon der Antike auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft...*, eds. K. Ziegler y W. Sontheimer, Alfred Druckenmüller, Stuttgart 1969.

Krause (1967) Martin Krause, «Der Stand der Veröffentlichung der Nag Hammadi-Texte», en ODG, págs. 61-89.

(1977) Krause, «Ägyptisches Gedankengut in der Apokalypse des Asclepius», en *XVII. Deutscher Orientalistentag, vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg, Vorträge, Teil I*, ed. W. Voigt (*Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Supplementum 1), Steiner, Wiesbaden 1969, págs. 48-57.

Krause y Labib, *Schriften* Martin Krause y Pahor Labib, eds., *Gnostische und Hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI*, Augustin, Glückstadt 1971.

Kristeller, *Studies* P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma 1956.

(1961) Kristeller, «Lodovico Lazzarelli e Giovanni da Correggio, due ermetici del Quattrocento, e il manoscritto II.D.1.4 della Biblioteca Comunale degli Ardenti di Viterbo», en *Biblioteca degli Ardenti della città di Viterbo*, Viterbo 1960, págs. 3-25.

J. Kroll, *Lehren* Josef Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1928.

W. Kroll (1898) W. Kroll, «Apuleiana», en *Rheinisches Museum für Philologie*, 53 (1898), págs. 575-584.

PW VIII/1 W. Kroll, «Hermes Trismegistos», en PW VIII/1, págs. 792-823.

- Labhardt** (1960) André Labhardt, «*Curiositas*: Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion», en *Museum Helveticum*, 17 (1960), págs. 206-224.
- Labib** (1978) Pahor Labib, «Egyptian Survivals in the Nag Hammadi Library», en *NHG*, págs. 149-151.
- Lagrange** (1924-1925) M.-J. Lagrange, «L'Hermétisme», en *Revue biblique*, 33-34 (1924-1925), págs. 481-497, 82-104, 368-396.
- Lapidge** (1988) Michael Lapidge, «The Stoic Inheritance», en *TWP*, págs. 81-112.
- Laqueur**, PW XIV/1 R. Laqueur, «Manethon», en PW XIV/1, págs. 1.060-1.101.
- Layton**, GS Bentley Layton, ed. y trad., *The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations*, Doubleday, Nueva York 1987.
- Levy** (1935) I. Levy, «Statues divines et animaux sacrés dans l'apolo-gétique gréco-égyptienne», en *Annales de l'Institut de philologie et d'histoire orientales de l'Université libre de Bruxelles*, 3 (1935), págs. 295-301.
- Lewis**, Life Naphtali Lewis, *Life in Egypt under Roman Rule*, Clarendon Press, Oxford 1983.
- Egypt* Lewis, *Greeks in Ptolemaic Egypt: Case Studies in the Social History of the Hellenistic World*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- Lewy**, Oracles Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, ed. Michael Tardieu, Études Augustiniennes, París 1978.
- Linforth**, Orpheus Ivan M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, University of California Press, Berkeley 1941.
- LMG** Jean Bingen et al., eds., *Le Monde Grec: Pensée, littérature, histoire, documents: Hommages à Claire Préaux* (Université Libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres, 62), Universidad de Bruselas, Bruselas 1975.
- LOE** J. R. Harris, ed., *The Legacy of Egypt*, 2.^a ed., Clarendon Press, Oxford 1971.
- Long**, Hellenistic A. A. Long, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, 2.^a ed., University of California Press, Berkeley 1986.
- Lory** (1988) Pierre Lory, «Hermès/Idris, prophète et sage dans la tradition islamique», en *CDH*, págs. 100-109.
- LSJ** H. G. Lidell, R. Scott y H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1968.
- LXX** Septuaginta o Setenta.
- Lyman** (1930) Mary Ely Lyman, «Hermetic Religion and the Reli-

gion of the Fourth Gospel», en *Journal of Biblical Literature*, 49 (1930), págs. 265-276.

McGuire y Rattansi (1966) J. E. McGuire y P. M. Rattansi, «Newton and the “Pipes of Pan”», en *Notes and Records of the Royal Society*, 21 (1966), págs. 108-143.

McRae (1967) George McRae, «Sleep and Awakening in Gnostic Texts», en *ODG*, págs. 496-507.

Mahé, *Hermès* I-II Jean-Pierre Mahé, *Hermès en haute-Égypte*: tomo I, *Les Textes Hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles Grecs et Latins*; tomo II, *Le fragment du Discours parfait et les Définitions Hermétiques Arméniennes*, (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, 3, 7), Presses de l'Université Laval, Québec 1978-1982.

(1974a) Mahé, «Remarques d'un latiniste sur l'*Asclepius* Copte de Nag Hammadi», en *Revue des sciences religieuses*, 48 (1974), págs. 136-155.

(1974b) Mahé, «Le Sens et la composition du traité Hermétique, “L'Ogdoade et l'Ennéade”, conservé dans le Codex VI de Nag Hammadi», en *Revue des sciences religieuses*, 48 (1974), págs. 54-65.

(1975a) Mahé, «Le Sens des symboles sexuels dans quelques textes Hermétiques et gnostiques», en *TNH*, págs. 123-145.

(1975b) Mahé, «Séance du 21 Mars 1975», en *Revue des études latines*, 53 (1975), págs. 29-32.

(1976) Mahé, «“Les Définitions d'Hermès Trismégiste à Asclépius” : (Traduction de l'arménien)», en *Revue des sciences religieuses*, 50 (1976), págs. 193-214.

(1981) Mahé, «Le Fragment du Discours Parfait dans la Bibliothèque de Nag Hammadi», en *CIT*, págs. 305-327, 405-434.

(1984) Mahé, «Fragments Hermétiques dans les Papyri Vindobonenses Graecae 29456r.º et 29828 r.º», en *MAJF*, págs. 51-64.

MAJF E. Lucchesi y H. D. Saffrey, eds., *Mémorial André-Jean Festugière Antiquité Païenne et Chrétienne*, Cramer, Ginebra 1984.

Malaise (1982) Michel Malaise, «Isisme et gnosticisme», en *GMH*, págs. 47-60.

Marcus (1949) Ralph Marcus, «The Name Pimandres», en *Journal of Near Eastern Studies*, 8 (1949), págs. 40-43.

Martin, *Religions* Luther H. Martin, *Hellenistic Religions: An Introduction*, Oxford University Press, Oxford 1987.

Mastandrea, *Labeo* Paolo Mastandrea, *Un Neoplatonico latino*, Corne-

lio Labeone: *Testimonianze e frammenti* (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire Romain, 77), E. J. Brill, Leiden 1979.

Mead, Hermes G. R. S. Mead, *Thrice-Greatest Hermes: Studies in Hellenistic Philosophy and Gnosis*, Theosophical Publishing Society, Londres 1906.

Méautis, Hermopolis Georges Méautis, *Une métropole égyptienne sous l'empire Romain: Hermopolis-la-grande*, Imprimerie la Concorde, Lausana 1918.

J.-E. Ménard (1975) J.-E. Ménard, «La Gnose à l'époque du syncrétisme Gréco-Romain», en *MES*, págs. 96-113.

(1977) Ménard, «Apocalyptique et gnose: Leur eschatologie respective», en *APO*, págs. 159-177.

(1981) Ménard, «La Gnose et les Textes de Nag Hammadi», en *CIT*, págs. 3-17.

L. Ménard, Hermès Louis Ménard, trad., *Hermès Trismégiste: Traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres Hermétiques*, Didier, París 1867.

MES Marc Philonenko et al., ed., *Mystères et Syncrétismes* (Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Centre de Recherches d'Histoire des Religions, Études d'Histoire des Religions 2), Geuthner, París 1975.

Meyer, Liturgy Marvin W. Meyer, ed. y trad., *The Mithras Liturgy* (Society of Biblical Literature, Texts and Translations, Greco-Roman Series, 10.2), Scholars Press, Missoula 1976.

Migne, PG Patrologiae Graecae cursus completus, ed. J. P. Migne.

PL Migne, *Patrologiae Latinae cursus completus*, ed. J. P. Migne.

Moreschini, Studi Claudio Moreschini, *Dall'Asclepius al Crater Hermetis: Studi sull'Ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale* (Biblioteca di studi antichi 47), Giardini, Pisa 1985.

Multhauf, Chemistry Robert P. Multhauf, *The Origins of Chemistry*, Oldbourne, Londres 1966.

Mussies (1981) Gerard Mussies, «Catalogues of Sins and Virtues Personified (NHC II, 5)», en *SGH*, págs. 315-335.

(1982) Mussies, «The *Interpretatio Judaica* of Thot-Hermes», en *SER*, págs. 89-120.

NF I-IV A. D. Nock y A.-J. Festugière, eds. y trad., *Corpus Hermeticum*: tomo I, *Traité I-XII*, 3.^a ed., Belles Lettres, París 1972; tomo II, *Trai-*

tés XIII-XVIII, *Asclepius*, 1973; tomo III, *Fragments extraits de Stobée I-XXII*, 1972; tome IV, *Fragments divers*, 1972, 1.^a ed., 1946-1954.

NHC *Nag Hammadi Codices*, véase: James M. Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library in English*, Harper and Row, San Francisco 1988.

NHG R.M. Wilson, ed., *Nag Hammadi and Gnosis: Papers read at the First International Congress of Coptology (Cairo, December 1976)*, E. J. Brill, Leiden 1978.

Nilsson (1958) Martin P. Nilsson, «Krater», en *Harvard Theological Review*, 51 (1950), págs. 53-58.

Nock, *Essays I-II* Arthur Darby Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1972.

Conversion Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford University Press, 1961.

(1925) Nock, «Diatribé Form in the Hermetica», en *Essays I*, págs. 26-32.

(1928a) Nock, «Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background», en *Essays I*, págs. 49-133.

(1928b) Nock, «Notes on Ruler-Cult I-IV», en *Essays I*, págs. 134-159.

(1929a) Nock, «Greek Magical Papyri», en *Essays I*, págs. 176-194.

(1929b) Nock, «Iranian Influences in Greek Thought», en *Essays I*, págs. 195-201.

(1934) Nock, «A vision of Mandulis Aion», en *Essays I*, págs. 357-400.

(1936) Nock, «The Milieu of Gnosticism», en *Essays I*, págs. 444-451.

(1937) Nock, «The Question of Jewish Mysteries», en *Essays I*, págs. 459-468.

(1939) Nock, «Astrology and Cultural History», en *Essays I*, págs. 493-502.

(1940) Nock, «Greeks and Magi», en *Essays II*, págs. 516-526.

(1942) Nock, «Ruler Worship and Syncretism», en *Essays II*, págs. 551-558.

(1944) Nock, «Later Egyptian Piety», en *Essays II*, págs. 566-574.

(1947) Nock, «Word-Coinage in Greek», en *Essays II*, págs. 642-652.

(1949) Nock, «Greco-Egyptian Religious Propaganda», en *Essays II*, págs. 703-711.

(1964) Nock, «Gnosticism», en *Essays II*, págs. 940-959.

Norden, *Agnostos* Eduard Norden, *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, 5.^a ed., Teubner, Stuttgart 1971.

ODG Ugo Bianchi, ed., *Le Origini dello gnosticismo: Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966* (Studies in the History of Religions; Supplements to *Numen*, 12), E. J. Brill, Leiden 1967.

Ogilvie, *Gods* R. M. Ogilvie, *The Romans and the Gods in the Age of Augustus*, Chatto and Windus, Londres 1974.

Lactantius Ogilvie, *The Library of Lactantius*, Clarendon Press, Oxford 1978.

OLD P. G. W. Glare, ed., *Oxford Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1982.

OTP *The Old Testament Pseudepigrapha: Vol. 1, Apocalyptic Literature and Testaments*, J. H. Charlesworth, ed., Doubleday, Nueva York 1983.

Pagels, *Gospels* Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, Random House, Nueva York 1979.

Eve Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*, Random House, Nueva York 1988.

Painchaud (1981) Louis Painchaud, «Le Cadre scolaire des traités de l'âme et le deuxième traité du grand Seth (CG VII, 2)», en *ROG*, págs. 779-787.

Pantin (1988) Isabelle Pantin, «Les "Commentaires" de Lefèvre d'Étaples au *Corpus Hermeticum*», en *CDH*, págs. 167-183.

Parke, *Oracles* H. W. Parke, *Greek Oracles*, Hutchinson, Londres 1967.
Sibyls Parke, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, ed. B. C. McGing, Routledge, Londres 1988.

Parlebas (1974) Jacques Parlebas, «L'Origine égyptienne de l'appellation "Hermès Trismégiste"», en *Göttinger Miszellen*, 13 (1974), págs. 25-28.

Parrott, *NHC VI* Douglas M. Parrot, ed. y trad., *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4* (Nag Hammadi Studies, 11), E. J. Brill, Leiden 1979.

Parthey, *Poemander* Gustavus Parthey, ed., *Hermetis Trismegisti Poemander*, F. Nicolaus, Berlín 1854.

Pearson (1981) Birger A. Pearson, «Jewish Elements in *Corpus Hermeticum* I (*Poimandres*)», en *SGH*, págs. 336-348.

Peters, *Terms* F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, NYU Press, Nueva York 1967.

Pétrement (1967) Simone Pétrement, «Le Mythe des sept archontes créateurs: Peut-il s'expliquer à partir du christianisme?», en *ODG*, págs. 460-487.

PGM Papyri Graecae Magicae, véase: H. D. Betz, ed., *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, University of Chicago Press, 1986.

Philonenko (1967) Marc Philonenko, «Essénisme et gnose chez le pseudo-Philon: Le Symbolisme de la lumière dans le *Liber Antiquitatum Biblicarum*», en *ODG*, págs. 401-410.

(1969) Philonenko, «La Cosmogonie du 'Livre des secrets d'Hénoch'», en *REH*, págs. 109-116.

(1975a) Philonenko, «Une allusion de l'*Asclepius* au Livre d'Hénoch», en *CJO*, págs. 160-163.

(1975b) Philonenko, «Le Poimandrès et la liturgie juive», en *SDR*, págs. 204-211.

(1979) Philonenko, «Une utilisation du Shema dans le Poimandrès», en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 59 (1979), págs. 369-372.

Pieper, PW VII/2 M. Pieper, «Hammon», en PW VII/2, págs. 2.311-2.312.

Pietschmann, *Hermes* Richard Pietschmann, *Hermes Trismegistos: Nach ägyptischen, griechischen und orientalischen Überlieferungen*, Breitkopf & Härtel, Leipzig 1875.

PW I/2 Pietschmann, «Anmon», en PW I/2, págs. 1.853-1.857.

PW II/2 Pietschmann, «Asklepios», en PW II/2, págs. 1.642-1.697.

Pingree, *Picatrix* David Pingree, ed., *Picatrix: The Latin Version of the Ghayat al-hakim* (Studies of the Warburg Institute, 39), Warburg Institute, Londres 1986.

(1980) Pingree, «Some of the Sources of the Ghayat al-hakim», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 43 (1980), págs. 1-15.

Plessner (1954) M. Plessner, «Hermes Trismegistus and Arab Science», en *Studia Islamica*, 2 (1954), págs. 45-59.

Ponsing (1980) J.-P. Ponsing, «L'Origine égyptienne de la formule: Un-Et-Seul», en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 60 (1980), págs. 29-34.

PSI R. S. Bagnall et al., eds., *Proceedings of the Sixteenth International Congress of Papyrology, New York, 24-31 July, 1980* (American Studies in Papyrology 23), Scholars Press, Chico, California 1981.

Puech, *EQG* Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, Gallimard, Paris 1978.

(1934) Puech, «Numénios d'Apamée et les théologies orientales au second siècle», en *EQG*, I, págs. 25-54.

(1934-1935) Puech, «Où en est le problème du gnosticisme?», en *EQG*, I, págs. 143-183.

(1946-1947) Puech, «Hermès trois fois incarné: Sur quelques témoignages négligés relatifs à l'Hermétisme», en *EQG*, I, págs. 117-118.

(1952) Puech, «La Gnose et le temps», en *EQG*, I, págs. 215-270.

(1953-1956) Puech, «Phénoménologie de la Gnose», en *EQG*, I, págs. 185-213.

(1957-1961) Puech, «Explication de l'Évangile selon Thomas et recherches sur les paroles de Jésus qui y sont réunies», en *EQG*, II, págs. 65-91.

(1961-1972) Puech, «Doctrines ésotériques et thèmes gnostiques dans l'Évangile selon Thomas», en *EQG*, II, págs. 93-284.

Purnell (1976) Frederick Purnell, «Francesco Patrizi and the Critics of Hermes Trismegistus», en *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 6 (1976), págs. 155-178.

PW Pauly-Wissowa = *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von Georg Wissowa*.

Quaegebeur (1983) Jan Quaegebeur, «Cultes égyptiens et grecs en Égypte hellénistique: L'Exploitation des sources», en *EHW*, págs. 303-334.

Quispel (1981) Gilles Quispel, «The Gospel of Thomas Revisited», en *CIT*, págs. 219-266.

Ray, *Archive* J. D. Ray, *The Archive of Hor* (Texts from Excavations, 2), Egypt Exploration Society, Londres 1976.

Rees, *Hermopolis* B. R. Rees, ed., *Papyri from Hermopolis and other Documents of the Byzantine Period* (Greco-Roman Memoirs, 42), Egypt Exploration Society, Londres 1964.

Règles *Règles et recommandations pour les éditions critiques (Série grecque)*, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1972.

REH P. Derchain, ed., *Religions en Égypte hellénistique et romaine: Colloque de Strasbourg 16-18 mai 1967*, Presses Universitaires de France, Paris 1969.

Reitzenstein, *Poimandres* Richard Reitzenstein, *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Teubner, Leipzig 1904.

Historia Reitzenstein, *Historia monachorum und Historia lausiaca: Eine*

Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen 1916.

Erlösungsmysterium Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium: Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Marcus and Weber, Bonn 1921.

HMR Reitzenstein, *Hellenistic Mystery-Religions: Their Basic Ideas and Significance*, trad. J. E. Steely, Pickwick Press, Pittsburgh 1978.

(1916) Reitzenstein, «Himmelswanderung und Drachenkampf in der alchemistischen und frühchristlichen Literatur», en *Festschrift Friedrich Carl Andreas zur Vollendung des siebenzigsten Lebensjahres am 14. April 1916, dargebracht von Freunden und Schülern*, Harrosowitz, Leipzig 1916.

(1925) Reitzenstein, reseña de W. Scott, *Hermetica*, vol. I, *Gnomon*, 1 (1925), págs. 249-253.

Reitzenstein y Schaeder, *Studien* Richard Reitzenstein y H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Teubner, Leipzig 1926.

Reitzenstein y Wendland (1910) Richard Reitzenstein y P. Wendland, «Zwei angebliche christliche liturgische Gebete», en *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse aus dem Jahre 1910*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1910.

Reymond, *Hermetic* E. A. E. Reymond, *From the Contents of the Libraries of the Suchos Temples in the Fayyum: Part II, From Ancient Egyptian Hermetic Writings* (Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, Neue Serie, 11 Folge), Verlag Brüder Hollinek, Viena 1977.

Ries (1982) Julien Ries, «Plutarque historien et théologien des doctrines dualistes», en *GMH*, págs. 146-163.

Robinson, *Library véase NHC*

ROG Bentley Layton, ed., *The Rediscovery of Gnosticism, Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale; New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978: Volume Two, Sethian Gnosticism* (Studies in the History of Religions; Supplements to *Numen*, 41), E. J. Brill, Leiden 1981.

Rose, *Religion* H. J. Rose, *Religions in Greece and Rome*, Harper and Row, Nueva York 1959.

(1947) Rose, reseña de *Corpus Hermeticum* I-II, eds. y trad. A. D. Nock y A. J. Festugière, en *The Classical Review*, 61 (1947), págs. 102-104.

Ross, *Metaphysics* W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1924.

A. Rusch, PW VIA/1 Adolf Rusch, «Thoth», en PW VIA/1, págs. 351-388.

W. Rusch, *Fathers* William G. Rusch, *The Later Latin Fathers*, Duckworth, Londres 1977.

Ruska, *Tabula* Julius Ruska, *Tabula smaragdina: Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur* (Heidelberger Akten der Von Portheim Stiftung 16; Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwissenschaft 4), Winter, Heidelberg 1926.

Russell, *Jews* D. S. Russell, *The Jews from Alexander to Herod*, University Press, Oxford 1967.

Pseudepigrapha Russell, *The Old Testament Pseudepigrapha: Patriarchs and Prophets in Early Judaism*, SCM Press, Londres 1987.

Saffrey (1984) H. D. Saffrey, «Le Père André-Jean Festugière, O. P. (1898-1982)», en *MAJF*, págs. vii-xxxiv.

Sambursky, *Physics* Samuel Sambursky, *Physics of the Stoics*, Hutchinson, Londres 1971.

World Sambursky, *The Physical World of Late Antiquity*, Routledge, Londres 1962.

Sauneron, *Esna* Serge Sauneron, *Esna V: Les Fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, El Cairo 1962.

(1961) Sauneron, «La Légende des sept propos de Merthyer au temple d'Esna», en *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*, 32 (1961), págs. 43-48.

Säve-Söderbergh (1975) Torgny Säve-Söderbergh, «Holy Scriptures or Apologetic Documentations? The "Sitz im Leben" of the Nag Hammadi Library», en *TNH*, págs. 3-14.

(1981) Säve-Söderbergh, «The Pagan Elements in Early Christianity and Gnosticism», en *CIT*, págs. 71-85.

SBP Sven S. Hartman, ed., *Syncretism: Based on Papers Read at the Symposium on Cultural Contact, Meeting of Religions, Syncretism held at Åbo on the 8th-10th of September, 1966* (Scripta Instituti Donneriani Aboensis, 3), Almqvist & Wiksell, Estocolmo 1969.

Scarborough (1988) John Scarborough, «Hermetic and Related Texts in Classical Antiquity», en *HAR*, págs. 19-44.

Schmitt (1966) Charles B. Schmitt, «Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz», en *Journal of the History of Ideas*, 27 (1966), págs. 505-532.

(1978) Schmitt, «Reappraisals in Renaissance Science», *History of Science*, 16 (1978), págs. 200-214.

Schott (1972) Siegfried Schott, «Thot als Verfasser heiliger Schriften», en *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 99 (1972), págs. 20-25.

Schwartz (1975) Jacques Schwartz, «La Koré Kosmou et Lucien de Samosate (À propos de Momus et de la création de l'homme)», en *LMG*, págs. 223-233.

(1982) Schwartz, «Note sur la "Petite Apocalypse" de l'Asclepius», en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 62 (1982), págs. 165-169.

Scott I-IV Walter Scott, ed. y trad., *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*: vol. I, *Texts and Translations*; vol. II, *Notes on the Corpus Hermeticum*; vol. III, *Notes on the Latin Asclepius and the Hermetic Excerpts of Stobaeus*; vol. IV, *Testimonia*, reimpr., Dawsons, Londres 1968; 1.^a ed., 1924-1936.

Scott IVF El vol. IV de Scott I-IV fue completado por A. S. Ferguson, responsable de la «Introducción», págs. ix-xlix y 353-576.

SDR Françoise Dunand y Pierre Lévêque, eds., *Les Syncrétismes dans les religions de l'antiquité: Colloque de Besançon (22-23 Octobre 1973)* (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain, 46), E. J. Brill, Leiden 1975.

Segal, *Myth* Robert Alan Segal, *The Poimandres as Myth: Scholarly Theory and Gnostic Meaning* (Religion and Reason, 33), Mouton de Gruyter, Berlín 1986.

Segelberg (1977) Eric Segelberg, «Prayer among the Gnostics? The evidence of some Nag Hammadi Documents», en *GAC*, págs. 55-69.

SER M. Heerma van Voss et al., eds., *Studies in Egyptian Religion Dedicated to Professor Jan Zandee* (Studies in the History of Religions; Supplements to *Numen*, 43), E. J. Brill, Leiden 1982.

Sethe, *Imhotep* Kurt Sethe, *Imhotep, der Asklepios der Aegypter: Ein vergötterter Mensch aus der Zeit des Königs Doser* (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens 2.4), J. C. Hinrichs, Leipzig 1902.

Amun Sethe, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis: Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs* (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1929, Philosophisch-Historische Klasse, 4), Verlag der Akademie der Wissenschaften, Berlín 1929.

Sfameni Gasparro (1965) Giulia Sfameni Gasparro, «La Gnosi erme-

tica come iniziazione e mistero», en *Studi e materiali di storia delle religioni*, 36 (1965), págs. 43-61.

SGH R. Van Den Broek y M. J. Vermaseren, eds., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday* (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire Romain, 91), E. J. Brill, Leiden 1981.

S.H. *Stobaei Hermetica, Excerpts*, en NF III-IV.

Silverstein (1955) Theodore Silverstein, «Liber Hermetis Mercurii triplicis De VI rerum principiis», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age*, 30 (1955), págs. 217-302.

Siniscalco (1967) Paolo Siniscalco, «Ermete Trismegisto, profeta pagano della rivelazione cristiana: La Fortuna di un passo ermetico (*Asclepius* 8) nell'interpretazione di scrittori cristiani», en *Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 101 (1966-1967), págs. 83-117.

Skeat y Turer (1968) T. C. Skeat y E. G. Turner, «An Oracle of Hermes Trismegistos at Saqqâra», en *Journal of Egyptian Archaeology*, 54 (1968), págs. 199-208.

Sladek (1988) Mirko Sladek, «Mercurius triplex, Mercurius termaximus et les "trois Hermès"», en *CDH*, págs. 88-99.

Sleeman y Pollet, J. H. Sleeman y G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Leiden 1980.

J. Z. Smith, Map Jonathan Z. Smith, *Map is not Territory: Studies in the History of Religions* (Studies in Judaism in Late Antiquity, 23), E. J. Brill, Leiden 1978.

M. Smith (1981) Morton Smith, «The History of the Term Gnostikos», en *ROG*, págs. 796-807.

Sosti (1984) S. Sosti, «Il Crater Hermetis di Ludovico Lazzarelli», en *Quaderni dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento Meridionale*, I (1984), págs. 101-132.

Stricker (1949) B. H. Stricker, «The Corpus Hermeticum», en *Mnemosyne*, 4.^a ser., 2 (1949), págs. 79-80.

Stroumsa, Seed Gedaliahu A. G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (Nag Hammadi Studies, 24), E. J. Brill, Leiden 1984.

Sturlese (1980) Loris Sturlese, «Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste», en *Archives de philosophie*, 43 (1980), págs. 615-634.

TDNT Gerhard Kittel, ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, trad. G. W. Bromiley, Eerdmans, Grand Rapids 1964-1976.

TEP P. W. Pestman, ed., *Textes et études de papirologie grecque, démotique et copte (P.L. Bat. 23)* (Papyrologica Lugduno-Batava, 23), E. J. Brill, Leiden 1985.

Tester, *Astrology* S. J. Tester, *A History of Western Astrology*, Boydell Press, Bury St. Edmunds, 1987.

Thomas, *Apuleius* Paul Thomas, ed., *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt*: vol. III, *De philosophia libri*, 1908-1921 ed., Teubner, Stuttgart 1976.

TNH Jacques-E. Ménard, ed., *Les Textes de Nag Hammadi: Colloque du Centre d'Histoire des Religions (Strasbourg, 23-25 Octobre 1974)* (Nag Hammadi Studies, 7), E. J. Brill, Leiden 1975.

Tröger, *Gnosis* Karl-Wolfgang Tröger, *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 110), Akademie-Verlag, Berlin 1971.

(1973) Tröger, «Die hermetische Gnosis», en *GNT*, págs. 97-119.

(1978) Tröger, «On Investigating the Hermetic Documents Contained in Nag Hammadi Codex VI: The Present State of Research», en *NGH*, págs. 117-121.

TWP Peter Dronke, ed., *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, 1988.

UEE E. Castelli, ed., *Umanesimo e esoterismo* (Archivio di filosofia, 2-3), CEDAM, Padua 1960.

Van Den Broek (1978) R. Van Den Broek, «Four Coptic Fragments of a Greek Theosophy», en *Vigiliae Christianae*, 32 (1978), págs. 118-142.

Van Moorsel, *Mysteries* G. Van Moorsel, *The Mysteries of Hermes Trismegistus: A Phenomenologic Study in the Process of Spiritualisation in the Corpus Hermeticum and Latin Asclepius* (Studia Theologica Rheno-Traiectina, 1), Kemink, Utrecht 1955.

Van Rinsveld (1985) B. Van Rinsfeld, «La Version copte de l'*Asclepius* et la ville de l'âge d'or: À propos de Nag Hammadi VI, 75, 22-76, 1», en *TEP*, págs. 233-242.

Vasoli, *Profezia* Cesare Vasoli, *Profezia e ragione: Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Morano, Nápoles 1974.

(1960) Vasoli, «Temi e fonti della tradizione ermetica in uno scritto di Symphorien Champier», en *UEE*, págs. 235-289.

(1980) Vasoli, «Francesco Patrizi e la tradizione ermetica», en *Nuova rivista storica*, 64 (1980), págs. 25-40.

(1988a) Vasoli, «L'Hermétisme à Venise, de Giogio à Patrizi», en *CDH*, págs. 120-152.

(1988b) Vasoli, «L'Hermétisme dans l'Oraculum de Giovanni Nesi», en *CDH*, págs. 153-166.

Versnel (1974) H. S. Versnel, «Mercurius Amongst the *Magni Dei*», en *Mnemosyne*, 27 (1974), págs. 144-151.

V. F. A-B. Fragmentos de Viena, en Mahé (1984).

Vickers (1979) Brian Vickers, «Frances Yates and the Writing of History», *Journal of Modern History*, 51 (1979), págs. 287-316.

Wace, Hermopolis A. J. B. Wace et al., *Hermopolis Magna, Ashmunein: The Ptolemaic Sanctuary and the Basilica* (Alexandria University, Faculty of the Arts, Publication 8), Alexandria University Press, 1959.

Waddell, Manetho W. G. Waddell, ed. y trad., *Manetho* (Loeb Classical Library), Heinemann, Londres 1944.

Walker, Theology D. P. Walker, *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, Duckworth, Londres 1972.

Wallis, Neoplatonism R. T. Wallis, *Neoplatonism*, Duckworth, Londres 1972.

Waszink (1950) J. H. Waszink, «The Dreaming Kronos in the Corpus Hermeticum», en *Annales de l'Institut de philologie et d'histoire orientales de l'Université libre de Bruxelles*, 10 (1950), págs. 639-653.

Weisser, Geheimnis U. Weiser, *Buch über das Geheimnis der Schöpfung und die Darstellung der Natur*, Aleppo 1979.

Wellmann, Koiraniden Max Wellmann, *Marcellus von Side als Arzt und die Koiraniden des Hermes Trismegistos* (*Philologus*, Supplementband 27, Heft 2), Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1934.

(1928) Wellmann, «Die Φυσικά des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa, Teil I», en *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften*, Jahrgang 1928, philosophisch-historische Klasse, 7, De Gruyter, Berlin 1928.

West, Orphic Poems M. L. West, *The Orphic Poems*, Clarendon Press, Oxford 1983.

Westfall, Newton Richard S. Westfall, *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton*, Cambridge University Press, 1980.

Westman (1977) Robert S. Westman, «Magical Reform and Astro-nomical Reform: The Yates Thesis Reconsidered», en Westman y J. E. McGuire, *Hermeticism and the Scientific Revolution: Papers Read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*, Clark Memorial Library, Los Angeles 1977.

Widengren (1967) Geo Widengren, «Les Origines du gnosticisme et l'histoire des religions», en *ODG*, págs. 28-60.

Wigtil (1984) David N. Wigtil, «Incorrect Apocalyptic: The Hermetic "Asclepius" as an Improvement on the Greek Original», en *ANRW, Principat*, 17.4 (1984), págs. 2.282-2.297.

Wildung, Saints Dietrich Wildung, *Egyptian Saints: Deification in Pharaonic Egypt*, Nueva York University Press, 1977.

Wilson (1967) R. Wilson, «Gnosis, Gnosticism and The New Testament», en *ODG*, págs. 517-527.

Wisse (1981) Frederik Wisse, «The "Opponents" in the New Testament in Light of the Nag Hammadi Writings», en *CIT*, págs. 99-120.

Yates, Bruno Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1964.

(1968) Yates, «The Hermetic Tradition in Renaissance Science», en Charles Singleton, ed., *Art, Science and History in the Renaissance*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1968.

Zielinski (1905-1906) Zielinski, «Hermes und die Hermetik», en *Archiv für Religions-wissenschaft*, 8-9 (1905-1906), págs. 322-372, 25-60.

Zuntz (1955) G. Zuntz, «On the Hymns in Corpus Hermeticum XIII», en *Opuscula selecta: Classica, Hellenistica, Christiana*, Manchester University Press, 1972, págs. 150-177.

Corpus Hermeticum

I

<Discurso> de Hermes Trismegisto: Poimandres

[1] Un día, cuando había comenzado a reflexionar acerca de los seres y mi pensamiento se había elevado a las alturas, cuando ya mis sentidos corporales se hallaban retenidos, como le ocurre a todo aquel al que le sorprende un sueño pesado por haber comido demasiado o por haber fatigado en exceso su cuerpo, me pareció que se me aparecía un ser de un tamaño inmenso que me llamaba por mi nombre y me decía: «¿Qué quieres oír y ver?, ¿qué quieres aprender y conocer por medio del pensamiento?».

[2] Y yo repuse: «¿Quién eres tú?». «Soy Poimandres», dijo, «la mente de la soberanía absoluta. Sé lo que quieres, y estoy contigo en todas partes».

[3] Y yo dije: «Quiero ser instruido acerca de las cosas que son, comprender su naturaleza y conocer a dios. ¡Deseo escuchar tanto!». Entonces él añadió: «Ten en mente todo cuanto deseas aprender, y yo te lo enseñaré».

[4] Al decir esto cambió de aspecto, y de repente todo se abrió ante mí en un instante, y contemplé una visión infinita, en la que todo se había convertido en luz, serena y alegre, y al verla la amé. Al cabo de un momento se alzó por otro lado una oscuridad y descendió, temible y sombría, en una espiral tortuosa, y me pareció como si fuese una <serpiente>. Luego, la oscuridad se transformó en algo de naturaleza acuosa, que se agitaba de un modo indescriptible y exhalaba un humo como el que sale del fuego, al tiempo que producía un sonido, una especie de gemido indescriptible. Entonces salió de ella un grito inarticulado, como si se tratase de la voz del fuego. [5] De la luz, empero. . . una palabra sagrada subió sobre la <acuosa> naturaleza, y un fuego purísimo saltó desde la acuosa naturaleza hacia lo alto. Era vivo y ligero, al tiempo que activo, y el aire, ligero también, siguió al espíritu y se elevó hasta el fuego desde la tierra y el agua, y pareciera que colgase de él. La tierra y el agua

permanecían allí, en estrecha mezcla, de modo que <la tierra> no se distinguía del agua; eran impulsados, según percibía el oído, por medio de la palabra espiritual que se movía por encima.

[6] Poinmandres me dijo: «¿Has entendido el significado de esta visión?».

«Llegaré a conocerlo», respondí yo.

«Yo soy aquella luz, la mente, tu dios», dijo, «que existía antes de la naturaleza acuosa surgida de la obscuridad. A su vez, la palabra brillante que viene de la mente es el hijo de dios».

«Adelante», dije.

«Esto es lo que has de saber: lo que ve y oye en ti es la palabra del señor, pero tu mente es dios padre. No están separados el uno del otro, pues su unión es vida.»

«Gracias», respondí.

«Entiende entonces la luz, y aprende a conocerla.» [7] Después de decir esto, me miró a la cara tanto rato que me eché a temblar ante su presencia. Pero, cuando levantó su cabeza, vi en mi mente la luz de un número incalculable de potencias, convertida en un mundo sin límites, mientras el fuego era rodeado por un gran poder y, sometido, mantenía una posición fija. En la visión que tuve a raíz del discurso de Poinmandres, estos fueron mis pensamientos. [8] Como yo me hallaba petrificado, volvió a dirigirme la palabra. «En tu mente has visto la forma arquetípica, el preprincipio anterior a un principio sin final.» Esto es lo que Poinmandres me dijo.

«Entonces», pregunté, «¿de dónde han surgido los principios de la naturaleza?».

Y él respondió: «Del designio de dios, que, tras recibir la palabra y ver el hermoso cosmos, lo imitó, convirtiéndose así en un cosmos por medio de sus propios elementos y de las almas por él generadas. [9] La mente, que es dios, siendo como es andrógina y dado que existe como vida y luz, dio a luz por medio de la palabra una segunda mente, un artesano. Y éste, que es dios del fuego y del espíritu, generó siete gobernantes que abrazan en círculos el mundo sensible, y su gobierno es llamado destino».

[10] «La palabra de dios saltó de inmediato desde los elementos [] inferiores hasta la obra pura de la naturaleza, y se unió a la mente del artesano (pues la palabra era de la misma substancia), mientras los elementos inferiores de la naturaleza eran abandonados a sí mismos, desprovistos de

razón, de modo que no eran más que simple materia. [11] Junto con la palabra, la mente-artesano, que contiene los círculos y los hace girar con estruendo, imprimió un movimiento circular a su creación y dejó que siguiesen su rotación desde un comienzo indeterminado hasta un término sin final, pues en su fin está su comienzo. La rotación de estos círculos, de acuerdo con la voluntad de la mente, produjo a partir de los elementos inferiores seres vivos carentes de razón (pues ya no conservaban consigo la palabra); y el aire produjo seres alados; el agua seres que nadan. La tierra y el agua se hallaban separadas la una de la otra, de acuerdo con la voluntad de la mente, y <la tierra> hizo salir de su propio seno los seres vivos que en ella guardaba, cuadrúpedos <y> reptiles, animales salvajes y domésticos.»

[12] «La mente, padre de todas las cosas, que es vida y luz, engendró a un hombre igual a sí misma, a quien amaba como si de su propio hijo se tratase. El hombre era bellísimo, la imagen de su padre; y dios, que realmente estaba enamorado de su propia forma, le confió todos sus trabajos. [13] Y cuando el hombre vio todo cuanto había creado el artesano con la ayuda del padre, también él deseó ejercer de artesano, y obtuvo el permiso del padre. Tras penetrar en la esfera artesanal, en la que había de tener toda la autoridad, el hombre observó los trabajos artesanales de su hermano; y los gobernantes se sintieron llenos de amor por el hombre, y cada uno de ellos compartió con él parte de su propia categoría. Después de aprender bien su esencia y compartir su naturaleza, el hombre deseó atravesar la circunferencia de los círculos y observar el poder de aquel que reina sobre el fuego.»

[14] «Y como tenía plena autoridad sobre el cosmos de los mortales y los animales carentes de razón, el hombre atravesó la bóveda y se detuvo a mirar a través del marco cósmico, mostrando a la naturaleza inferior la hermosa forma de dios. La naturaleza sonrió con amor cuando vio a aquel cuya belleza jamás llega a hartar <y> que guarda en sí toda la energía de los gobernantes y la forma de dios; pues vio en el agua el reflejo de la forma más hermosa del hombre y en la tierra su sombra. Cuando el hombre vio en el agua la forma que le era semejante, tal y como se halla en la naturaleza, se enamoró y deseó vivir en ella; deseo y acción llegaron al mismo tiempo, y él habitó la forma carente de razón. Entonces la naturaleza recibió a su amado, se abrazó toda ella y se unieron, pues estaban enamorados.»

[15] «Por este motivo, al contrario que cualquier otro ser vivo en la tierra, la humanidad es doble —mortal en lo que respecta al cuerpo, pero inmortal en lo que hace al hombre esencial—. Aun cuando es inmortal y posee el pleno dominio de todas las cosas, la humanidad se halla afectada por la mortalidad, puesto que se halla sometida al destino; por lo tanto, aunque el hombre se halle por encima del marco cósmico, se ha convertido en un esclavo dentro del mismo. Es andrógino, ya que procede de un padre andrógino, e insomne, puesto que procede de un ser insomne. <Sin embargo, el amor y el sueño> son sus señores.»

[16] Y después de esto: «. . . ¡oh mente mía! También yo amo la palabra».

Poimandres dijo: «Este es el misterio que se ha mantenido oculto hasta este día. Cuando la naturaleza hizo el amor con el hombre, produjo el prodigio más sorprendente. Él tenía la naturaleza del marco cósmico de los siete, quienes están compuestos de fuego y espíritu, tal y como te he dicho antes, y la naturaleza, sin dilación, dio a luz de inmediato a siete hombres, cuya naturaleza correspondía a la de los siete gobernantes, pues eran andróginos y tendían a lo alto».

Y después de esto exclamé: «Oh Poimandres, soy presa ahora de un gran deseo y me muero por escuchar; no hagas digresiones».

Y Poimandres replicó: «Calla; todavía no he acabado de desarrollar para ti el primer punto».

«Estoy callado, como ves», dije.

[17] «Como iba diciendo, pues, el nacimiento de los siete fue de la manera siguiente. <La Tierra> era la hembra. El agua la fertilizó. El fuego es la fuerza que la hizo madurar. La naturaleza tomó espíritu del éter y dio a luz unos cuerpos que tenían aspecto de hombre. El hombre, que era vida y luz, se convirtió en alma y mente; de la vida salió el alma, de la luz la mente, y todos los seres en el cosmos de los sentidos permanecieron en este estado hasta que el ciclo hubo concluido <y> las especies empezaron a aparecer.»

[18] «Escucha el resto, la palabra que anhelas oír. Cuando el ciclo se hubo cumplido, el vínculo que mantenía unidos a todos los seres se rompió por el designio de dios. Todos los seres vivos, que hasta entonces eran andróginos, fueron divididos en dos partes —y los seres humanos con ellos—, y una parte de ellos se volvió macho y hembra la otra. Dios, empero, de inmediato pronunció unas palabras sagradas: “Creced y multi-

plicaos, todos vosotros, criaturas y obras de mi creación, y <quien> se halle dotado de intelecto que reconozca que es inmortal, que el deseo es la causa de la muerte, y que conozca todo cuanto existe”.»

[19] «Cuando dios hubo dicho esto, la providencia, a través del destino y a través del marco cósmico, puso en acción los acoplamientos y fijó los nacimientos; y todos los seres se multiplicaron de acuerdo con su especie. Aquel que supo reconocerse a sí mismo alcanzó el bien escogido, pero aquel que amó el cuerpo que procede del error del deseo continúa errando en la obscuridad, sufriendo en sus sentidos los efectos de la muerte.»

[20] «¿Qué falta inmensa han podido cometer aquellos que carecen de conocimiento, para quedar privados de la inmortalidad?, pregunté yo.

«Te comportas como alguien que no prestase atención a lo que ha escuchado. ¿No te dije que pensases?»

«Estoy pensando; me acuerdo bien, y te estoy agradecido por ello.»

«Si has entendido, dime: ¿por qué merecen la muerte quienes se hallan en la muerte?»

«Porque el origen último del cuerpo de cada persona lo constituye la odiosa obscuridad, de la que deriva la naturaleza acuosa, a partir de la que fue constituido el cuerpo en el cosmos sensible, y de la que bebe la muerte.»

[21] «Lo has entendido bien. Pero ¿por qué razón “aquel que se ha entendido a sí mismo avanza hacia dios”, como afirma la palabra de dios?»

Y yo respondí: «Porque el padre de todas las cosas está constituido de luz y de vida, y el hombre nació de él».

«Dices bien. Luz y vida son dios y padre, y de ellos nació el hombre. De modo que si aprendes que estás constituido de luz y vida y que acontece que has nacido de ellas, volverás a la vida de nuevo.» Esto es lo que dijo Poimandres.

Yo insistí, «pero, dime, ¿cómo me dirigiré a la vida, oh tú, mente mía? Pues dios dice “que aquel que esté dotado de intelecto se reconozca a sí mismo”. [22] Todos los hombres están dotados de intelecto, ¿o no es así?».

«Cuidado con lo que dices, amigo. Yo mismo, la mente, me hallo presente junto a los que son benditos y buenos y puros y misericordiosos, los que son reverentes, y mi presencia constituye una ayuda; estos lo reconocen de inmediato todo, y se propician al padre con amor y le dan las gracias, lo alaban y cantan himnos con devoción y en el orden que re-

sulta apropiado para él. Antes de abandonar su cuerpo a la muerte que le es propia, abominan de los sentidos, pues han visto sus efectos. Más bien, yo, la mente, no permitiré que los efectos del cuerpo les alcancen y obren sus resultados en ellos. Como guardián de la puerta, negaré la entrada a los efectos dañinos y malvados, extirpando las angustias que de ellos derivan. [23] En cambio, de los insensatos y malvados y corruptos y envidiosos y codiciosos y violentos e irreverentes, me mantengo a distancia, dejo paso al demon vengador que {golpea al malvado}, le ataca en los sentidos con el fuego devorador, proporcionándole así los medios para llevar a cabo más acciones contrarias a la ley; de modo que recaiga sobre él una venganza aún mayor. Una persona tal no cesa de perseguir sus apetitos insaciables, pugna en la obscuridad sin obtener satisfacción. {Esto} le tortura y hace que el fuego que arde a su alrededor se avive aún más.»

[24] «Me has enseñado todas las cosas muy bien, oh mente, tal y como yo quería. Pero sigue hablándome <acerca de> la subida; explícame cómo se produce.»

A esto respondió Poimandres: «En primer lugar, al disolverse el cuerpo material, entregas este mismo cuerpo a la alteración, y la forma que tenías hasta entonces desaparece. Tu temperamento, ahora inactivo ya, se lo entregas al demon. Los sentidos del cuerpo remontan hasta sus fuentes originales, convirtiéndose en partes separadas y mezclándose de nuevo con las energías. Y el ánimo y el deseo se dirigen hacia la naturaleza irracional. [25] Desde allí, el ser humano se lanza a través del marco cósmico y, al llegar a la primera zona, entrega la energía de crecer y decrecer; en la segunda la capacidad de maquinizar maldades, ahora inactiva; en la tercera la ilusión del deseo, ahora inactiva; en la cuarta la arrogancia del gobernante, libre de exceso ahora; en la quinta la audacia impía y la temeridad presuntuosa; en la sexta los impulsos malignos derivados de la riqueza, ahora inactivos; y en la séptima zona la mentira que anda al acecho. [26] Y entonces, desprovisto finalmente de los efectos del marco cósmico, el ser humano penetra en la región ogdoádica; no posee más que su propio poder, y junto con los bienaventurados canta himnos en alabanza del padre. Los que se hallan allí presentes se alegran juntos en su presencia y, tras llegar a ser igual a sus compañeros, también él escucha ciertas potencias que existen más allá de la región ogdoádica y que cantan himnos en honor del dios con voz melodiosa. Ellos suben hacia el padre en orden y se rinden a las potencias y, tras convertirse ellos mismos en po-

tencias, entran en dios. Éste es el buen final que aguarda a aquellos que han recibido conocimiento: convertirse en dios. De modo que ¿a qué esperas? Después de haber aprendido todo esto, ¿no vas, acaso, a convertirte en el guía de aquellos que son dignos de ello, para que a través de tu persona la raza humana pueda ser salvada por dios?».

[27] Mientras me decía estas cosas, Poimandres se unió a las potencias. Y en lo que a mí respecta, después de haber dado gracias al padre por todo y haberlo ensalzado, Poimandres me dejó marchar, después de haber sido investido de poder e instruido acerca de la naturaleza del universo y de la suprema visión. Y comencé a proclamar entre los hombres la belleza de la piedad y el conocimiento: «Gentes, hombres nacidos de la tierra, que os habéis abandonado a la embriaguez y al sueño, a la ignorancia de dios, manteneos abstemios y acabad ya con vuestras borracheras, pues estáis hechizados por un sueño irracional».

[28] Al escucharme, se acercaron todos a mí, movidos por un mismo sentimiento. Y yo proseguí: «¿Por qué os habéis rendido a la muerte, hombres nacidos de la tierra, si tenéis todo el derecho a compartir la inmortalidad? Vosotros, que habéis viajado junto al error y que habéis hallado en la ignorancia vuestra compañera, pensadlo bien: alejaos de la luz sombría; dejad atrás la corrupción y compartid la inmortalidad».

[29] Algunos de ellos, los que se habían entregado a sí mismos al camino de la muerte, se alejaron sin dejar de mofarse, mientras que aquellos que deseaban ser enseñados se arrojaron a mis pies. Tras hacer que se levantaran, me convertí en el guía de mi raza, enseñándoles las palabras —cómo y de qué manera obtendrían la salvación—, y sembré las palabras de la sabiduría entre ellos, y ellos fueron alimentados por el agua de ambrosía. Al llegar la tarde, cuando la luz del sol comenzaba a desaparecer enteramente, les exhorté a dar gracias a dios, y cuando cada uno de ellos hubo acabado de dar gracias, se dirigió a su propio lecho.

[30] Yo grabé en mi interior la benevolencia de Poimandres, y me sentía profundamente feliz porque me hallaba pleno de cuanto deseaba, pues el sueño de mi cuerpo se había convertido en la sobriedad de mi alma; el cerrarse de mis ojos en una visión verdadera; mi silencio se preñó de bondad; y la expresión de la palabra se había tornado en una progenie de bienes. Esto me ocurrió a mí porque era receptivo de mente, esto es, de Poimandres, la palabra de la soberanía absoluta. Y heme aquí, inspirado por el divino aliento de la verdad. Por esta razón, desde lo más

profundo de mi alma y con todas mis fuerzas, ofrezco a dios padre esta alabanza:

[31] Santo es dios, padre de todas las cosas;
Santo es dios, cuyo designio es seguido por sus propias potencias;
Santo es dios, que desea ser conocido y es conocido
por su propia gente;
Santo eres tú, que has constituido todo cuanto existe
por medio de la palabra;
Santo eres tú, de quien toda naturaleza constituye la imagen;
Santo eres tú, de quien la naturaleza no ha podido crear
una figura igual;
Santo eres tú, que eres más fuerte que cualquier potencia;
Santo eres tú, que sobrepasas toda excelencia;
Santo eres tú, que superas toda alabanza.

Recibe tú, el inefable, el indecible, aquel a quien invocamos en silencio, los puros sacrificios en palabras que te ofrecen un corazón y un alma tendidos hacia ti. [32] Te lo suplico, no me prives del conocimiento que corresponde a nuestra esencia y concédeme el poder; con esta gracia iluminaré a quienes se hallen sumidos en la ignorancia, mis hermanos de raza, tus hijos. Creo y doy fe de ello; avanzo hacia la vida y la luz. Bendito seas, padre. El hombre que te pertenece desea unirse a ti en la obra de santificación, de acuerdo con toda la autoridad que le has transmitido.

II

[1] «¿No es cierto, Asclepio, que todo cuanto es movido es movido en algo y por algo?»

«Desde luego.»

«¿Y no es necesario que aquello en lo que es movido sea mayor que lo movido?»

«Es necesario, sí.»

«¿De modo que el motor es más fuerte que lo movido?»

«Más fuerte, claro.»

«¿Y que aquello en lo que algo es movido debe por fuerza tener una naturaleza contraria a la de lo movido?»

«Así es.»

[2] «¿Este cosmos es grande, pues, y no existe ningún cuerpo mayor?»

«Estoy de acuerdo contigo.»

«¿Y es compacto? Pues está lleno de muchos otros cuerpos grandes o, mejor dicho, por todos los cuerpos que existen.»

«Así es.»

«Pero ¿el cosmos es un cuerpo?»

«Un cuerpo, sí.»

«¿Y un cuerpo movido?»

[3] «Desde luego.»

«Entonces, el lugar en el que se mueve, ¿cómo tiene que ser de grande, y cuál es su naturaleza? ¿No tiene que ser mucho mayor, para que pueda contener el movimiento continuo y para que lo movido no se vea comprimido por la estrechez, y no detenga así su movimiento?»

«Tiene que ser algo realmente inmenso, Trismegisto.»

[4] «¿Cuál es su naturaleza? Tiene que ser de naturaleza contraria, ¿no es así?, Asclepio. Pero la naturaleza contraria al cuerpo es lo incorpóreo.»

«Estoy de acuerdo.»

«Entonces el lugar es incorpóreo, pero lo incorpóreo o bien es divino o, incluso, dios. (Al decir “divino” me refiero a lo no engendrado, no a lo

engendrado.) [5] Si es divino, entonces es esencial; pero si es dios, carece incluso de esencia. Por otra parte, se trata de algo inteligible, y te diré el porqué. Dios es para nosotros la primera entidad inteligible, si bien no lo es para el propio dios; pues lo que es inteligible cae dentro del sentido de quien piensa en ello; de modo que dios no resulta inteligible para sí mismo, pues él no es distinto del objeto de su pensamiento, de modo que pueda pensarse a sí mismo. [6] Para nosotros, sin embargo, él es algo distinto; de ahí que sea objeto de pensamiento para nosotros. Pero si el lugar es inteligible, lo es no en cuanto dios, sino en cuanto lugar, y si resultase inteligible en cuanto dios, sería no como un lugar, sino como una energía capaz de contener. Todo lo que es movido, es movido no en algo que a su vez es movido, sino en algo que se halla en reposo. Y el motor se halla también en reposo, pues es imposible que sea movido a la vez.»

«Entonces, ¿cómo son movidas las cosas de este mundo a la vez que sus motores?, Trismegisto. Pues tú has dicho que las esferas planetarias son movidas por la esfera fija.»

«Este movimiento, Asclepio, no es conjunto, sino opuesto, pues las esferas no son movidas uniformemente; se mueven de manera contraria las unas con respecto a las otras, y esta contrariedad mantiene el movimiento equilibrado a través de la oposición. [7] Pues la resistencia es la detención del movimiento. Puesto que las esferas planetarias son movidas de manera contraria a la fija, {por un encuentro contrario con ellas, son movidas a causa de su equilibrio en relación con la propia contrariedad}. No puede ser de otro modo. Por ejemplo: estas osas que tú ves, que ni salen ni se ponen, sino que siempre dan vueltas en torno al mismo punto, ¿te parece que se hallan en movimiento o en reposo?»

«En movimiento, Trismegisto.»

«¿Qué tipo de movimiento?, Asclepio.»

«Un movimiento que gira en torno a los mismos puntos.»

«El movimiento circular es lo mismo que el movimiento en torno a un mismo punto, que es mantenido en su lugar por la inmovilidad. El hecho de girar en torno a él impide ir más allá, pero si se obstaculiza el ir más allá, se produce una resistencia a girar en torno, y de este modo el movimiento contrario permanece constante, estabilizado por la contrariedad. [8] Te pondré un ejemplo aquí en la tierra, uno que puedes ver con tus ojos: observa a los seres vivos mortales, quiero decir, a los que son como el hombre, mientras nadan; cuando el agua es desplazada, la resis-

tencia que oponen pies y manos deviene inmovilidad, de modo que la persona no es arrastrada con el agua.»

«Un ejemplo muy claro, Trismegisto.»

«Por lo tanto, todo movimiento es movido en una inmovilidad y por una inmovilidad. Y sucede que el movimiento del cosmos y de todo ser vivo material no es producido por causas exteriores al cuerpo, sino por causas internas, que operan desde dentro hacia el exterior, por entidades inteligibles, ya sea el alma, el espíritu o cualquier otra cosa incorpórea. Pues un cuerpo no puede mover un cuerpo animado, ni tampoco puede en general mover cualquier otro cuerpo, ni siquiera un cuerpo inanimado.»

[9] «¿Qué quieres decir?, Trismegisto. ¿No hay cuerpos que muevan palos y piedras y demás cosas inanimadas?»

«En absoluto, Asclepio. No es el propio cuerpo, sino lo que se halla dentro del cuerpo que mueve lo inanimado lo que los mueve a ambos: al cuerpo que lleva, tanto como al cuerpo que es llevado. Por esta razón lo inanimado nunca moverá a lo inanimado. Ya ves lo sobrecargada que está el alma, cuando ella sola ha de llevar dos cuerpos. De modo que resulta evidente que los objetos movidos son movidos en algo y por algo.»

[10] «¿Las cosas que son movidas han de ser movidas en el vacío, Trismegisto?»

«Cuidado con lo que dices, Asclepio. Ninguno de los seres que existen está vacío, en razón de su propia substancia. Pues un ser no podría ser un ser si no estuviese lleno de substancia. Lo subsistente jamás podría llegar a estar vacío.»

«Pero ¿es que no hay algunos objetos vacíos, Trismegisto, como un cántaro, una jarra, una tinaja o demás objetos por el estilo?»

«¡Oh, qué enorme error, Asclepio! ¿De veras te parecen “vacías” cosas que se hallan enteramente y por completo llenas?»

[11] «¿Qué quieres decir?, Trismegisto.»

«El aire es un cuerpo, ¿o no?»

«Sí que lo es.»

«¿Y acaso este cuerpo no penetra a través de todos los seres que existen y los llena a todos a base de penetrar en ellos? ¿Qué es un cuerpo, sino una mixtura compuesta por los cuatro elementos? De manera que todas aquellas cosas a las que tú llamas “vacías” están llenas de aire. Pero si están llenas de aire, entonces también están llenas de los cuatro cuerpos elementales, de modo que ocurre que se pone ahora de manifiesto el ar-

gumento contrario: que las cosas a las que tú llamas “llenas” están todas ellas vacías de aire, puesto que están llenas de esos otros cuerpos, y por lo tanto carecen de espacio para acoger el aire. Y por eso, aquellas cosas a las que tú llamas “vacías” hay que llamarlas “huecas” y no “vacías”, pues en su substancia se hallan llenas de aire y de espíritu.»

[12] «Tu razonamiento resulta irrefutable, Trismegisto. ¿Y qué vamos a decir a propósito del lugar en el que el cosmos se mueve?»

«Que es incorpóreo, Asclepio.»

«Pero ¿qué es exactamente lo incorpóreo?»

«Una mente que entera se contiene por entero a sí misma, libre de todo cuerpo, estable, impasible, intangible, que reposa en sí misma, capaz de contener todas las cosas y de preservar todo cuanto existe, de la que son como rayos el bien, la verdad, el arquetipo del espíritu, el arquetipo del alma.»

«Pero, entonces, ¿qué es dios?»

«Dios es aquello que no es en absoluto ninguna de estas cosas, aun cuando él sea la causa del ser de todas ellas, de todos y cada uno de los seres que existen. [13] Y no ha dejado nada que sea no-ser, pues todas las cosas que son llegan a ser a partir de cosas que son y no de cosas que no son. Las cosas que no son carecen de una naturaleza que les permita llegar a ser; su naturaleza es tal que no pueden llegar a ser nada. Las cosas que son, por otro lado, no tienen una naturaleza que les impida llegar a existir nunca.» [14] {(¿Qué quieres decir con *no existir nunca*?)}

«Dios no es la mente, pero es la causa de que exista la mente; no es espíritu, pero es la causa de que exista el espíritu; y no es la luz, pero es la causa de que exista la luz. De modo que es preciso adorar a dios con los dos nombres que le están asignados a él solo y a ningún otro. Pues a excepción de dios, ninguno de los otros seres llamados dioses, ni ningún hombre ni demon puede ser bueno en absoluto. Él solo es este bien, y ningún otro. Todos los demás son incapaces de contener la naturaleza del bien, porque son cuerpo y alma y no tienen espacio capaz de contener el bien. [15] Pues la magnitud del bien es tan grande como la substancia de todos los seres, corpóreos e incorpóreos, sensibles e inteligibles. Esto es el bien, esto es dios. No digas que cualquier otra cosa es buena, pues proferirás una impiedad, ni llares jamás a dios de otra manera que no sea “el bien”, pues también esto resultaría impío. [16] Todos se sirven de la palabra “bien” al hablar, por supuesto, pero no todos entienden lo que

quiere decir. Por esta razón, dios no es entendido por todos. En su ignorancia, califican con la palabra “bueno” a los dioses y a ciertos seres humanos, aun cuando estos seres jamás serán capaces de ser ni de volverse buenos. Lo bueno es lo que es inalienable e inseparable de dios, puesto que es dios mismo. Todos los demás dioses inmortales reciben el apelativo de “buenos” como una denominación honorífica, pero dios es el bien por naturaleza, no por denominación honorífica. Dios tiene una sola naturaleza, el bien. Ambos, dios y el bien, forman una sola especie, de la que derivan todas las demás especies. El bien es lo que todo lo da sin recibir nada a cambio; dios lo da todo sin recibir nada a cambio; por lo tanto, dios es <el> bien, y el bien es dios.»

[17] «El otro nombre de dios es “padre”, porque es capaz de crear todas las cosas. La creación es propia de un padre. Las gentes sabias, por lo tanto, consideran que la procreación es la función más importante y sagrada de la vida, y si algún hombre muere sin descendencia lo consideran como el peor infortunio y el mayor pecado. Tras la muerte, esa persona es castigada por los demonios. Éste es su castigo: el alma del hombre que muere sin descendencia es condenada a entrar en el cuerpo de un ser que no tiene la naturaleza ni de un hombre ni de una mujer, un ser execrable bajo el sol. Por esta razón, Asclepio, guárdate muy bien de felicitar a una persona que no tenga descendencia. Por el contrario, ten piedad de su desgracia, puesto que ya sabes el castigo que le aguarda.»

«Esto es todo cuanto había de decirte, Asclepio, a modo de introducción a la naturaleza de todas las cosas.»

III

Discurso sagrado de Hermes

[1] Gloria de todas las cosas es dios, y lo divino, y también la naturaleza, que es divina. Dios, al igual que la mente, la naturaleza y la materia, es el principio de todas las cosas que existen, puesto que él es la sabiduría que ha de revelarlas. También lo divino es un principio; y es también naturaleza, energía, necesidad, fin y renovación.

En el abismo había una obscuridad sin límites, agua y un sutil espíritu inteligente, que existían en el caos gracias al poder divino. Entonces surgió una luz sagrada, y los elementos se solidificaron [] a partir de la esencia líquida. Y todos los dioses {dividieron las partes} de la naturaleza germinal. [2] Mientras todas las cosas se hallaban sin definir y sin formar, los elementos ligeros se separaron de los demás y fueron hacia las alturas, y los pesados se posaron sobre la arena húmeda; todos ellos fueron delimitados por el fuego y quedaron en suspenso, a fin de ser llevados por el espíritu. Los cielos aparecieron en siete círculos, los dioses se hicieron visibles en las formas de las estrellas y todas sus constelaciones, y la disposición de <esta substancia más ligera> se articuló con los dioses en ella contenidos. La periferia rotó <en> el aire, arrastrada en su curso circular por un espíritu divino.

[3] Cada dios, valiéndose de su propio poder, produjo lo que le había sido asignado. Y así nacieron las bestias —las de cuatro patas, las que reptan, las que viven en el agua, las que tienen alas—, y todas las semillas que germinan, la hierba y todas las plantas que florecen; {en ellas mismas llevaban la simiente del renacimiento. Los dioses sembraron} las generaciones de los humanos para conocimiento de las obras de dios; para que sirviesen de testimonio activo a la naturaleza; para acrecentar el número de los hombres; para el gobierno de todas las cosas bajo el cielo; para discernir las cosas que son buenas; para que creciesen y se multiplicasen. Y a través del curso maravilloso de los dioses cíclicos, crearon cada una de las almas encarnadas para que contemplasen el cielo, el curso de los dio-

ses celestes, las obras de dios y la actividad de la naturaleza; para que examinasen las cosas que son buenas; para que conociesen el poder divino; para que conociesen los cambios cíclicos de lo bueno y de lo malo; y para que descubriesen todas las maneras posibles de trabajar con destreza las cosas que son buenas.

[4] Para ellos éste es el principio de la vida virtuosa y del pensamiento sabio, de acuerdo con lo que el curso de los dioses cíclicos les asigne, como también es el principio de su disolución en lo que quedará de ellos, después de que hayan dejado sobre la tierra grandes monumentos de su trabajo. {En la fama de las estaciones acabarán confundiéndose, y a partir de cada nacimiento de un alma encarnada, de cada siembra, de cada obra,} todo lo que decrece será renovado por la necesidad y por la renovación que procede de los dioses y por el curso del ciclo medido de la naturaleza.

Pues lo divino es la entera combinación cósmica renovada por la naturaleza, y la naturaleza ha sido establecida en lo divino.

IV

Discurso de Hermes a Tat: La cratera o la mónada

[1] «Puesto que el artesano creó todo el cosmos por medio de la palabra y no con sus manos, debes concebirle a él como presente, como sempiterno, como creador de todas las cosas, como el único y como aquel que ha creado por medio de su propia voluntad todos los seres que existen. Pues éste es su cuerpo, que no es ni tangible ni mensurable, que carece de dimensión y no es comparable a ningún otro cuerpo; no es ni agua ni fuego, ni aire ni espíritu, aun cuando todas las cosas proceden de él. Y como es bueno, <no> ha querido hacer esta ofrenda ni adornar la tierra para él solo; [2] antes bien, envió a la tierra al hombre, ornato del cuerpo divino, vida mortal de la vida inmortal. Y si el cosmos ha superado a los seres vivos en su eternidad, <el hombre> ha superado a su vez al cosmos gracias a la razón y la mente. El hombre se convirtió en espectador de la obra de dios. Quedó maravillado y reconoció a su hacedor. [3] Dios hizo partícipes de la razón a todos los hombres, Tat, no así de la mente; pero no por envidia de nadie. Pues la envidia no procede de lo alto; antes bien, se forma aquí abajo, en las almas de los hombres que carecen de mente.»

«¿Por qué motivo entonces, oh padre, no compartió dios la mente con todos ellos?»

«Lo que quería, hijo mío, es colocar la mente entre las almas, como un premio a conquistar.»

[4] «¿Y dónde la colocó?»

«Llenó una gran cratera y la envió aquí abajo, y designó un heraldo, a quien ordenó hacer la siguiente proclama a los corazones de los hombres: "Sumérgete tú mismo en la cratera, ya que tu corazón puede, si cree que te alzarás de nuevo hacia aquel que ha enviado la cratera aquí abajo, y si sabe reconocer para qué naciste".»

«Todos aquellos que prestaron atención a la proclama y se sumergieron en la mente se hicieron partícipes del conocimiento y se convirtie-

ron en hombres perfectos, pues recibieron la mente. Pero aquellos que hicieron caso omiso de la proclama son personas de razón, pues no recibieron además <el don de> la mente, y tampoco conocen el propósito que les trajo a la vida ni por obra de quiénes. [5] Estos hombres poseen unas sensaciones muy parecidas a las de los animales irracionales y, dado que su temperamento es apasionado y colérico, no sienten admiración alguna por las cosas dignas de contemplación; antes bien, se abandonan a las pasiones y apetitos del cuerpo y están convencidos de que la humanidad ha nacido para tales cosas. Pero aquellos que tienen su parte del don que procede de dios, Tat, son inmortales más que mortales, si hemos de comparar sus acciones con las de los otros, pues han logrado captar con su propia mente todas las cosas: las de la tierra, las del cielo e incluso las que se hallan más allá del cielo. Al haberse elevado hasta tan alto, han visto el bien y, tras haberlo visto, han empezado a considerar la estancia aquí abajo como una desgracia. De modo que desprecian todas las cosas corpóreas e incorpóreas, y se apresuran hacia el único. [6] Ésta es, Tat, la ciencia de la mente, la manera de {resolver perplejidades} acerca de las cosas divinas y de entender a dios. Pues la cratera es divina.»

«Yo también deseo sumergirme en ella, padre.»

«A menos que antes aprendas a odiar a tu cuerpo, hijo mío, no podrás amarte a ti mismo, pero una vez te ames a ti mismo, poseerás la mente, y si posees la mente, tendrás también tu parte del conocimiento.»

«¿Qué quieres decir?, padre.»

«Hijo mío, es imposible participar a la vez de ambos reinos, el mortal y el divino. Puesto que existen dos tipos de entidades, lo corpóreo y lo incorpóreo, que a su vez se corresponden con lo mortal y lo divino, uno es libre de optar por uno u otro, si es que desea hacerlo. No es posible {optar por ambos a la vez, cuando a uno se le deja escoger}, pero el menoscabo de uno pone de manifiesto la actividad del otro.»

[7] «Optar por lo más fuerte, por lo tanto [], no sólo tiene unas consecuencias espléndidas para aquel que ha de escoger —pues acaba divinizando al hombre—, sino que es muestra también de piedad hacia dios. Por otro lado, optar por lo peor ha sido la ruina de la humanidad; pues aunque no supone ofensa alguna hacia dios, si lo es en este sentido: del mismo modo que las procesiones pasan por entre la gente sin conseguir nada, pero estorban a los demás, del mismo modo estos se limitan a desfilar por el cosmos, desencaminados por los placeres del cuerpo.»

[8] «Puesto que esto es así, Tat, siempre hemos tenido y tendremos a nuestra disposición cuanto procede de dios. Que aquello que procede de nosotros esté en consonancia con ello y no se quede atrás. Pues dios no es en modo alguno responsable, antes bien, somos nosotros los responsables de nuestros males, en tanto en cuanto los preferimos al bien. ¿Te das cuenta, hijo mío, de cuántos cuerpos hemos de atravesar, de cuántas hordas de demonios, conexiones <cósmicas> y circuitos estelares, a fin de alcanzar a aquel que es uno solo y único? Pues el bien es infranqueable, sin límite y sin fin, del mismo modo que carece también de principio, aun cuando a nosotros nos parezca que cuenta con un principio: nuestro conocimiento de él. [9] De manera que el conocimiento no constituye el principio del bien, aunque nos proporciona el principio del bien que se ha de llegar a conocer. Aferrémonos, pues, a este principio y pongámonos en camino a toda prisa, pues es una vía tortuosa la que deja atrás las cosas familiares del presente para regresar a las cosas primordiales del pasado. Las cosas visibles nos resultan agradables; en cambio las invisibles suscitan nuestras dudas. Las cosas malas resultan más aparentes, pero el bien resulta invisible para lo que puede ser visto. Pues el bien carece de forma y de figura. Ésta es la razón por la que resulta igual a sí mismo, pero distinto a todo lo demás, pues lo incorpóreo no puede ser visible para lo corpóreo. [10] Ésta es la diferencia entre lo semejante y lo distinto, y la inferioridad de lo distinto con respecto a lo semejante.»

«Así pues, la mónada, siendo como es el principio y la raíz de todas las cosas, se halla en todas ellas como principio y raíz. Sin principio nada existe, y el principio no procede de nada a excepción de sí mismo, puesto que se trata del principio de las demás cosas. De modo que la mónada, siendo como es el principio, contiene en ella todos los números, pero no es contenida por ninguno de ellos, del mismo modo que genera todos los números, pero no es generada por ninguno de ellos. [11] Pero todo aquello que es generado resulta imperfecto y divisible, extensible y reducible. Nada de esto afecta a lo que es perfecto. Y lo extensible deriva su extensión de la mónada, pero sucumbe a su propia debilidad, pues no es capaz de contener a la mónada.»

«De manera que ésta es la imagen de dios, Tat; la he descrito para ti lo mejor que he sido capaz. Si tu visión de la misma es exacta y la comprendes con los ojos del corazón, cree, hijo mío, que hallarás la vía que

conduce hacia las cosas de lo alto; o, más bien, será la propia imagen la que te mostrará el camino. Pues su visión tiene una propiedad especial: se apodera de quienes ya han tenido la visión y los atrae hacia sí, del mismo modo que dicen que el imán atrae hacia sí el hierro.»

V

Discurso de Hermes a Tat, su hijo:

Que dios es a la vez invisible y visible por completo

[1] También expondré para ti este discurso al completo, Tat, a fin de que no te quedes sin iniciarte en los misterios de dios, que es más grande que cualquier nombre. Debes entender cómo algo que a la multitud le parece invisible se volverá enteramente visible para ti. En efecto, si <no> fuese invisible, no podría existir <siempre>. Todo lo visible ha sido engendrado, puesto que en cierto momento apareció y se hizo visible. Pero lo invisible existe siempre y, puesto que existe siempre, no tiene necesidad de hacerse visible. Del mismo modo, aunque permanezca invisible porque existe siempre, hace que las demás cosas resulten visibles. Aun cuando confiere la visibilidad, no se hace a sí mismo visible; aunque <engendra> no es engendrado; aunque presenta imágenes de todas las cosas, <no se hace> presente a la imaginación. Pues existe imaginación tan sólo de las cosas engendradas. Llegar a ser no es más que imaginación. [2] Es evidente que el único que no es engendrado resulta también inimaginable e invisible, pero, al presentar imágenes de todas las cosas, puede ser visto a través de y en todas ellas; en particular, es visto por aquellos por los que él desea ser visto.

De manera que tú, Tat, hijo mío, debes rezar en primer lugar al señor, el padre, el único, que no es el uno sino aquel de quien procede el uno; pídele la gracia de poder comprender a un dios tan grande, de permitir que siquiera un rayo suyo ilumine tu pensamiento. En efecto, tan sólo el pensamiento puede ver lo invisible, puesto que también éste es invisible, y si tú eres capaz, Tat, se aparecerá a los ojos de tu mente. Pues el señor, que es generoso, se muestra a través del cosmos entero. ¿Puedes acaso ver tu inteligencia y sostenerla en tus manos? ¿Puedes acaso tener una visión de la imagen de dios? Si lo que se halla en ti resulta invisible incluso para ti mismo, ¿cómo va a revelarte dios su propio ser a través de los ojos?

[3] Si deseas ver a dios, piensa en el sol, piensa en el curso de la luna, piensa en el orden de las estrellas. ¿Quién mantiene todo este orden? (Pues todo orden, en efecto, se halla limitado en número y en espacio.) El sol, dios supremo entre los que se hallan en el cielo, al cual todos los dioses celestes ceden el paso como rey y señor, este sol tan inmenso, mayor que la tierra y el mar, permite que las estrellas que le son inferiores en tamaño giren en torno suyo. ¿Por quién siente reverencia, hijo mío? ¿A quién teme? ¿Acaso no siguen cada una de estas estrellas en el cielo el mismo curso o uno similar? ¿Quién determina la dirección y el curso de cada una de ellas?

[4] ¿Quién es el dueño de ese instrumento, la osa, que gira en torno a sí misma y arrastra el cosmos entero consigo? ¿Quién estableció los límites del mar? ¿Quién colocó la tierra en su lugar? Existe alguien, Tat, que es el creador y señor de todo ello. Ni el espacio, ni el número, ni la medida hubiesen podido mantenerse si alguien no los hubiese hecho. Todo cuanto guarda un orden <ha sido hecho; tan sólo> aquello que carece de espacio y de medida puede ser increado. Pero también esto último cuenta con un señor, hijo mío. Incluso si lo que carece de orden resulta deficiente {—esto es, deficiente en el sentido de que no mantiene el carácter del orden—}, sigue estando sujeto a un señor que todavía no ha impuesto orden sobre ello.

[5] Ojalá te creciesen alas y pudieses elevarte en el aire, y así, suspendido entre la tierra y el cielo, pudieses ver la tierra sólida, la extensión fluida del mar, los torrentes de los ríos, la libertad del aire, la agudeza del fuego, el curso de las estrellas, y el cielo que se mueve rápidamente sobre su eje en torno a los mismos puntos. ¡Sin duda ésta es la visión más feliz, hijo mío, la visión de todas estas maravillas en un solo instante, poder ver lo inmóvil en movimiento y lo invisible hecho visible a través de las cosas que produce! Éste es el orden del cosmos, y éste es el cosmos del orden.

[6] Si deseas contemplar también la visión a través de las cosas mortales que habitan en la tierra y en las profundidades, piensa, hijo mío, en cómo es producido el ser humano en el seno materno, examina con cuidado la perfección de esa obra, y aprende a conocer a quien produce esta hermosa y divina imagen de la humanidad. ¿Quién ha trazado la línea de los ojos? ¿Quién ha agujereado los oídos y la nariz? ¿Quién ha abierto la boca? ¿Quién ha tensado los nervios y los ha ligado entre sí? ¿Quién

ha hecho canales para las venas? ¿Quién ha solidificado los huesos? ¿Quién ha recubierto la carne de piel? ¿Quién ha separado los dedos? ¿Quién ha ensanchado las plantas de los pies? ¿Quién ha abierto los poros? ¿Quién ha estirado el bazo? ¿Quién ha hecho el corazón, con su forma de pirámide? ¿Quién ha colocado juntas las {costillas}? ¿Quién ha aplanado el hígado? ¿Quién ha formado las cavidades de los pulmones? ¿Quién ha hecho el estómago espacioso? ¿Quién ha puesto de relieve las partes más honrosas para que resulten bien visibles, al tiempo que ocultaba las partes vergonzosas?

[7] Date cuenta de la cantidad de técnicas aplicadas a una sola y única materia, cuántas obras de arte reunidas en una sola figura, todas ellas exquisitas, todas medidas con exactitud, y sin embargo todas diferentes. ¿Quién ha podido, pues, crearlas todas? ¿Qué madre, o qué padre, de no ser el dios invisible que todo lo ha hecho por su propia voluntad? [8] Nadie pretende que una estatua o una pintura pueda haber sido hecha a menos que exista un escultor o un pintor. ¿Es que esta obra hubiera podido acaso ser producida sin un artesano? ¡Qué enorme ceguera, qué enorme impiedad, qué enorme ignorancia! Tat, hijo mío, jamás separes las obras producidas de su hacedor... Mejor dicho, él es aún más grande {que el nombre de dios que se suele utilizar}, tal es la grandeza del padre de todas las cosas. Pues en verdad él es el único cuya tarea consiste en ser padre.

[9] Y si me obligas a decirte algo todavía más osado, su esencia consiste en hallarse preñado de todas las cosas y darlas a luz. Dado que resulta imposible que nada sea producido sin un creador, también resulta imposible para este creador [no] existir siempre, a no ser que esté siempre produciendo todas las cosas en el cielo, en el aire, en la tierra, en las profundidades, en cada parte del cosmos, en cada parte del universo, en lo que es y en lo que no es. Pues no existe nada en el cosmos entero que no sea él. Él mismo es a la vez las cosas que son y las que no son. Las que son, las ha hecho aparecer, las que no son, las contiene en sí mismo. [10] Éste es el dios mayor que cualquier nombre; éste es el dios invisible y visible por completo. Este dios, evidente a los ojos, puede ser visto en la mente, pues es incorpóreo y multiforme; o, mejor dicho, omniforme. No hay nada que él no sea, pues él es todo cuanto existe, y ésta es la razón por la que tiene todos los nombres, porque todas las cosas son de un solo padre, y ésta es la razón por la que no tiene ningún nombre, porque él es el padre de todas las cosas.

¿Quién podría alabarte, en tu nombre o de acuerdo contigo? ¿Y hacia dónde habría de dirigir la mirada para alabarte, hacia arriba, hacia abajo, dentro, fuera? No existe ningún camino, ningún lugar a tu alrededor, ni ningún otro ser. Todo se halla en ti; todo procede de ti. Tú lo das todo y no recibes nada. Pues tú lo tienes todo, y no existe nada que no tengas.

[11] ¿Cuándo habré de cantarte un himno? No es posible distinguir en ti tiempo ni estación alguna. ¿Y por qué habré de cantarte un himno? ¿Por lo que has hecho o por lo que no has hecho, por lo que has hecho manifiesto o por lo que has dejado oculto? ¿Y en razón de qué habría de cantarte un himno? ¿Por ser algo que es parte de mí, o algo que tiene una característica propia, o algo que es totalmente aparte? Pues tú eres todo cuanto soy yo; eres todo cuanto hago; eres todo cuanto digo. Tú lo eres todo, y no existe nada más; lo que no es, tú lo eres. Tú eres todo cuanto ha llegado a ser; tú eres lo que no ha llegado a ser; tú eres la mente que comprende, el padre que engendra su obra, el dios que actúa, y el bien que produce todas las cosas.

[La materia compuesta de las más finas partículas es el aire, pero el aire es alma, el alma es mente, y la mente es dios.]

VI

Que el bien tan sólo existe en dios y en ninguna otra parte

[1] El bien, Asclepio, no se halla en ninguna parte a excepción de en dios, o dicho de otro modo, el propio dios es siempre el bien.

Si esto es así, el bien tiene que ser la substancia de todo movimiento y generación (pues nada está falto de ellos), pero esta substancia tiene una energía en torno suyo que permanece en reposo, que no tiene ni carencia ni exceso, que es perfectamente completa, fuente de provisión, presente en el principio de todas las cosas. Cuando afirmo que aquello que provee de todo es bueno, quiero decir también que es total y eternamente bueno.

Sin embargo, este bien no pertenece [] a nadie más que a dios. Dios no carece de nada, de modo que el deseo de posesión no puede en modo alguno volverle malvado. No puede perder nada de cuanto existe, de modo que la pérdida pueda causarle pesar (pues el pesar forma parte del mal). Nada es más fuerte que dios, de modo que pueda convertirse en su adversario (ni tampoco tiene un igual que pueda agraviarle); <nada es más bello,> como para que pueda suscitar su deseo; nada puede desobedecerle, de modo que suscite en él la ira; y nada es más sabio, de modo que pueda despertar celos en él.

[2] Puesto que ninguna de estas características pertenece a la substancia, ¿qué queda si no es simplemente el bien? Del mismo modo que ninguna de esas otras características se dan en una substancia semejante, así tampoco el bien podrá hallarse en ninguna otra substancia. Todas las demás características se dan en todas las cosas, en las pequeñas, en las grandes, en las cosas tomadas de una en una, y en el propio ser vivo, que es más grande que todas ellas y el más poderoso. Puesto que la generación misma está sujeta a la pasión, los seres engendrados se hallan llenos de pasiones; y donde se halla presente la pasión no es posible hallar el bien; y, del mismo modo, allí donde se halla el bien no hay ni una sola pasión

—como no existe la noche cuando es de día, ni tampoco el día cuando es de noche—. Así pues, el bien no puede existir en lo engendrado; existe tan sólo en lo inengendrado. Del mismo modo que a la materia le ha sido conferida participación en todas las cosas, también le ha sido conferida participación en el bien. Es en este sentido que el cosmos es bueno, en cuanto que él también hace todas las cosas; <de modo que> es bueno con respecto a la producción que lleva a cabo. Sin embargo, en lo que respecta a todo lo demás, no es bueno; se halla sujeto a la pasión y al movimiento, se trata de un hacedor de cosas sujetas a la pasión.

[3] En lo que se refiere a la humanidad, se establece el término «bien» en comparación a «mal». Aquí abajo, el mal que no resulta excesivo es el bien, del mismo modo que el bien es la menor acumulación de mal aquí abajo. El bien no puede ser purificado por completo de mal aquí abajo, pues aquí el bien se vuelve malo y, una vez se ha vuelto malo, ya no sigue siendo el bien. Y puesto que no puede seguir siéndolo, se convierte en mal. El bien se halla tan sólo en dios, o el propio dios es el bien. Por lo tanto, Asclepio, entre los hombres lo único que existe del bien es la palabra —y nunca el hecho—. Es imposible que exista aquí. El cuerpo material, ahogado por todas partes por el mal, por el sufrimiento, por el dolor, por la concupiscencia, por la cólera, por la desilusión y las opiniones insensatas, no tiene cabida para el bien. Y esto es lo peor de todo, Asclepio: aquí abajo están convencidos de que cada una de las cosas que acabo de mencionar es el bien supremo, cuando en realidad se trata de un mal insuperable. La glotonería <es la> que proporciona todos los males... El extravío es la ausencia de bien aquí abajo.

[4] En lo que a mí respecta, doy gracias a dios por lo que ha puesto en mi mente, aunque sea saber que es imposible que el bien exista en el cosmos. Pues el cosmos constituye la plenitud del mal, del mismo modo que dios la plenitud del bien, o el bien de dios... Si, en efecto, hay cosas extraordinariamente bellas próximas a la esencia de dios, éstas quizá parezcan todavía más limpias y puras en la medida en que forman parte de él. Me atrevería a decir, Asclepio, que la esencia de dios (si es verdad que tiene una esencia) es la belleza, pero que no es posible detectar la belleza y el bien en ninguna de las cosas del cosmos. Todas las cosas sujetas a la visión de los ojos son como fantasmas y sombras, pero las que no lo están, en especial la <esencia> de la belleza y el bien... Del mismo modo que el ojo no puede ver a dios, tampoco puede ver la belleza y el bien,

pues estas cosas son parte integral tan sólo de dios, características de dios, particularidades suyas, inseparables, dignas del mayor amor; o bien dios las ama, o bien ellas aman a dios.

[5] Si eres capaz de concebir a dios, podrás concebir la belleza y el bien, lo extraordinariamente brillante, cuya brillantez es superada por dios. Pues esta belleza es insuperable y este bien inimitable, como lo es el propio dios. De la manera que concibas a dios, debes concebir también la belleza y el bien. Puesto que no se hallan separados de dios, nada guardan en común con otros [] seres vivos. Si vas en busca de dios, vas también en busca de la belleza. Pues no existe más que una vía que conduce desde aquí hacia la belleza —la piedad en combinación con el conocimiento—. [6] Por lo tanto, aquellos que permanecen sumidos en la ignorancia y no recorren la vía de la piedad se atreven a afirmar que el hombre es bello y bueno, pero el ser humano no puede ver, ni soñar siquiera lo que pueda ser el bien. El hombre se ve afectado por todo tipo de mal, y cree que el mal es el bien; por esta razón, se sirve del mal de una manera insaciable y teme verse privado de él, y lucha con todas sus fuerzas no ya solamente para poseerlo, sino incluso para aumentarlo. Tales son, Asclepio, la belleza y el bien para los seres humanos, cosas de las no podemos huir, ni a las que podamos odiar. Y lo más arduo de todo es que las necesitamos y no podemos vivir sin ellas.

VII

Que el mayor mal entre los hombres es la ignorancia en lo que respecta a dios

[1] ¿Hacia dónde os dirigís?, hombres embriagados. ¿Os habéis bebido la doctrina de la ignorancia sin diluir, y ya la estáis vomitando porque no podéis soportarla? ¡Deteneos y recuperad la sobriedad! Mirad a lo alto con los ojos del corazón —si no todos, al menos aquellos que sean capaces—. El mal de la ignorancia inunda toda la tierra y acaba por corromper al alma aprisionada en el cuerpo, impidiéndole atracar en el puerto de la salvación. [2] No os dejéis arrastrar por esta enorme corriente, aprovechad el reflujo, los que podáis, y atracad en el puerto de la salvación. Buscad entonces un guía que os coja de la mano y os conduzca hasta las antepuertas del conocimiento. Allí brilla la luz, limpia de toda oscuridad. Allí nadie está embriagado. Todo el mundo está sobrio y observa con el corazón a aquel que desea ser visto, que no se deja oír ni describir, que no puede ser visto con los ojos sino con la mente y el corazón. Pero primero debéis arrancaros la túnica que lleváis puesta, el vestido de la ignorancia, el fundamento del mal, la cadena de la corrupción, la celda tenebrosa, la muerte viviente, el cadáver sensible, la tumba que lleváis de un lado a otro, el ladrón que habita en vosotros, el que odia a través de lo que ama y siente envidia a través de lo que odia.

[3] Ésta es la odiosa túnica que llevas puesta. Te estrangula y te arrastra hacia abajo consigo para que no odies su maldad, para que no mires hacia lo alto y veas la hermosa visión de la verdad y el bien que reside allí, para que no descubras la trampa que ha tramado contra ti cuando volvió insensibles los órganos del sentido y los dejó irreconocibles, de modo que no parecen lo que son; los obstruyó con una gran cantidad de materia y los llenó de un placer abominable, con el fin de que no tengas oídos para lo que es preciso oír ni ojos para lo que es preciso ver.

VIII

Que ninguna de las cosas que existen perece, y que se equivoca quien afirma que los cambios son destrucciones y muertes

[1] «Ahora, hijo mío, debemos hablar acerca del alma y del cuerpo y explicar en qué modo el alma es inmortal y de dónde procede la energía que compone y disuelve el cuerpo. De hecho, la muerte nada tiene que ver con esto. Muerte es una noción que surge a partir del término “inmortal”: o bien se trata de un uso carente de sentido, o bien, a través de la pérdida de la primera sílaba, “inmortal” se torna en “mortal”. La muerte tiene que ver con la destrucción, pero ninguna de las cosas del cosmos es destruida. En efecto, si el cosmos es un segundo dios y un ser vivo inmortal, resulta imposible que ninguna parte de este ser vivo inmortal muera. Todas las cosas del cosmos son partes del cosmos, y en especial el hombre, el ser vivo dotado de razón.»

[2] «En realidad, dios es el primero de todos los seres, eterno, inengendrado, hacedor de todas las cosas. El segundo es aquel que ha sido hecho a su imagen, que es sostenido, criado e immortalizado por él y que, como procede del padre eterno, es sempiterno puesto que es inmortal. De hecho, ser sempiterno no es lo mismo que ser eterno. Dios no fue engendrado por la voluntad de otro, y si lo fue, fue por su propia voluntad. <No obstante,> nunca fue engendrado; él se engendra siempre. {Éste es el ser eterno a través del cual el universo es eterno}, el padre que es eterno porque existe a través de sí mismo. Pero el cosmos llegó a ser {sempiterno} e inmortal por obra del padre {eterno}. [3] Y el padre {tomó la materia que deseaba}, la apartó y le dio a toda ella forma de cuerpo y, tras darle volumen, le confirió forma esférica. La materia a la que confirió esta característica esférica es inmortal, y su materialidad es eterna. Además, el padre implantó en la esfera las cualidades de las formas, y las encerró como en una cueva. Deseaba ornar todo cuanto viene tras él con todas las cualidades, rodear el cuerpo entero de inmortalidad de mo-

do que incluso la materia, que tiende a separarse de la composición de este cuerpo, no pudiese disolverse en el desorden que le es propio. Cuando la materia no se hallaba en un cuerpo, hijo mío, carecía de orden. Aquí abajo, en especial, la materia tiene {el desorden confinado a las otras cosas inferiores que poseen cualidades,} la propiedad de aumentar y disminuir a la que los hombres denominan muerte. [4] Pero este desorden se produce entre los seres que viven en la tierra; los cuerpos de los seres celestes poseen un único orden que les ha sido asignado por el padre desde el principio. Y este orden se mantiene indisoluble gracias al retorno de cada uno de ellos. El retorno de los cuerpos terrenales, por el contrario, supone {la disolución} de su composición, y esta disolución hace que regresen como cuerpos no disueltos, es decir, inmortales. De este modo se produce una pérdida de conciencia, pero no la destrucción de los cuerpos.»

[5] «De acuerdo con la voluntad del padre, y al contrario que otros seres vivos sobre la tierra, el hombre, el tercer ser vivo, se convirtió en la imagen del cosmos, puesto que posee la mente y se halla unido por una relación no sólo de simpatía con el segundo dios, sino también intelectual con el primer dios. Pues la percepción que tiene del segundo es la de un cuerpo, pero al primero lo entiende a través del pensamiento como una mente sin cuerpo, como ocurre con el bien.»

«Entonces, ¿este ser vivo no perece?»

«Guarda silencio, hijo mío, y entiende lo que es dios, lo que es el cosmos, lo que es un ser vivo inmortal, lo que es un ser vivo sujeto a disolución, y entiende que el cosmos fue hecho por dios y se halla en dios, pero que el hombre fue hecho por el cosmos y se halla en el cosmos; entiende que dios comienza, contiene y mantiene unidas todas las cosas.»

IX

Acerca del intelecto y la sensación: [Que la belleza y el bien tan sólo existen en dios y en ninguna otra parte]

[1] «Ayer, Asclepio, pronuncié el discurso perfecto, y ahora creo que necesita ser ampliado con un discurso acerca de la sensación. En apariencia, existe una diferencia entre la sensación y el intelecto: mientras la primera es material, el segundo es esencial. Sin embargo, en mi opinión ambos parecen hallarse en combinación, no separados —en los hombres, quiero decir, pues en el resto de los seres vivos la sensación se combina con el carácter natural, mientras que en los hombres <también> el intelecto se combina con ella.» (La mente se diferencia del intelecto tanto como pueda diferir dios de la divinidad. La divinidad es producida por obra de dios, el intelecto por obra de la mente. El intelecto es hermano del discurso razonado, o quizás ambos sean instrumentos el uno del otro. Sin intelecto no es posible producir un discurso razonado, del mismo modo que tampoco se puede manifestar el intelecto sin discurso.)

[2] «Tanto la sensación como el intelecto fluyen conjuntamente en el hombre, como si estuviesen entremezclados. Pues sin sensación resulta imposible el conocimiento intelectual, del mismo modo que sin intelecto resulta imposible {tener sensaciones}.»

«¿Acaso el intelecto no puede ser concebido sin sensaciones, como cuando uno tiene visiones imaginarias al soñar?»

«{Yo creo que ambas facultades han sido eliminadas en la visión del sueño, si bien, cuando uno está despierto, <intelecto> y sensación <se hallan siempre combinados>}. De cualquier modo, <la sensación> está repartida entre el cuerpo y el alma, y cuando estas dos partes de la sensación se acuerdan entre sí, entonces hay enunciación del intelecto, engendrado por la mente.»

[3] «La mente concibe todos los conceptos: tanto los buenos, cuando la mente recibe sus semillas de dios. como los de tipo opuesto, cuando las

semillas proceden de algún ser demoníaco. {A menos que sea iluminada por dios,} ninguna parte del cosmos carece de un demon que se deslice en la mente para sembrar la semilla de su propia energía; y lo que ha sido sembrado en la mente produce adulterios, asesinatos, ataques al propio padre, actos sacrílegos e impíos, suicidios por ahorcamiento o por arrojar a un precipicio, y otras cosas por el estilo, obra de los demonios.»

[4] «Son pocas las semillas que proceden de dios, pero son poderosas, bellas y buenas: la virtud, la temperancia y la piedad. La piedad es el conocimiento de dios, y aquel que ha llegado al conocimiento de dios, henchido de todo tipo de cosas buenas, tiene pensamientos divinos, no como los que tiene la multitud. Por este motivo los que tienen ese conocimiento no son del agrado de la multitud, y tampoco a ellos la multitud les agrada. Parece que estén locos, son objeto de burla, son odiados y vilipendiados, y puede darse incluso el caso de que los maten. Pues, como ya he dicho, el mal debe habitar aquí abajo, puesto que éste es el lugar que le es propio. Es la tierra, y no el cosmos como pretenden algunos de manera blasfema, el lugar que le es propio. No obstante, la persona temerosa de dios sabrá resistir todo esto, puesto que ha tomado conciencia del conocimiento. En efecto, para una persona así todas las cosas son buenas, incluso las cosas que son malas para los demás. Si por azar le tienden trampas, lo refiere todo al conocimiento, y él solo convierte los males en bienes.»

[5] «Vuelvo de nuevo al discurso acerca de la sensación. Es humano que la sensación se halle unida íntimamente al intelecto pero, como he señalado antes, no todos los hombres gozan de intelecto. Pues hay personas que son materiales y otras que son esenciales. El hombre de tipo material, que convive con el mal, obtiene la semilla de su intelecto, tal y como te decía, de los demonios, pero dios concede la salvación a aquellos que en su esencia conviven con el bien. Dios, hacedor de todas las cosas, hace todas las cosas a su imagen, pero esas cosas que en principio son buenas varían de acuerdo con el uso que hacen de su energía. El movimiento del cosmos, al producir frotación, da lugar a generaciones de diferentes tipos: a algunas las mancha con el mal, a otras las purifica con el bien. Pues el cosmos posee su sensación e intelecto propios, Asclepio, que no son iguales que los de los humanos, ni tampoco diferentes, sino mucho más poderosos y simples.»

[6] «La sensación e intelecto únicos en el cosmos son hacer todas las

cosas y deshacerlas de nuevo en él mismo, como instrumento de la voluntad de dios. En realidad, dios creó el instrumento para que, tras tomar bajo su protección las semillas que ha recibido de dios, crease todas las cosas en sí mismo de manera eficaz. Al disolver todas las cosas, el cosmos las renueva, y cuando las cosas han sido disueltas de esta manera, el cosmos (como un buen sembrador de vida) les ofrece la renovación a través del mismo proceso de cambio que mueve el cosmos. <Nada> hay que no sea producto de la fertilidad cósmica. Al moverse, hace que todas las cosas vivan, y él es, al mismo tiempo, el lugar y el hacedor de la vida. [7] Todos los cuerpos proceden de la materia, pero de maneras diversas: algunos proceden de la tierra, otros del agua, algunos del aire y otros del fuego. Todos ellos son cuerpos compuestos, algunos lo son de un modo más complejo y otros de un modo más simple. Los que son compuestos de un modo más complejo son los cuerpos más pesados; los que lo son de un modo más simple resultan más ligeros. El movimiento rápido del cosmos da origen a la diversidad de las diferentes generaciones. Así pues, cuando el cosmos respira con mayor rapidez ofrece cualidades a los cuerpos, cuya plenitud es una sola, la de la vida. [8] De modo que dios es el padre del cosmos, pero el cosmos es el padre de las cosas que hay en el cosmos; el cosmos es hijo de dios, y las cosas que hay en el cosmos han sido producidas por el cosmos. Y con razón se le denomina “cosmos” u “orden”, pues él es quien ordena todas las cosas de acuerdo con la diversidad de la generación, la continuidad de la vida, la infatigable constancia de su actividad, la velocidad de la necesidad, la sociabilidad de los elementos y el orden de las cosas que se producen. Es necesario y conveniente, por tanto, que sea llamado cosmos u “orden”.»

«Así pues, la sensación y el intelecto penetran en todos los seres vivientes desde fuera, como insuflados por la atmósfera; pero el cosmos los recibió de una vez por todas al tiempo que fue creado y, una vez recibidos, los mantiene por obra de dios. [9] Dios mismo no carece de sensación e intelecto, como algunos, que blasfeman por un exceso de piedad, creen. Pues todas las cosas que existen se hallan en dios, Asclepio. Han sido producidas por obra de dios, y penden de lo alto: unas actúan a través de los cuerpos, otras se mueven a través de la substancia psíquica, o bien vivificadas a través del aliento, o recibiendo lo que está muerto, como es razonable. O mejor dicho, a fin de que la verdad se muestre, he de decir que dios no contiene en sí mismo esas cosas; él mismo es todas las

cosas, de modo que no las adquiere desde fuera, como un añadido externo, sino que las deja salir desde dentro de sí mismo. Y en esto consisten la sensación y el intelecto de dios, que lo mueve todo siempre. Y nunca llegará el momento en que ninguna de estas cosas sea abandonada. Cuando hablo de las cosas que existen, estoy hablando de dios. Pues dios contiene en sí mismo las cosas que existen; ninguna de ellas se halla fuera de él; y él no se halla fuera de ninguna.»

[10] «Si de veras reflexionas, Asclepio, estas cosas te parecerán ciertas, pero si careces de reflexion te parecerán increíbles. Pues tener inteligencia es tener fe, y no tener fe es no tener inteligencia. El discurso razonado <no> llega a alcanzar la verdad, pero la mente es poderosa y, cuando ha sido guiada hasta un cierto punto por la razón, posee los medios para llegar <hasta> la verdad. Y una vez la mente hubo tomado todo esto en consideración y descubierto que todo estaba de acuerdo con lo que el discurso había explicado, empezó a creer, y en esta bella creencia halló reposo. Para aquellos que por la voluntad de dios han comprendido, estas palabras que acabo de pronunciar resultan creíbles; pero para aquellos que no las han comprendido resultan increíbles. Esto es todo cuanto tenía que decir acerca de la sensación y el intelecto.»

[Discurso] de Hermes Trismegisto: La llave

[1] «El discurso de ayer te lo dediqué a ti, Asclepio. Justo es que el de hoy se lo dedique a Tat, puesto que se trata de un resumen de los *Discursos generales* que pronuncié ante él.»

«Así pues, Tat, dios padre y el bien tienen la misma naturaleza o, mejor dicho, la misma actividad. Pues el término “naturaleza” se aplica al {crecimiento} y al desarrollo, que se da en las cosas que cambian y se mueven... mientras que “actividad” <abarca> también <lo que es> inmóvil, es decir, lo divino, {en lo que él mismo desea incluir al ser humano. En otro lugar} hemos hablado acerca de las actividades divinas, y también de las humanas; ahora debemos entenderlas en el mismo sentido que en esas otras ocasiones.»

[2] «La actividad de dios es su voluntad, y su esencia es la voluntad de que todas las cosas existan. Pues dios padre y el bien no son otra cosa que el ser de todas las cosas, y en el caso de aquellas cosas que ya no existen, por lo menos la substancia misma de su existencia. Esto es dios, esto es el padre, esto es el bien, al que nada más se añade. Pues el cosmos, <como> también el sol, es asimismo el padre de las cosas que existen por participación; pero en lo que respecta a las cosas vivientes, ya no es, en la misma medida que dios, causa del bien, ni tampoco de la vida. E incluso si es su causa, se halla completamente constreñido por la buena voluntad, sin la cual nada puede ser o devenir. [3] El padre, en tanto que recibe el deseo del bien a través del sol, causa la generación y la nutrición de sus hijos, pues el bien es el principio del hacer. Pero el bien no puede darse en otra cosa que no sea en sí mismo, puesto que no recibe nada sino que quiere que todas las cosas existan. Yo no diría “que produce”, Tat, pues durante buena parte del tiempo, el que produce sufre carencia, tanto en calidad como en cantidad, porque en algunos momentos produce y en otros no; ora produce este tipo y esta cantidad, ora lo contrario. Pero dios padre es el bien, en el sentido de que <desea> que todas las cosas exis-

tan. [4] Así son las cosas, pues, para aquel capaz de ver. Pues dios también desea que esta visión se produzca, {y si se produce es también por él, sobre todo gracias a él,} y todo lo demás se produce a causa de ello... Pues el hecho de ser reconocido constituye una de las características del bien. <Esto> es el bien, Tat.»

«Nos has llenado con una visión, padre, que es buena y muy hermosa: el ojo de mi mente está casi {cegado} por esa visión.»

«Sí, pero la visión del bien no es como un rayo de sol que, por su carácter ígneo, deslumbra los ojos y los obliga a cerrarse. Por el contrario, ilumina hasta el punto en que alguien apto para recibir la influencia del esplendor intelectual sea capaz de recibirlo. Resulta más agudo que el rayo de sol, pero no causa ningún daño, y está lleno de toda inmortalidad. [5] Los que son capaces de beber más profundamente en esta visión con frecuencia se quedan dormidos, y salen de su cuerpo hacia una visión aún más hermosa, como les ocurrió a Cronos y Urano, nuestros antepasados.»

«¡Ojalá pudiésemos verla también nosotros, padre!»

«Ojalá pudiésemos, hijo mío. Pero ahora todavía nos hallamos demasiado débiles para esta visión; todavía no somos lo bastante fuertes para abrir los ojos de nuestra mente y observar la belleza incorruptible e inabarcable de este bien. En el momento en que no tengas nada que decir sobre él, lo verás, pues el conocimiento del bien es silencio divino y la supresión de todos los sentidos. [6] Quien lo haya entendido no puede entender nada más, ni quien lo haya visto puede ver nada más, ni oír nada más, ni siquiera puede mover su cuerpo. Se queda quieto, olvidado de los sentidos y de los movimientos corporales. Tras iluminar por completo su mente, esta belleza inflama su alma entera y a través del cuerpo la arrastra hacia lo alto, y así transforma a la persona en esencia. Pues cuando el alma ha observado <la> belleza del bien, hijo mío, no puede ser deificada mientras permanezca en un cuerpo humano.»

[7] «¿Qué quieres decir con “deificada”?, padre.»

«Los cambios que afectan a toda alma separada, hijo mío.»

«¿Qué quieres decir con “separada”?»

«Acaso no escuchaste en los *Discursos generales* que todas las almas que dan vueltas en el cosmos, como si estuviesen distribuidas en partes, proceden de la única alma del todo? De modo que son muchos los cambios que experimentan estas almas: algunas hacia una suerte mejor, hacia lo contrario otras. Las que reptan se convierten en animales acuáticos, las acuáticas

en animales de secano, las de secano pasan a ser aves aladas, las aves se transforman en seres humanos; y los seres humanos, al tornarse démones, adquieren el principio de la inmortalidad y entran de este modo en el coro de los dioses, que en realidad son dos, los errantes y los fijos. [8] Y ésta es la gloria más perfecta del alma. Pero, si un alma que ha entrado en un ser humano persiste en su maldad, no prueba siquiera la inmortalidad, ni obtiene su parte del bien, sino que ha de retroceder y recorrer de nuevo el camino hasta la serpiente, y ésta es la condena que aguarda a un alma maligna.»

«El mal del alma es la ignorancia. Pues el alma, cuando está ciega y no tiene conocimiento ninguno de las cosas, ni de su propia naturaleza, ni del bien, es sacudida por las pasiones corporales; y la pobre desdichada se convierte, desconociéndose a sí misma, en esclava de cuerpos perversos y monstruosos, arrastrando su cuerpo como un fardo, no dominando, sino dominada por él. Éste es el mal del alma. [9] La virtud del alma, por el contrario, estriba en el conocimiento; pues quien tiene conocimiento es bueno y piadoso, y casi divino.»

«¿Y esta persona quién es?, padre.»

«Aquel que habla poco y tampoco escucha mucho. Aquel que pierde su tiempo hablando y escuchando a otros hablar, hijo mío, no hace sino luchar con sombras. Pues acerca de dios padre y del bien, ni se puede hablar ni se puede escuchar. Aun así, todos los seres que existen tienen sentidos, ya que no pueden existir sin ellos; el conocimiento, empero, difiere enormemente de la sensación. Pues la sensación depende del objeto que se nos impone, mientras que el conocimiento es el fin último de la ciencia, y la ciencia es un don de dios. [10] Pues toda ciencia es incorpórea y se sirve de la propia mente como instrumento, del mismo modo que la mente se sirve del cuerpo. Ambos penetran en el cuerpo, pues, lo mental y lo material. Pues es preciso que todo resulte de la oposición y la contrariedad: es imposible que sea de otro modo.»

«Y entonces, ¿quién es este dios material?»

«El cosmos, que es bello, pero no es bueno. Pues es de carácter material y es fácil que resulte afectado. Es el primero entre las cosas que sienten, pero tan sólo el segundo entre las que son y, además, incompleto en sí mismo. Una vez ha llegado a ser, existe para siempre, pero existe en el devenir y llega a ser para siempre como devenir de las cualidades y las cantidades; pues se halla sujeto al movimiento, y todo movimiento de la materia no es sino devenir.»

[11] «La inmovilidad de la mente da comienzo al movimiento de la materia de la siguiente manera: puesto que el cosmos es una esfera, es decir, una cabeza, y puesto que nada material hay por encima de la cabeza (del mismo modo que nada mental existe bajo los pies, donde todo es materia), y puesto que la mente es una cabeza que es movida de manera esférica, es decir de la manera propia de la cabeza, las cosas que se hallan unidas a la membrana de esta cabeza (<en la que> se encuentra el alma) son por naturaleza inmortales, como si, dado que el cuerpo ha sido hecho en el alma, por tanto, estas cosas tuviesen más alma que cuerpo. Sin embargo, las cosas que se hallan alejadas de la membrana, son mortales, porque tienen más cuerpo que alma; así pues, en la composición de todo ser vivo, e igualmente en la del universo, interviene tanto lo material como lo mental.»

[12] «Y si el cosmos es el primero, a continuación, el segundo ser vivo es el ser humano, que es a su vez el primero de los seres mortales y, al igual que otros seres vivos, está animado. Además de eso, el ser humano no sólo es no bueno, sino que, debido a su carácter mortal, es también malo. El cosmos no es bueno, porque se mueve, pero como resulta que es inmortal, tanpoco es malo. Pero el ser humano, como se mueve y es mortal, es malo. [13] El alma humana es llevada de la siguiente manera: la mente se halla en la razón; la razón en el alma; el alma en el espíritu; y el espíritu, pasando por entre venas, arterias y sangre, pone en movimiento al ser viviente y, por decirlo de alguna manera, lo transporta.»

«Algunos creen, por lo tanto, que el alma es sangre, pero confunden su naturaleza, y no se dan cuenta de que primero el espíritu ha de recogerse en el alma para que, cuando la sangre se haya coagulado y las venas y las arterias estén vacías, el ser viviente perezca; ésta es la muerte del cuerpo.»

[14] «Todas las cosas penden de un principio, pero el principio pende a su vez de aquel que es único, y el principio se mueve de tal modo que puede llegar de nuevo a ser principio; tan sólo aquel que es único permanece estable y no se mueve. Existen, pues estos tres: dios el padre y el bien; el cosmos; y el ser humano. El cosmos es contenido por dios, y el hombre, a su vez, lo es por el cosmos. Y el cosmos se convierte en el hijo de dios, y el hombre en el hijo del cosmos, en el nieto como si dijésemos.»

[15] «Pues dios no ignora al hombre; por el contrario, lo conoce a la

perfección y desea ser conocido por él. Para el hombre esto constituye la única salvación, el conocimiento de dios. Constituye su ascensión al Olimpo. Es la única manera de que el alma se vuelva buena, pues no permanece buena <siempre> sino que se vuelve mala: esto ocurre por necesidad.»

«¿Qué quieres decir?, Trismegisto.»

«Imagina el alma de un niño, hijo mío, que todavía no ha asumido su separación de sí misma; su cuerpo no ha alcanzado todavía su pleno desarrollo {del cual disfruta de una pequeña parte todavía}. Qué hermosa es de ver, desde cualquier punto de vista, no manchada todavía por las pasiones del cuerpo, dependiendo estrechamente aún del alma del cosmos. Pero, cuando el cuerpo adquiere su pleno desarrollo y arrastra hacia abajo el alma a la pesadez del cuerpo, el alma, separada de sí misma, genera el olvido y ya no participa de lo hermoso y bueno. El olvido se convierte en mal.»

[16] «Lo mismo ocurre también a aquellos que abandonan el cuerpo. Cuando el alma se alza hacia sí misma, el espíritu se contrae hacia la sangre, el alma hacia el espíritu; pero la mente, como es divina por naturaleza, se purifica de sus envoltorios y adopta un cuerpo de fuego, gira por doquier, y abandona el alma al juicio y al veredicto que se merece.»

«¿Qué quieres decir?, padre. ¿Cómo puede la mente separarse del alma y el alma del espíritu, cuando decías que el alma es el envoltorio de la mente y el espíritu el del alma?»

[17] «El oyente debe compartir una misma inteligencia con el hablante, hijo mío, y un mismo espíritu también; su oído ha de ser más rápido que la palabra del hablante. En un cuerpo terrenal se produce la combinación de estos envoltorios, hijo mío, porque la mente no puede reposar en sí misma, sola y desnuda en un cuerpo terrenal. El cuerpo terrenal no puede soportar una inmortalidad semejante, ni una dignidad tan grande puede sufrir el contacto contaminante de un cuerpo sujeto a la pasión. Por lo tanto, la mente ha tomado el alma como mortaja, y el alma, que también es ella misma divina en cierto sentido, utiliza el espíritu como una suerte de asistente. El espíritu gobierna al ser vivo.»

[18] «Entonces, cuando la mente se ha liberado del cuerpo terrenal, de inmediato reviste su propia túnica, una túnica de fuego, en la que no podía permanecer mientras se hallase en su cuerpo terrenal (porque la tierra no puede soportar el fuego; toda ella se abrasa, incluso con una pe-

queña chispa; ésta es la razón por la cual el agua ha brotado en torno a la tierra protegiéndola como una barrera o un muro contra la llama abrasadora del fuego). La mente, que es el más penetrante de todos los pensamientos divinos, posee su propio fuego corporal, que es el más penetrante de todos los elementos. Y puesto que la mente es el artesano de todos los seres, utiliza el fuego como un instrumento en sus obras. La mente de todo es el artesano de todos los seres; la mente humana es el artesano tan sólo de las cosas que existen sobre la tierra. Desde el momento en que es despojada de su fuego, la mente de los humanos pierde su poder para fabricar cosas divinas, dado que es humana en su morada. [19] El alma humana, esto es, no cualquier alma, sino tan sólo la piadosa, es en cierto sentido demoníaca y divina. Un alma semejante deviene mente por completo después de liberarse del cuerpo y de librar el combate por la piedad (en conocer lo divino y no hacer daño a nadie estriba el combate por la piedad). El alma impía, sin embargo, permanece en su propia esencia castigándose a sí misma, buscando un cuerpo terrenal para entrar en él —un cuerpo humano, sin lugar a dudas. Porque ningún otro cuerpo puede contener un alma humana. No le está permitido a un alma humana caer en el cuerpo de un animal sin razón. Ésta es la ley divina, para proteger el alma humana contra semejante ofensa.»

[20] «Entonces, padre, ¿cómo es castigada el alma humana?»

«¿Qué castigo puede ser mayor para un alma humana que la impiedad, hijo mío? ¿Qué fuego abrasa tanto como la impiedad? ¿Qué fiera desgarrar el cuerpo de una manera tan voraz como la impiedad desgarrar el alma misma? ¿No ves qué torturas sufre el alma impía gimiendo y chillando: “Estoy en el fuego, me abraso, no sé qué hacer ni qué decir, soy devorada, pobre de mí, por los males que me poseen; no puedo ver ni oír”. ¿No son éstos los gritos de un alma castigada? ¿También tú crees, hijo mío, lo que todos ellos piensan, que el alma que ha abandonado su cuerpo se convierte en un animal? Se trata de un tremendo error. [21] Porque el alma es castigada del siguiente modo: la mente, una vez convertida en un demon, adquiere un cuerpo de fuego para servir a dios y, tras entrar en el alma más impía, la mente aflige a esta alma con el azote de las malas obras; azotada así, el alma impía se consagra a los asesinatos y a las ofensas y a las calumnias y a los diversos tipos de violencia con los que la gente obra el mal. En cambio, cuando la mente penetra en un alma piadosa, la conduce hasta la luz del conocimiento. Un alma semejan-

te nunca se sacia de himnos y plegarias, siempre bendice a todo el mundo y les hace el bien con todo tipo de palabras y acciones, a imagen de su padre.»

[22] «Por lo tanto, hijo mío, aquel que da gracias a dios, debe rezar por adquirir una mente buena. El alma puede entonces pasar a un cuerpo superior, pero no a uno inferior. Existe una comunidad de las almas: las almas de los dioses se hallan en comunión con las almas de los hombres, las de los hombres con las almas de las cosas irracionales. Las superiores se ocupan de las que son inferiores: los dioses de los hombres, los hombres de los seres vivientes que carecen de razón, y dios se halla por encima de todos ellos y se ocupa de todos. Porque él es superior a todos ellos y todos son inferiores a él. Así pues, el cosmos se halla sometido a dios, la humanidad al cosmos y los seres carentes de razón al hombre. Dios está por encima de todas las cosas y las vigila. Las energías son como rayos de dios, las fuerzas naturales como rayos del cosmos, las artes y el conocimiento como rayos del hombre. Las energías operan a través del cosmos y sobre el hombre a través de los rayos naturales del cosmos, pero las fuerzas naturales operan a través de los elementos, y el hombre opera a través de las artes y el conocimiento. [23] Tal es el régimen del universo, un régimen que depende de la naturaleza del uno y se difunde a través de una sola mente. Nada es más divino que <la mente>, nada más activo ni más capaz de unir el hombre a los dioses y los dioses al hombre; la mente es el buen demon. Bendita sea el alma que está toda ella llena de mente, desdichada el alma vacía de esa mente.»

«Otra vez, padre, ¿qué es lo que quieres decir?»

«¿Es que supones, hijo mío, que todas y cada una de las almas poseen la buena mente? Pues nuestro discurso de ahora se refiere a esta mente, no a la mente servil de la cual antes hablábamos, la que es arrastrada hacia abajo por la justicia. [24] Porque sin la mente, el alma

*...no puede decir nada
ni llevar nada a cabo.*

Con frecuencia la mente vuela lejos del alma y en ese momento el alma no ve ni siente, sino que actúa como un animal privado de razón: tan grande es el poder de la mente. Pero la mente no puede soportar un alma torpe; antes bien, abandona un alma semejante, porque está aferrada

al cuerpo, retenida y ahogada por él. Un alma semejante, hijo mío, no posee mente, de modo que uno no puede afirmar que algo semejante sea humano. Porque lo humano es algo viviente, de naturaleza divina, no comparable a los demás seres vivientes de la tierra, sino a los de lo alto del cielo, a los que llamamos dioses. O mejor dicho —si es que nos atrevemos a proclamar la verdad— aquel que es realmente humano se halla incluso por encima de los dioses o, por lo menos, uno y otro son completamente iguales en poder.»

[25] «Porque ninguno de los dioses celestiales desearía descender a la tierra, dejando atrás los límites del cielo; en cambio el hombre se alza hasta el cielo y le toma las medidas y conoce lo que hay en sus alturas y profundidades y comprende todo lo demás con exactitud y —lo más sorprendente— consigue estar en las alturas sin dejar atrás la tierra; tal es la magnitud de su poder. Así pues, debemos atrevernos a proclamar que el hombre es un dios mortal sobre la tierra, mientras que dios es un hombre inmortal en el cielo. Es a través de estos dos, pues —el cosmos y el hombre—, por lo que todas las cosas existen; pero todos han sido creados por la acción del uno.»

XI

Mente a Hermes

[1] «Dado que los hombres han dicho muchas cosas distintas y contradictorias acerca del universo y de dios, todavía no he logrado saber cuál es la verdad. Acláramela tú, señor, pues sólo en ti puedo confiar para que me la reveles.»

«Retén mis palabras, pues, Hermes Trismegisto, y recuerda lo que digo. Yo no dudaré en expresar cuanto se halla en mi ánimo. [2] [] Escucha lo que acaece con dios y el universo, hijo mío.»

«Dios, eternidad, cosmos, tiempo, devenir.»

«Dios crea la eternidad; la eternidad crea el cosmos; el cosmos crea el tiempo; el tiempo crea el devenir. La esencia (por decirlo de alguna manera) de dios es [lo bueno, lo bello, la felicidad,] la sabiduría; la esencia de la eternidad es la identidad; la del cosmos, el orden; la del tiempo, el cambio; la del devenir, la vida y la muerte. Pero la energía de dios es la mente y el alma; la energía de la eternidad es la permanencia y la inmortalidad; la del cosmos, la recurrencia y la contrarrecurrencia; la del tiempo, el aumento y la disminución; la del devenir, la cualidad <y la cantidad>. La eternidad, por lo tanto, se halla en dios; el cosmos en la eternidad; el tiempo en el cosmos; el devenir en el tiempo. Y mientras la eternidad permanece inmóvil en presencia de dios, el cosmos se mueve en la eternidad, el tiempo pasa en el cosmos, pero el devenir sucede en el tiempo.»

[3] «La fuente última de todas las cosas es dios; la eternidad constituye la esencia de las cosas; el cosmos, su materia. La eternidad es el poder de dios, y el cosmos es la obra de la eternidad, pero el cosmos jamás ha llegado a existir, pues existe desde siempre, por obra de la eternidad. Por esta razón nada en el cosmos llegará a corromperse jamás (pues la eternidad es incorruptible), ni perecerá tampoco, puesto que la eternidad contiene el cosmos.»

«Pero, la sabiduría de dios, ¿qué es exactamente?»

«Lo bueno, lo bello, la felicidad, y toda la excelencia y eternidad. La

eternidad establece un orden, y así introduce la inmortalidad y la permanencia en la materia.»

[4] «El devenir de esta materia depende de la eternidad, del mismo modo que la eternidad depende de dios. El devenir y el tiempo, que tienen dos naturalezas distintas, existen tanto en el cielo como en la tierra: en el cielo son inmutables e incorruptibles, pero en la tierra cambian y se corrompen. Y dios es el alma de la eternidad; la eternidad es el alma del cosmos; el cielo es el alma de la tierra. Dios se halla en la mente, pero la mente se halla en el alma, y el alma en la materia, y todos ellos existen a través de la eternidad. Interiormente, un alma llena de mente y de dios llena este cuerpo universal en el que todos los cuerpos existen, pero, exteriormente, el alma envuelve el universo y lo trae a la vida. Exteriormente, el universo es este ser vivo, grande y perfecto, el cosmos; interiormente, es todos los seres vivos. Arriba en el cielo el alma se mantiene en su identidad, pero aquí abajo, en la tierra, provoca los cambios del devenir.»

[5] «La eternidad mantiene todo esto junto, ya sea a través de la necesidad, o de la providencia, o de la naturaleza o de cualquier otra cosa que uno pueda pensar ahora o en el futuro. Este universo es dios que produce su energía, pero la energía de dios constituye un poder insuperable, no comparable a nada humano ni divino. Por lo tanto, Hermes, no debes suponer que nada en lo alto, ni nada aquí abajo es como dios, puesto que te alejarías de la verdad: nada es comparable a lo incomparable, lo único. Tampoco creas que dios cede su poder a nadie más. Aparte de él, ¿existe algún otro hacedor de vida, inmortalidad <y> cambio? ¿Qué otra cosa podría hacer, <aparte de> crear? Dios no se halla inactivo, de lo contrario todo lo demás se hallaría inactivo, pues todas y cada una de las cosas se hallan llenas de dios. No existe la inactividad en ningún lugar del cosmos, ni en ninguna otra cosa. Inactividad es un término carente de sentido, tanto si se aplica a aquel que crea como a aquel que es creado. [6] Todo debe llegar a ser, siempre, y de acuerdo con la propensión de cada lugar. El hacedor existe en todas las cosas, no se halla fijo en una en particular, ni obra en una concreta, sino que obra en todas. Dado que se trata de un poder actuante, su autonomía no depende de las cosas que llegan a ser; las cosas que llegan a ser existen por obra suya.»

«Contempla a través de mí el cosmos que se abre ante tu vista y observa atentamente su belleza, un cuerpo incontaminado, al que nada su-

pera en antigüedad, siempre joven y en su plenitud, y siempre más y más joven. [7] Y contempla los siete mundos dispuestos aquí abajo, en formación de acuerdo con un orden eterno, cada uno de ellos completando la eternidad por curso distinto; observa que todo se halla lleno de luz, si bien no hay fuego en parte alguna. La atracción y la combinación entre contrarios y desemejantes se convierte en luz, que brilla a partir de la energía del dios que es padre de todo bien, guía y gobernante de todo el orden de los siete mundos. Por delante de ellos corre la luna, instrumento de la naturaleza, que transforma la materia de aquí abajo; y en el centro del universo se halla la tierra, ama y nodriza de las criaturas terrenales, situada como sedimento de este bello cosmos. Mira la multitud —qué grande es— de los seres vivos inmortales y mortales, y entre ambos, los mortales y los inmortales, la luna que sigue su curso circular. [8] Todas las cosas se hallan llenas de alma y todas ellas son movidas, alrededor del cielo unas, y en torno a la tierra las otras. Las que están a la derecha no se desplazan hacia la izquierda; las que están a la izquierda no van hacia la derecha; las que están arriba no van hacia abajo, ni tampoco las de abajo van hacia arriba. Y no necesitas que te diga, queridísimo Hermes, que todas ellas han sido creadas. Pues se trata de cuerpos que tienen alma y son movidos, pero cuerpo y alma no pueden converger en un solo ser sin alguien que los haya unido. Es preciso, por lo tanto, que ese alguien exista, y tiene que ser único en todos los sentidos. [9] Dado que los movimientos son muchos y diversos, y los cuerpos son desemejantes, pero a todos ellos les ha sido impuesta una única velocidad, es imposible que existan dos o más hacedores. Con más de uno no se puede mantener un único orden. Entre muchos, se produce la envidia con respecto al mejor. Me explico: si existiese un segundo hacedor de seres vivos mortales y sujetos al cambio, también desearía producir seres inmortales, del mismo modo que el hacedor de seres inmortales querría producir seres mortales. Tú piensa, si hubiese dos, y dado que la materia es una sola y el alma una sola, ¿sobre cuál de los dos recaería la tarea de la creación? Y caso de que recayese sobre ambos a la vez, ¿a cuál de los dos correspondería la parte mayor? [10] Considéralo de esta manera: cada ser vivo, tanto mortal como inmortal, <dotado de razón> o carente de la misma, se compone de materia y alma. Pues todos los seres vivos son animados. Los que no son seres vivos, por otro lado, se componen de materia por ella sola; el alma, que igualmente procede del hacedor, es la causa de la vida, de modo que

mente procede del hacedor, es la causa de la vida, de modo que el hacedor de los seres inmortales es la causa de toda vida. Así pues, ¿cómo no va a ser también el hacedor de los seres vivos mortales que difieren de los {inmortales}? ¿Cómo puede un ser inmortal que produce la inmortalidad no producir todo aquello que es propio de los seres vivos?»

[11] «Es evidente, pues, que existe alguien que crea estas cosas, y está claro también que es uno solo: pues el alma es una sola, la vida es una sola y la materia una sola también. Pero ¿quién es ese alguien? ¿Quién más puede ser, sino el dios único? ¿A quién, si no es solamente a dios, le correspondería la tarea de producir seres vivos animados? De modo que dios es sólo uno. {¡Qué risible!} Si estás de acuerdo en que el cosmos es siempre uno, en que el sol es uno, la luna una y la divinidad una, ¿quieres ponerle a dios un número en la lista?»

[12] «Dios es el hacedor de todas las cosas. {En un dios múltiple radica el mayor absurdo.} ¿Y por qué resulta tan extraordinario que dios sea el hacedor de la vida, del alma, la inmortalidad y el cambio, cuando tú mismo eres capaz de tantas cosas? Tú ves, hablas y oyes; hueles, tocas, caminas, piensas y respiras. No se trata de que sea uno el que vea, otro el que oiga y un tercero el que hable; ni que uno toque, otro huela, otro camine, otro piense y otro diferente respire. Una sola persona hace todas esas cosas. En otro orden de realidades, las cosas de lo alto no pueden suceder sin dios. De la misma manera que tú dejarías de ser un ser vivo si te abandonases a la inactividad y dejases de hacer las cosas que son propias de ti, si dios estuviese inactivo, dejaría de ser dios —aunque no sea lícito decir esto.»

[13] «Si ha quedado demostrado que <tú no> puedes existir sin <hacer> algo, ¡cuánto más cierto a propósito de dios! Pues si dios dejase de hacer algo, sería imperfecto —aunque no sea lícito decir esto—. Pero si dios es perfecto y no está inactivo, entonces es que hace todas las cosas.»

«Concédeme sólo un momento, Hermes, y comprenderás rápidamente que la obra de dios es una cosa sola: hacer que todo llegue a ser —lo que llega a ser en este momento, aquellas cosas que alguna vez llegaron a ser, y aquellas que alguna vez han de llegar a ser—. Esto es la vida, amigo queridísimo. Esto es lo bello; esto es lo bueno; esto es dios. [14] Si quieres comprenderlo a partir de la experiencia, piensa en lo que ocurre cuando tú quieres engendrar; aunque no es como la obra de dios. Dios no obtiene placer al llevar a cabo su obra, ni tampoco tiene ayudante.

Como opera solo, se halla eternamente en su obra, puesto que él es lo que hace. Y si se apartasen de dios, todas las cosas perecerían; morirían necesariamente, puesto que ya no habría vida. Pero si todas están vivas y la vida es una sola, entonces también dios es uno solo. Dicho de otro modo, si todas las cosas están vivas, tanto las del cielo como las de la tierra, y si la vida es una sola para todas ellas, ésta existe por obra de dios y es dios. Todas las cosas llegan a ser por obra de dios, pues, y la vida es la unión de la mente y el alma. [15] Por lo tanto, la eternidad no es sino una imagen de dios; el cosmos es una imagen de la eternidad; y el sol es una imagen del cosmos. El hombre es una imagen del sol.»

«La muerte no es la destrucción de las cosas que han sido combinadas, sino la disolución de su unión. Se dice que el cambio es la muerte porque el cuerpo se disuelve y la vida se disipa en lo invisible. {Escúchame con devoción,} Hermes queridísimo, cuando afirmo que el cosmos y las cosas que dicen que se disuelven de esta manera cambian porque una parte del cosmos deviene invisible cada día, <pero> no se disuelven en modo alguno. Tales son las pasiones del cosmos: rotaciones y ocultaciones. La rotación es {un regreso} y la ocultación, una renovación. [16] El cosmos es omniforme; carece de formas impresas en él, pero él mismo las cambia en sí mismo. Puesto que el cosmos ha sido hecho como omniforme, ¿quién puede haberlo creado? No digamos que es informe, antes bien, si también él es omniforme, será como el cosmos. Pero ¿y si tuviese una sola forma? En ese caso sería inferior al cosmos. ¿Qué diremos que es, entonces, para no dejar nuestro discurso sumido en la incertidumbre? Pues no puede haber incertidumbre en nuestra concepción de dios. Por lo tanto, si tiene alguna estructura en él, se trata de una única estructura, incorpórea, que no se muestra a la vista. Y revela todas las figuras a través de los cuerpos.»

[17] «Que no te sorprenda la noción de una estructura incorpórea, pues ocurre como con la estructura de una palabra. El relieve de las cimas de las montañas parece que destaque en las pinturas, pero en realidad son totalmente lisas y planas. Piensa en lo que te estoy diciendo, de un modo más osado pero no menos cierto. Del mismo modo que el hombre no puede vivir al margen de la vida, dios tampoco puede existir sin hacer el bien. Pues, en dios, este mover todas las cosas y conferirles la vida es lo que supone vida y movimiento.»

[18] «Algunas de las cosas que he dicho merecen una especial aten-

ción. Piensa por ejemplo en lo que te digo ahora. Todas las cosas se hallan en dios, pero no como si estuviesen yacentes en algún lugar (pues el cuerpo es también un lugar, y el cuerpo es inmóvil, y lo que yace en algún lugar no tiene movimiento); en la imaginación incorpórea las cosas se hallan depositados de otra manera. Piensa en aquel que contiene todos los seres, que nada puede limitar lo incorpóreo, que nada es más rápido ni más poderoso. De todas las cosas, lo incorpóreo es lo único que carece de límites, lo más rápido y lo más poderoso.»

[19] «Piensa en lo siguiente por ti mismo: ordena a tu alma viajar hasta la India, y estará allí más rápida que tu orden. Ordénale que cruce el océano y de nuevo estará allí más rápida que tu orden, no como si hubiese pasado de un lugar al otro, sino como si estuviese allí simplemente. Ordénale incluso que vuele hasta el cielo y no tendrá necesidad de alas. Nada podrá detenerla, ni el fuego del sol, ni el éter, ni la rotación ni los cuerpos de las otras estrellas. Tras pasar a través de todos, volará hasta el cuerpo más remoto. Y si quisieses atravesar el propio universo y contemplar las cosas que hay fuera (si es que, en verdad, hay algo fuera del cosmos), puedes hacerlo.»

[20] «¡Mira cuánto poder tienes, qué rapidez! Y si tú puedes hacer esas cosas, ¿acaso no puede dios hacerlas? De modo que debes pensar en dios de esta manera, que lo tiene todo —el cosmos, a sí mismo, <el> universo— en sí mismo, como si fuesen pensamientos. Así pues, a menos que intentes equipararte a dios, no podrás comprender a dios; pues lo semejante sólo resulta comprensible para lo semejante. Consigue crecer tú mismo hasta alcanzar una inmensidad inconmensurable, supera a todos los cuerpos, deja atrás todo tiempo, conviértete en eternidad y comprenderás a dios. Piensa que nada es imposible para ti, considérate a ti mismo inmortal y capaz de comprenderlo todo, todo arte, toda ciencia, el carácter de cada ser vivo. Llega más alto que cualquier altura, más abajo que cualquier abismo. Reúne en ti mismo todas las sensaciones de lo que ha sido creado, del fuego y del agua, de lo seco y de lo húmedo; imagina que estás en todas partes al mismo tiempo, en la tierra, en el mar, en el cielo; que aún no has nacido, que estás en el útero, que eres joven, viejo, que estás muerto, que te hallas más allá de la muerte. Y cuando hayas comprendido todas estas cosas de una sola vez —tiempos, lugares, substancias, cualidades, cantidades—, entonces podrás comprender a dios.»

[21] «Pero, si encierras a tu alma en el cuerpo y la envileces y dices

“No comprendo nada, nada puedo hacer; me da miedo el mar, no puedo subir hasta el cielo; no sé lo que fui, no sé lo que seré”, entonces, ¿qué tienes tú que ver con dios? Mientras seas malvado y un amante del cuerpo no podrás comprender ninguna de las cosas que son bellas y buenas. Hallarse sumido en la ignorancia de lo divino constituye el vicio extremo, pero ser capaz de saber, de tener voluntad y de mantener la esperanza es el camino {correcto y} más fácil para llegar hasta el bien. Mientras sigas ese camino, el bien te saldrá al encuentro por todas partes y se dejará ver en todas partes, donde y cuando menos lo esperes: cuando estés despierto, cuando estés dormido, cuando estés navegando o caminando, de noche o de día, mientras estés hablando o cuando estés callado, pues nada hay que él no sea.»

[22] «¿Y me preguntas si dios es invisible? No hables de este modo. ¿Quién es más visible que dios? Ésta es la razón por la que creó todas las cosas: para que a través de ellas tú puedas mirarlo. En esto consiste la bondad de dios, en esto consiste su excelencia: en que resulta visible a través de todas las cosas. Nada es invisible, ni siquiera entre los seres incorpóreos. La mente se vuelve visible en el acto del pensar, dios en el acto de crear.»

«Hasta aquí llegan mis revelaciones, Trismegisto. Piensa en todo lo demás de la misma manera —por tu cuenta—, y no quedarás defraudado.»

XII

Discurso de Hermes Trismegisto: Sobre la mente compartida, a Tat

[1] «La mente, Tat, procede de la propia esencia de dios —si es que, de verdad, dios tiene esencia alguna— y dios es el único que sabe exactamente en qué puede consistir esta esencia. La mente, pues, no ha sido amputada de la esencialidad de dios; se expande, por así decir, como la luz del sol. En el hombre esta mente es dios; entre los hombres, por lo tanto, algunos son dioses y su humanidad se halla cercana a la divinidad. Pues el buen demon ha dicho que los dioses son <hombres> inmortales y los hombres, dioses mortales. En los animales carentes de razón, sin embargo, existe el impulso natural.»

[2] «Allí donde hay alma, hay también mente, del mismo modo que hay alma allí donde hay vida. Pero el alma, en los animales carentes de razón, es vida desprovista de mente. La mente es la benefactora de las almas humanas; obra en ellas el bien. En las cosas carentes de razón, la mente colabora con el instinto natural de cada una de ellas, pero se opone a este impulso en las almas humanas. Cada alma, en el momento en que entra en el cuerpo, es pervertida por el dolor y el placer. En un cuerpo compuesto el dolor y el placer hierven como los jugos; una vez se sumerge en ellos, el alma se ahoga.»

[3] «La mente muestra su propio esplendor a las almas que gobierna, y se opone a sus predilecciones. Del mismo modo que un buen médico causa dolor al cuerpo asaltado por la enfermedad cauterizándolo o cortándolo, la mente causa dolor al alma cuando la aparta del placer, que es el origen último de todas las enfermedades del alma. Una de las grandes enfermedades del alma es la negación de dios, y a continuación viene la opinión vana; de ellas derivan todos los males y ningún bien. Por lo tanto, la mente que se opone a esta enfermedad asegura el bien para el alma, del mismo modo que el médico la salud para el cuerpo. [4] Pero aquellas almas humanas que no tienen una mente que las guíe sufren lo

mismo que las almas de los animales carentes de razón. Cuando la mente entra en connivencia con ellas y da libre curso a los deseos, la violencia de los apetitos conduce a estas almas hacia los deseos que llevan hacia lo irracional y, al igual que animales sin razón, no cesan jamás de abandonarse a su cólera ni a sus deseos irracionales, y jamás se hartan de males. Pues la cólera y el deseo son males irracionales que exceden todo límite. Dios ha impuesto la ley sobre esas almas como castigo y reproche.»

[5] «En ese caso, padre, el discurso sobre el destino que pronunciaste antes podría parecer contradictorio. Si algunas personas están absolutamente predestinadas a cometer adulterio o sacrilegio, o a perpetrar algún mal, ¿cómo podría una persona así ser castigada [] cuando resulta que ha actuado forzada por el destino?»

«Todo está fijado por el destino, hijo mío, y al margen de él nada existe entre las entidades corporales: ni el bien ni el mal acaecen por azar. También aquel que ha hecho algo bueno está destinado a sufrir sus consecuencias, y por esta razón actúa: a fin de verse afectado por aquello que le afecta en razón de lo que ha hecho. [6] Pero ahora no es el momento de hacer un discurso sobre el mal o sobre el destino; ya hemos hablado de ello en otras ocasiones. Ahora nuestro discurso es acerca de la mente, acerca de lo que la mente puede hacer y las diferencias que admite. La mente es una cosa en los hombres, otra muy diferente en los animales carentes de razón. Además, en los otros seres vivos la mente no es benéfica. Como extingue la cólera y el deseo, actúa de manera diferente en cada uno, y debemos entender que algunos son hombres dotados de razón y que otros carecen de ella. Pero todos los seres humanos se hallan sujetos al destino, así como al nacimiento y al cambio, que constituyen el principio y el fin del destino. [7] Y lo que está predestinado afecta a todos los hombres. Ahora bien, aquellos que están dotados de razón, que se hallan (como ya hemos dicho) bajo el gobierno de la mente, no se ven afectados del mismo modo que los demás. Como han sido liberados del mal, no sufren a causa de ser malvados.»

«Otra vez, padre, ¿qué es lo que quieres decir? ¿Acaso el adúltero no es malvado? ¿El asesino no es malvado? ¿Y los demás?»

«Una persona dotada de razón no sufre *a causa* de haber cometido adulterio, hijo mío, sino *como si* lo hubiese hecho, ni *porque* haya cometido un asesinato, hijo mío, sino *como si* lo hubiese hecho. No es posible escapar a la cualidad del cambio del mismo modo que tampoco es posi-

ble escapar a la del nacimiento, aunque sí resulta posible para aquel que esté dotado de mente escapar al vicio. [8] Así pues, siempre he escuchado al buen demon decir... (hubiese resultado más útil para la humanidad que lo hubiese recogido por escrito; pues él es el único, hijo mío, que al ser el primer dios nacido y haberlo contemplado todo, ha pronunciado discursos divinos de verdad), en cualquier caso, una vez le oí decir que todas las cosas son una sola, en especial <los> cuerpos inteligibles; que vivimos en el poder, en la energía y en la eternidad; y también que la mente de la eternidad es buena y que su alma es asimismo buena. Puesto que esto es así, no hay nada dimensional entre los seres inteligibles, y por lo tanto, dado que la mente lo gobierna todo y es el alma de dios, la mente puede hacer lo que desee. [9] Piensa en ello, y aplica este discurso a la pregunta que me planteaste antes, me refiero a aquella acerca del destino [<y> la mente]. Pues si pones cuidado en evitar el discurso capcioso, hijo mío, hallarás que la mente, el alma de dios, prevalece realmente sobre todo, sobre el destino, la ley y todo lo demás. Y nada resulta imposible para la mente, ni siquiera situar un alma humana por encima del destino, ni tampoco, si es que el alma es negligente, suele suceder, situarla por debajo del destino. Éstas son las cosas excelentes que el buen demon dijo acerca de estos temas.»

«Estas palabras son divinas, padre, verdaderas y útiles. [10] Pero aclárame otra cosa. Has dicho que la mente actúa a la manera de un impulso natural en los animales que carecen de razón, en connivencia con sus instintos. Pero, según creo, los instintos de los animales irracionales son pasiones. Si la mente colabora con los instintos, y los instintos son pasiones ¿acaso la mente es también una pasión, puesto que mantiene trato con las pasiones?»

«Bien dicho, hijo mío, una excelente pregunta a la que es justo que responda: [11] Todas las cosas incorpóreas que se hallan dentro de un cuerpo se ven afectadas por las pasiones, hijo mío, y ellas mismas son llamadas con razón “pasiones”. Todo motor es incorpóreo, pero <no> todo lo movido es un cuerpo; pues las cosas incorpóreas son movidas también por la mente. Sin embargo, el movimiento es pasión, y por esta razón ambos se ven afectados, el motor y lo que es movido, el uno porque gobierna y el otro porque es gobernado. Si hay apartamiento del cuerpo, también hay apartamiento de la pasión. Pero quizá sería mejor decir, hijo mío, que nada está libre de la pasión, y que todo se ve afecta-

do por ella. Pero existe una diferencia entre la pasión y las cosas que se ven afectadas por la pasión. La una es activa y las otras son pasivas. Los cuerpos, no obstante, actúan incluso por sí mismos; tanto si son movidos como si son inmóviles, en ambos casos hay pasión. Las cosas incorpóreas son siempre objeto de acción, éste es el motivo por el cual hay pasión en ambos casos. Pero no te dejes confundir por estas terminologías. Acción y pasión son idénticas, pero no causa ningún daño servirse del término de mejor auspicio.»

[12] «Has planteado tu discurso de la manera más clara, padre.»

«Ten en cuenta también, hijo mío, que dios le ha conferido dos cosas al hombre —pero no a ningún otro animal mortal—, la mente y el discurso razonado, que valen tanto como la inmortalidad. [El hombre posee también la palabra proferida.] Si una persona utiliza estos dones como es debido, nada la distinguirá de los inmortales; es más, cuando haya abandonado el cuerpo, estos dones la conducirán hasta el coro de los dioses y de los bienaventurados.»

[13] «¿Acaso los demás animales no utilizan la palabra?, padre.»

«No, hijo, utilizan tan sólo la voz, y la palabra difiere por completo de la voz. La palabra es común para todos los hombres, pero cada especie de ser vivo tiene su propia voz.»

«Pero también entre los hombres, padre, ¿acaso no es diferente la palabra según cada pueblo?»

«Es diferente, hijo mío, pero el hombre es uno solo; por lo tanto, la palabra es también una, y una vez traducida resulta que es lo mismo en Egipto o en Persia que en Grecia. Hijo mío, me da la impresión de que eres totalmente ignorante acerca de la grandeza y la excelencia de la palabra. El dios bendito, el buen demon, ha dicho que el alma se halla en el cuerpo, que la mente se halla en el alma, que el discurso razonado se halla en la mente y que dios es su padre común. [14] El discurso razonado, pues, es la imagen y la mente de dios, del mismo modo que el cuerpo es la imagen de la idea y la idea es la imagen del alma. Por lo tanto, la materia más sutil es el aire, el aire más sutil es el alma, el alma más sutil es la mente y la mente más sutil es dios. Y dios todo lo abarca y todo lo penetra, mientras que la mente abarca el alma, el alma abarca el aire y el aire abarca la materia.»

«La necesidad, la providencia y la naturaleza son instrumentos del cosmos y del orden de la materia. Cada uno de los seres inteligibles consti-

tuye una esencia, y su esencia es la identidad; en cambio, cada uno de los cuerpos del universo es múltiple. Puesto que la identidad de los cuerpos compuestos estriba en el hecho de provocar continuamente sus cambios recíprocos, de este modo preservan la incorruptibilidad de su identidad. [15] Además, cada uno de los cuerpos compuestos posee un número que le es propio. Pues sin número no pueden producirse ni la asociación, ni la composición ni la disolución. Las hénadas crean el número, lo aumentan y lo recuperan para sí mismas cuando ha sido disuelto; y, sin embargo, la materia sigue siendo una. Este cosmos entero —este gran dios, imagen de un dios aún más grande, que mantiene su unión con dios y colabora en que la voluntad y el orden del padre sean mantenidos— constituye una plenitud de vida, y nada hay en el cosmos, a través del entero retorno de la eternidad que procede del padre, que no esté vivo, ni en su totalidad ni en cada una de sus partes. Pues nunca ha habido una cosa muerta en el cosmos, ni la hay ahora, ni la habrá jamás. El padre ha querido que estuviese vivo mientras mantuviese su cohesión, y para ello era necesario que el cosmos fuese un dios. [16] Pues, ¿cómo puede haber cosas muertas en dios, hijo mío, en la imagen del todo, en la plenitud de la vida? La muerte es corrupción, y la corrupción, destrucción. ¿Cómo podría cualquier parte de lo incorruptible corromperse, o una parte de dios ser destruida?»

«Y las cosas que viven en el cosmos, padre, aunque formen parte de él, ¿no mueren?»

«Calla, hijo mío; la terminología del devenir te induce al error. No mueren, hijo mío; dado que se trata de cuerpos compuestos, simplemente se disuelven. La disolución no es la muerte, sino la disolución de una mezcla. Son disueltos, pero no para ser destruidos, sino para ser renovados. Y ¿cuál es la energía de la vida? ¿Acaso no es el movimiento? ¿Qué puede haber inmóvil en el cosmos? Nada, hijo mío.»

[17] «¿Y a ti la tierra no te parece inmóvil?, padre.»

«No, hijo; es la única cosa que se halla llena de movimiento y a la vez permanece estacionaria. ¿No resultaría absurdo que la nodriza de todo, la que todo lo engendra y todo lo da a luz, fuese inmóvil? Pues sin movimiento es imposible que el que engendra pueda engendrar nada. Resulta del todo absurdo que me preguntes si la cuarta parte permanece inerte; que un cuerpo permanezca inmóvil no puede significar otra cosa que inercia. [18] Por lo tanto, hijo mío, has de saber que, por todas partes en

el cosmos, todas las cosas están en movimiento, ya sea para disminuir, ya para aumentar. Lo que se mueve está también vivo, pero no todo cuanto está vivo no necesita mantenerse inmutable. Tomado como un todo, hijo mío, el cosmos permanece libre de cambio, pero sus partes se hallan todas sujetas al cambio. Nada, sin embargo, es corruptible o destruido —términos que angustian a los seres humanos—. La vida no es el nacimiento, sino la conciencia, y el cambio es olvido, no muerte. Y puesto que esto es así, todos los elementos —materia, vida, espíritu, alma, mente— de los que se compone cada uno de los seres vivos son inmortales.»

[19] «Así pues, gracias a la mente, cada uno de los seres vivos es inmortal; pero quien más el hombre, que es capaz de recibir a dios y de entrar en comunión con él. Es el único ser vivo con el que dios se comunica, de noche a través de los sueños y de día por medio de presagios; y por medio de todos ellos le predice el futuro: por medio de las aves, de las entrañas de las víctimas, de la inspiración, de la encina; de manera que también el hombre profesa conocer el pasado, el presente y el futuro. [20] Y date cuenta, hijo mío, de que cada uno de los seres vivos frecuenta una parte del cosmos tan sólo: los seres acuáticos el agua, los terrenales la tierra, las aves el aire. Pero el hombre se sirve de todos: tierra, agua, aire, fuego. Incluso contempla el cielo, y llega a alcanzarlo por medio de la sensación. Y dios, que es energía y poder, todo lo abarca y todo lo penetra: comprender a dios no es en absoluto difícil, hijo mío.»

[21] «Si también deseas contemplar a dios, observa el orden del cosmos y la cuidadosa disposición de este orden; observa la necesidad de los fenómenos celestes y la providencia en las cosas que ya se han producido y en las que se producen; observa la materia, henchida de vida, y a un dios tan grande que se mueve junto con todos los seres buenos y hermosos: dioses, démones y humanos.»

«Pero todo eso son energías, padre.»

«Si son totalmente energías, hijo mío, ¿por quién son puestas en acto? ¿Por <alguien> que <no sea> dios? ¿O es que acaso ignoras que, del mismo modo que las partes del cosmos son el cielo, el agua, la tierra y el aire, los miembros <de dios> son la vida, la inmortalidad, el {destino}, la necesidad, la providencia, la naturaleza, el alma y la mente, y que a la permanencia de todo ello es a lo que denominamos bien? Y nada de lo presente ni de lo pasado existe donde dios no esté.»

[22] «Entonces, ¿se halla también en la materia?, padre.»

«Si la materia se hallase aparte de dios, hijo mío, ¿qué tipo de lugar le asignarías? Si no es puesta en acto, ¿qué otra cosa crees que podría ser, aparte de una masa confusa? Pero, si es puesta en acción, ¿quién lo hace? Hemos dicho que las energías son partes de dios. En ese caso, ¿quién confiere la vida a todos los seres vivos? ¿Quién hace inmortales a los seres inmortales? Las cosas sujetas a cambio, ¿por quién son cambiadas? Tanto si respondes materia, cuerpo o esencia, has de saber que también éstos son energías de dios y que la materialidad es la energía de la materia, la corporeidad la energía de los cuerpos y la esencialidad la energía de la esencia. Y esto es dios, todo ello.»

[23] «Pero en el todo no hay nada que él no sea. De manera que ni la magnitud, ni el lugar, ni la cualidad, ni la forma, ni el tiempo pueden adjudicarse a dios. Pues dios es todo. Y todo lo penetra y todo lo abarca. Prostérnate ante este discurso, hijo mío, y ríndele culto. No hay más que un solo culto para dios, y consiste en no ser malvado.»

XIII

De Hermes Trismegisto a su hijo Tat: Discurso secreto en la montaña acerca de la regeneración y la promesa de guardar silencio

[1] «En los *Discursos generales* hablaste de manera críptica y por medio de enigmas acerca de la divinidad, padre; proclamando que nadie puede ser salvado antes de renacer de nuevo, no me ofreciste ninguna revelación. Pero cuando hablaste conmigo mientras bajábamos de la montaña, me convertí en tu suplicante y te pedí que me enseñases el discurso acerca de la regeneración, puesto que, de todos los discursos, es el único que desconozco. Y me dijiste que me lo transmitirías cuando “estuviese a punto de convertirme en un extraño para el cosmos”. Yo me he preparado, y he fortalecido mi voluntad contra la ilusión del cosmos. Procúrame, pues, lo que necesito y transmíteme —en voz alta o bien en secreto— el <discurso acerca> de la regeneración que dijiste que me enseñarías. Pues no sé de qué matriz nació la humanidad, oh Trismegisto, ni de qué tipo de semilla.»

[2] «Hijo mío, <la matriz> es la sabiduría de comprender en silencio, y la semilla es el bien verdadero.»

«¿Quién siembra la semilla?, padre. Pues estoy totalmente confuso.»

«La voluntad de dios, hijo mío.»

«¿Y de dónde procede el engendrado?, padre. Pues no comparte mi esencia [].»

«El engendrado será de un tipo distinto, un dios y un hijo del dios, el todo en el todo, compuesto enteramente por las potencias.»

«Me hablas con enigmas, padre; no me hablas como un padre a su hijo.»

«Este linaje no puede ser enseñado, hijo mío, pero dios te lo recuerda cuando lo desea.»

[3] «Padre, lo que me dices es imposible y forzado, y por eso mismo voy a responderte de la manera justa: he nacido como un hijo extraño al

linaje de su padre. No sientas celos de mí, padre; soy tu hijo legítimo. Explicame con claridad la manera de renacer.»

«¿Qué puedo decirte?, hijo mío. No tengo nada que decir a excepción de esto: al ver { } en mi interior una visión increada producida por la misericordia de dios, salí de mí mismo para entrar en un cuerpo inmortal, y ahora ya no soy lo que era antes: he nacido en la mente. Esto no puede ser enseñado, ni puede verse a través de este elemento creado de materia del que nos servimos aquí abajo. Por lo tanto, ya no me importa ni siquiera la forma original de mi propia constitución. Ya no tengo color, tacto, ni dimensión; me resultan extraños. Ahora me ves con tus ojos, hijo mío, pero viéndome a través de la mirada corporal <no> comprendes lo que <soy>; no puedo ser visto con tales ojos, hijo mío.»

[4] «Me estás volviendo loco, padre, me has trastornado el corazón. Ahora ya no me veo ni a mí mismo.»

«Hijo mío, ojalá hubieses salido de ti mismo, como aquellos que, durmiendo, sueñan, pero tú sin dormir.»

«Respóndeme a esto: ¿quién es el progenitor de la regeneración?»

«El hijo de dios, hombre primero, por voluntad de dios.»

[5] «Desde luego, padre, ahora me has dejado sin palabras, vacío de lo que había antes en mi corazón. Pero veo que tu tamaño y tu aspecto eterno siguen siendo los mismos.»

«En esto te equivocas, pues mi forma mortal cambia cada día, es alterada con el tiempo para crecer o disminuir —de modo que induce a engaño.»

[6] «¿Y cuál es la verdad?, Trismegisto.»

«Lo que no está mancillado, hijo mío, lo ilimitado, lo incoloro, lo informe, lo indiferente, lo que parece desnudo, lo autoaprehensible, el bien inmutable, lo incorpóreo.»

«Ahora sí que me he vuelto loco de verdad, padre. Aunque pensaba que tú me habías vuelto sabio, resulta que ha sido sellada la conciencia de mi propio intelecto.»

«Así es, hijo mío: lo que se eleva hacia lo alto como el fuego, cae como la tierra, es húmedo como el agua y se difunde como el aire <se halla sujeto a la sensación; por otro lado> si algo no es duro, ni húmedo, ni asible, ni volátil ¿cómo ibas a poder comprenderlo a través de tus sentidos? Es algo aprehensible tan sólo a través de su poder y energía, que requiere a alguien capaz de comprender el nacimiento en dios.»

[7] «¿Y yo no soy capaz?, padre.»

«Ojalá no sea así, hijo mío. Tira de ello hacia ti, y vendrá. Deséalo y ocurrirá. Deja inactivos los sentidos del cuerpo, y el nacimiento de la divinidad comenzará. Purifícate de los tormentos irracionales de la materia.»

«¿Acaso tengo verdugos dentro de mí mismo?, padre.»

«Y no pocos, hijo mío; son muchos y terribles.»

«No los conozco, padre.»

«Este desconocimiento, hijo mío, es el primer tormento; el segundo es la tristeza; el tercero la incontinencia; el cuarto la lujuria; el quinto la injusticia; el sexto la avaricia; el séptimo la mentira; el octavo la envidia; el noveno el fraude; el décimo la cólera; el undécimo la precipitación; el duodécimo la malicia. Éstos suman doce en total, pero detrás de ellos se esconden otros muchos, hijo mío, que utilizan la prisión del cuerpo para atormentar a la persona interior con los sufrimientos de los sentidos. Estos tormentos también se alejan (si bien no todos a la vez) de aquel a quien dios ha mostrado misericordia, y en esto precisamente consisten el modo y el sentido de la regeneración. [8] A partir de ahora, hijo mío, mantén silencio y no digas nada; si lo haces así, no pondrás obstáculo alguno a la misericordia que nos llega de dios. Así pues, alégrate, hijo mío; las potencias de dios te purifican de nuevo por medio de la articulación de la palabra.»

«Hasta nosotros ha llegado el conocimiento de dios, y cuando llega, hijo mío, la ignorancia es expulsada. A nosotros ha llegado el conocimiento de la alegría, y cuando llega, el dolor sale fuera al encuentro de aquellos que le dan acogida. [9] La potencia que yo convoco después de la alegría es la continencia. ¡Oh potencia tan dulce! Recibámosla también con la mayor alegría, hijo mío; tan pronto como llega, ¡de qué manera expulsa la incontinencia! Y ahora, en el cuarto lugar, yo convoco la perseverancia, la potencia que se opone a la lujuria. El nivel que viene a continuación, hijo mío, es la sede de la justicia. Observa cómo ha expulsado la injusticia, sin necesidad de juicio. Cuando la injusticia desaparece, hijo mío, nos volvemos justos. La sexta potencia que yo convoco para nosotros es aquella que se opone a la avaricia: la generosidad. Y cuando la avaricia desaparece, convoco a otra, la verdad, que hace huir al engaño. Y he aquí que llega la verdad. Observa hasta qué punto el bien se ha realizado, hijo mío, cuando llega la verdad. Porque la envidia se ha alejado

de nosotros; el bien, conjuntamente con la vida y la luz, ha seguido los pasos de la verdad y ya ningún tormento nos atacará desde las tinieblas. Vencidos, han huido lejos con un revoloteo de sus alas.»

[10] «Hijo mío, has llegado a conocer el modo de la regeneración. La llegada de la década ordena un nacimiento de la mente que expulsa a los doce tormentos; hemos sido divinizados por este nacimiento. Así pues, cualquiera que por la misericordia haya alcanzado este divino nacimiento y haya olvidado las sensaciones corporales se reconoce a sí mismo como constituido de inteligibles y se alegra.»

[11] «Dado que dios me ha dado la tranquilidad, padre, ya no me represento las cosas con la visión de mis ojos, sino por medio de la energía mental que procede de las potencias. Estoy en el cielo, en la tierra, en el agua, en el aire; estoy en los animales y en las plantas; en el vientre materno, antes del vientre materno, después del vientre materno; en todas partes. Pero dime también esto: ¿cómo es que los tormentos de las tinieblas cuyo número es doce son expulsados por las diez potencias? ¿Por qué medios, o por qué procedimientos, Trismegisto?»

[12] «Esta tienda —fuera de la cual también hemos salido, hijo mío— estaba constituida por el círculo zodiacal, constituido a su vez por [] entidades que son por su número doce, por su naturaleza una y por su apariencia omniformes. Para confusión de la humanidad, existen disyunciones entre las doce, hijo mío, aunque se unifiquen a la hora de actuar. (La precipitación no es separable de la cólera; son indistinguibles.) A decir verdad, es verosímil que las doce retrocedan cuando las diez potencias (esto es, la década) las expulsan. La década engendra el alma, hijo mío. La vida y la luz se unifican cuando el número de la hénada, del espíritu, ha sido engendrado. En buena lógica, pues, la hénada contiene la década, y la década la hénada.»

[13] «Padre, veo el universo y me veo a mí mismo en la mente.»

«Esto, hijo mío, es la regeneración: no representar ya más a los cuerpos por medio de las tres dimensiones corporales... a través de este discurso acerca de la regeneración que yo he puesto por escrito para ti solo, para evitar que se divulgue en su totalidad entre la multitud, y [para entregárselo], en cambio, a aquellos que el propio dios desea.»

[14] «Dime, padre, ¿acaso este cuerpo constituido de potencias llega a sucumbir alguna vez a la disolución?»

«Calla, no pronuncies lo imposible. De lo contrario obrarás mal, y el

ojo de tu mente será profanado. El cuerpo sensible de la naturaleza se halla bien lejos de la generación esencial. Lo uno puede disolverse, lo otro es insoluble; lo uno es mortal, lo otro, inmortal. ¿Es que no sabes que has nacido dios e hijo del único, como también yo mismo?»

[15] «Padre, quisiera oír la alabanza en forma de himno que dijiste que escucharía de las potencias una vez hubiese entrado en la ogdóada, de acuerdo con lo que Poimandres predijo de la ogdóada.»

«Es bueno que te hayas apresurado a romper la tienda, hijo, pues de este modo te has purificado. Poimandres, la mente de la soberanía, no me ha transmitido más que lo que ha dejado por escrito, sabedor de que yo sería capaz por mi cuenta de comprenderlo todo, de escuchar lo que quisiera y de verlo todo, y me lo confió para que hiciera algo bello con ello. Así pues, cantan también en todas las cosas, las potencias que cantan en mi interior.»

«Quisiera escucharlas, padre, y quisiera comprenderlas.»

[16] «Guarda silencio, hijo mío; ahora vas a escuchar un himno de alabanza armonioso, el himno de la regeneración. No pensé que resultara una elección fácil para mí el divulgarlo, a no ser que fuera para ti, y al final de todo. De manera que no puede ser enseñado; se trata de un secreto, mantenido en silencio. Así pues, hijo mío, busca un sitio al aire libre, cuando el sol se ponga mira hacia el viento del sur y prostérnate; cuando el sol salga de nuevo, prostérnate en dirección al este. Guarda silencio, hijo mío.»

Himnodia secreta: Fórmula IV

[17] «Que toda naturaleza en el cosmos preste atención al himno. Ábrete, tierra; ábrete, tierra; que se abran para mí las compuertas que retienen la lluvia; árboles, no os agitéis. Voy a entonar un himno al señor de la creación, al universo, al único. Que se abran los cielos, y mantened silencio vosotros, vientos. Que el círculo inmortal de dios preste atención a mi discurso. Pues voy a entonar un himno para aquel que todo lo ha creado; aquel que situó la tierra en su lugar; que suspendió el cielo encima; que ordenó al agua dulce salir del océano y que se extendiese por la tierra, la habitada y la inhabitable, para substancia y creación de todos los hombres; que ordenó al fuego que apareciese para cualquier uso de los dioses y los seres humanos. Alabémosle todos juntos, a él que se halla por encima de los cielos, hacedor de toda naturaleza. Él es el ojo de la mente. Que acepte la alabanza de mis potencias.»

[18] «Potencias que os halláis en mi interior, entonad un himno para

el único y el universo. Cantad juntas, todas vosotras, potencias que os halláis en mi interior, pues es éste mi deseo. Conocimiento sagrado, me has iluminado; gracias a ti, al entonar un himno en honor de la luz inteligible, gozo con el goce de la mente. Entonad conmigo el himno, todas vosotras, potencias. Tú también, continencia, canta conmigo el himno. Mi justicia, celebra con este himno, a través de mí, lo que es justo. Mi generosidad, celebra con este himno a través de mí el universo. Verdad, celebra con este himno la verdad. Bien, celebra con este himno el bien. Vida y luz, la alabanza procede de vosotras y a vosotras retorna. Te doy las gracias, padre, energía de las potencias. Te doy las gracias, dios, potencia de mis energías; a través de mí, tu palabra entona un himno para ti. A través de mí, oh universo, acepta un sacrificio verbal, por medio de <mi> palabra. [19] Esto es lo que gritan las potencias que se hallan en mi interior; entonan un himno al universo; cumplen tu voluntad; tu designio procede de ti, y a ti retorna el universo. Acepta un sacrificio verbal de todas las cosas. Vida, preserva el universo en nosotros; luz, ilumínalo; dios, {llénalo de espíritu}. Pues tú, oh mente, eres un pastor para tu palabra, oh portador del espíritu, oh artesano. [20] ¡Tú eres dios! El hombre que es tuyo lo grita a través del fuego, a través del aire, a través de la tierra, a través del agua, a través del espíritu, a través de tus criaturas. De tu eternidad he obtenido alabanza y en tu designio he encontrado el reposo que busco; he visto, de acuerdo con tu voluntad.»

«Esta alabanza que tú has proclamado, [21] padre mío, yo también la he establecido en mi cosmos.»

«Di “en el cosmos intelectual”, hijo mío.»

«En el cosmos intelectual, padre. Tengo el poder; tu himno y tu alabanza han iluminado por completo mi mente. Yo también deseo entonar una alabanza a dios con todo mi corazón.»

«Pero no de cualquier manera, hijo mío.»

«Digo lo que veo en mi mente, padre. A ti, oh dios, genarca de la progeneración, yo, Tat, hago mi sacrificio verbal. Dios —tú que eres padre; tú que eres señor; tú que eres mente—, acepta de mí el lenguaje que desees. Porque todo se cumple según tu voluntad.»

«Hijo mío, haz un sacrificio aceptable a dios, padre de todo, pero añade también “a través del verbo”.»

[22] «Te doy las gracias, padre, {por aprobar las plegarias que he formulado}.»

«Estoy contento de que la verdad haya producido buenos frutos para ti, hijo mío, una cosecha imperecedera. Ahora que lo has aprendido de mí, promete mantener silencio a propósito de este milagro, hijo mío, y no revelar la tradición de la regeneración a nadie, para que no seamos considerados sus difamadores. Porque cada uno de nosotros se ha esforzado lo suficiente —yo hablando, y tú escuchando—. Tú te conoces intelectualmente a ti mismo y a nuestro padre.»

XIV

De Hermes Trismegisto a Asclepio: ¡Salud de la mente!

[1] En tu ausencia, mi hijo Tat quiso aprender la naturaleza de todas las cosas, y no me permitió dilación alguna. Como se trata de mi hijo y de un neófito que acaba de llegar al conocimiento de cada una de ellas, me vi obligado a tratar el tema de una manera más extensa, de modo que le resultase fácil seguir la explicación. A ti, sin embargo, tan sólo quiero escribirte una selección de los principales temas que le expuse, si bien les he dado una interpretación más mística, adecuada para alguien de tu avanzada edad y de tu conocimiento acerca de la naturaleza de las cosas.

[2] Si todas las cosas visibles han llegado y llegan a ser; si aquellas que son engendradas llegan a ser por acción de otro, no por sí mismas (las cosas engendradas son muchas, o mejor dicho, son *todas las* visibles, tan diversas y desemejantes todas ellas); así pues, si las cosas que son engendradas llegan a ser por acción de otro, existe alguien que las hace; y si este alguien ha de ser anterior a las cosas engendradas, tiene que ser también inengendrado. Pues yo mantengo que las cosas que son engendradas llegan a ser por acción de otro; pero resulta imposible, no obstante, que alguien sea anterior a todas las entidades que son engendradas, a menos que él mismo sea inengendrado. [3] Además de esto, ese alguien es más fuerte, uno, y el único auténticamente sabio acerca de todo, puesto que nada es anterior. En cantidad, en magnitud, y en ser diferente de lo que llega a ser, éste es el primero, como también en la continuidad de su actuación. Es más, aunque las cosas engendradas son visibles, él es invisible. Y ésta es la razón por la que produce, para poder ser visto. Siempre está produciendo, en consecuencia es visible.

[4] Ésta es la manera adecuada de comprender y, después de haber comprendido, de quedarse admirado y, después de haberse quedado admirado, de considerarse bienaventurado por haber reconocido al padre.

¿Qué hay más querido que un verdadero padre? ¿Quién es el padre y

cómo lo reconoceremos? ¿Es justo dedicarle a él solo el nombre de «dios», o «hacedor», o «padre», o incluso los tres? ¿«Dios» por su poder? ¿«Hacedor» por su acción? ¿«Padre» por el bien? Pues sin duda él es poder, puesto que es diferente de las cosas que llegan a ser, y es también actividad en el devenir de todas las cosas.

Por lo tanto, dejando a un lado nuestra vanilocuencia y cháchara inútil, hemos de comprender dos cosas: qué deviene y quién lo hace. No hay nada entre ambas cosas, no existe una tercera. [5] De todo lo que comprendas, de todo cuanto escuches, acuérdate de estas dos, y sé consciente de que lo son todo, no reconociendo dificultad alguna ni acerca de lo de arriba, ni de lo de abajo, ni de lo divino, ni de lo mudable, ni de lo más profundo. Pues estas dos cosas son todo lo que hay, lo que es hecho y el hacedor, y resulta imposible separar lo uno de lo otro. Ningún hacedor puede existir sin algo que llega a ser. Cada uno de los dos es exactamente lo que es; por lo tanto, uno no puede ser separado del otro <ni> de sí mismo.

[6] Si el hacedor no es otra cosa que lo hecho —solitario, simple, incompuesto—, entonces necesariamente lo creado tiene que hacerse a sí mismo, porque la actuación que el hacedor lleva a cabo es generación, y resulta imposible que lo que llega a ser se haga a sí mismo; lo que llega a ser por fuerza llega a ser por la acción de otro. Sin el hacedor, lo engendrado ni llega a ser ni existe, pues el uno sin lo otro pierde por completo su propia naturaleza, al verse privado del otro. Así pues, si se reconoce que existen dos entidades, lo que llega a ser y el que lo hace, ambas forman una sola en su unidad, son un antecedente y una consecuencia. El antecedente es el dios hacedor; la consecuencia es lo que llega a ser, sea lo que sea.

[7] No necesitas mantenerte en guardia contra la diversidad de las cosas que llegan a ser, temeroso de atribuir a dios algo bajo y mediocre. La gloria de dios es una sola, el hecho de crear todas las cosas, y esta tarea es como el cuerpo de dios. No hay nada maligno o vergonzoso a propósito del hacedor en sí mismo; estas condiciones constituyen consecuencias inmediatas de la generación, como la corrosión del bronce o la suciedad del cuerpo. El bronce no creó la corrosión, ni los padres la suciedad; ni dios hizo tampoco el mal. Pero la persistencia de la generación hace que el mal florezca como una úlcera, y por esta razón dios ha fabricado el cambio, para repurificar la generación.

[8] Y bien, si resulta que a un mismo pintor se le puede encargar hacer el cielo, la tierra, el mar, los seres humanos, las cosas carentes de razón y las cosas sin alma, ¿por qué no había de ser posible que dios lo hiciese todo? ¡Qué locura, qué ignorancia en lo que concierne a dios! Algo extrañísimo les ocurre a esas personas tan insensatas. Mientras pretenden reverenciar y adorar a dios, lo cierto es que no lo conocen, porque no le atribuyen la generación de todas las cosas y, aparte de no conocerlo, lo profanan en gran manera al imputarle cualidades como el desdén y la impotencia. Pues si dios no es el hacedor de todas las cosas, ha de ser por desdén o por impotencia por lo que no las ha hecho, y ésta es una idea impía. [9] Pues en dios no hay más que una sola condición, el bien, y aquel que es bueno no es desdeñoso ni impotente. Esto es lo que es dios, el bien, y un ilimitado poder para hacer todas las cosas. Todo lo que es engendrado lo ha sido por acción de dios, por obra de alguien que es bueno; en otras palabras, de alguien capaz de hacer todas las cosas.

Si quieres saber cómo obra, cómo llegan a ser las cosas para que sean como son, no te resulta imposible. Piensa en esa imagen tan hermosa, que es muy semejante a él: [10] imagina a un labrador sembrando sus semillas en la tierra, aquí el trigo, allí la cebada, más allá semillas de otra clase; imagínalo plantando la viña, el manzano y las demás especies de árboles. De la misma manera, dios siembra la inmortalidad en el cielo, el cambio en la tierra, la vida y el movimiento en el universo. Las cosas que siembra no son numerosas, son más bien pocas y fácilmente enumerables. En total son cuatro, dejando aparte al propio dios y la generación; en ellas se hallan las cosas que son.

XVI

**Definiciones de Asclepio al rey Ammón
acerca de dios, la materia, el mal, el destino,
el sol, la esencia intelectual, la esencia divina,
el hombre, la disposición de la plenitud,
las siete estrellas y el hombre según la imagen**

[1] Te he enviado un largo discurso, mi rey, para que sirva de recordatorio o resumen de todos los demás; no pretende estar de acuerdo con la opinión de la mayoría, sino que la refuta en más de una ocasión. Te darás cuenta de que se contradice incluso con algunos de mis propios discursos. Mi maestro, Hermes —con frecuencia dirigiéndose a mí en privado, en presencia de Tat otras veces—, solía decir que los que lean mis libros hallarán que su estructura es muy simple y clara cuando, en realidad, resulta oscura y mantiene oculto el sentido de sus palabras; además, resultará oscura por completo (decía él) cuando los griegos deseen más adelante traducirla a su propia lengua, cosa que creará en el texto una enorme distorsión y obscuridad. [2] Pero este discurso, expresado en nuestra lengua materna, deja claro el sentido de las palabras. La propia cualidad del lenguaje y el <sonido> de las palabras egipcias contienen en sí mismos la energía de los objetos de los que hablan.

Por lo tanto, mi rey (tú que todo lo puedes), mientras te sea posible mantén el discurso sin interpretación, no sea que tan grandes misterios lleguen a los griegos, y que su vanidosa elocuencia, tan carente de nervio y (por así decir) tan jactanciosa, acabe por hacer desaparecer algo tan grave y conciso como la enérgica lengua <de los egipcios>. Pues los griegos no hacen más que discursos vacuos, mi rey, enérgicos tan sólo en la demostración, y en esto consiste la filosofía de los griegos, en un estrépito inane de palabras. Nosotros, por el contrario, no nos servimos de discursos, sino de sonidos henchidos de eficacia.

[3] Una vez dicho esto, daré comienzo a mi discurso con una invocación a dios, señor, hacedor, padre y abarcador del universo entero, el to-

do que es uno y el uno que es todo. Pues la plenitud de todas las cosas es una y está *en* uno, no porque el uno se duplique a sí mismo, sino porque ambos son una sola unidad. No olvides este concepto a lo largo de todo mi discurso, oh soberano. Si alguien alarga su mano contra lo que parece ser todo y uno e idéntico, e intenta separarlo del uno —tomando el término «todo» en el sentido de «multitud» y no de «plenitud»—, estará haciendo lo imposible, separar el todo del uno y destruir el todo. Pues todo tiene que ser uno, si es que de verdad existe el uno (y en verdad existe) y jamás deja de ser uno, para que la plenitud no sea disuelta.

[4] Observa las numerosas fuentes de agua y de fuego que brotan de las partes centrales de la tierra. En un mismo lugar pueden ser observadas tres naturalezas, las del fuego, el agua y la tierra, que proceden de una misma raíz. De ahí que se haya creído que la tierra es el almacén de toda la materia, que proporciona la materia que se necesite y recibe a cambio la substancia desde lo alto. [5] De este modo, el artesano (quiero decir el sol) vincula cielo y tierra, enviando esencia hacia abajo y alzando materia hacia arriba, atrayéndolo todo hacia el sol y en torno a él, ofreciendo todo lo suyo a todos, del mismo modo que ofrece su generosa luz. Pues el sol es aquel cuyas buenas energías alcanzan no sólo el cielo y el aire, sino también la tierra y hasta las profundidades y abismos más remotos.

[6] Pero, si existe también alguna esencia intelectual, ésta es la masa del sol, y la luz del sol es receptáculo. Tan sólo el sol sabe... de qué está compuesta esta esencia o de dónde fluye, puesto que por situación y por naturaleza, se halla cerca del sol... {Nosotros, que nos vemos forzados a comprenderlo a base de conjeturas, no podemos observarlo.} [7] Pero la visión del sol no es una cuestión de conjetura. Puesto que se trata del propio rayo visual, el sol brilla alrededor de todo el cosmos con su resplandor más fulgurante, tanto en la parte superior como en la inferior. Pues el sol se halla situado en el centro del cosmos, y llevándolo como una corona. Como un buen auriga, mantiene el equilibrio del carro del cosmos con las riendas atadas a sí mismo, para evitar que el cosmos quede fuera de control. Y las riendas son éstas: vida, alma, espíritu, inmortalidad y devenir. El auriga afloja las riendas para dejar que el cosmos siga su curso, no muy lejos (para decir la verdad), sino con él. [8] De este modo son mantenidas en su ser todas las cosas. El sol distribuye la permanencia eterna a los inmortales, y alimenta la parte inmortal del cosmos

con la luz ascendente que sale de su otra cara, la que mira hacia el cielo. Pero con la luz que mantiene confinada cuando brilla por todas partes en la concavidad del agua, de la tierra y el aire, el sol vivifica y despierta, con el devenir y el cambio, las cosas que habitan en esas regiones del cosmos. [9] Aporta la trasmutación y la transformación entre ellas, como en una espiral, cuando el cambio transforma una cosa en otra, un género en otro, una especie en otra, actuando sobre ellas del mismo modo que lo hace con los cuerpos mayores. Pues la permanencia de cada cuerpo implica un cambio: en un cuerpo inmortal el cambio no conlleva disolución; en un cuerpo mortal, se produce una disolución. Y esto es lo que distingue lo inmortal de lo mortal, lo mortal de lo inmortal.

[10] Del mismo modo que la luz del sol es continua, también su fecundidad es —tanto por su situación como por su producción— indefinidamente continua, sin interrupción. Alrededor del sol hay numerosos batallones de démenes parecidos a ejércitos en formación. No se hallan lejos de los inmortales, aunque habiten <con los mortales>. Desde lo alto les ha sido asignado el territorio de los hombres, y supervisan la actividad humana. Llevan a cabo lo que los dioses les ordenan a través de tempestades, huracanes, tormentas, alteraciones del elemento ígneo y terremotos; y también con hambrunas y guerras con las que castigan la impiedad. [11] La impiedad constituye el peor mal que los hombres pueden cometer contra los dioses: hacer el bien es propio de los dioses; ser piadoso lo es de los hombres; y lo propio de los démenes es ayudar. De todo lo demás que los hombres se atreven a hacer —ya sea por error, por atrevimiento, por la compulsión a la que ellos llaman destino, o por ignorancia— los dioses no piden cuentas. Tan sólo la impiedad es juzgada.

[12] El sol preserva y alimenta todos los tipos de especies. Del mismo modo que el cosmos intelectual, que contiene el cosmos sensible, lo consolida, solidificándolo por medio de formas cambiantes y omniformes, también el sol, que abarca todas las cosas que hay en el cosmos, fortalece y vuelve sólidas a todas aquellas que son generadas, del mismo modo que absorbe a las que se extinguen y mueren. [13] El sol dispone en formación el coro, o mejor dicho los coros, de los démenes, que son numerosos y cambiantes, formados bajo los regimientos de las estrellas, un número equivalente de ellos para cada estrella. Dispuestos de este modo, siguen las órdenes de cada estrella en particular, y son buenos o malvados según sus naturalezas, es decir, sus energías. Pues la energía constituye la

esencia de un demon. Algunos de ellos, sin embargo, son una mezcla de bien y mal.

[14] A todos ellos les ha sido conferida autoridad sobre las cosas de la tierra y sobre los problemas de la tierra, y originan el cambio y el tumulto, de manera colectiva en las ciudades y naciones; de manera individual en cada persona. Pues ellos remodelan nuestras almas para sus propios fines, y las excitan, emboscados en nuestros músculos y nuestra médula, en las venas y arterias, en el propio cerebro, y penetran hasta las mismas entrañas.

[15] Los démones que se hallan de servicio en el momento exacto del nacimiento, en formación bajo cada una de las estrellas, toman posesión de todos y cada uno de nosotros en el momento mismo en que nacemos y recibimos un alma. Continuamente intercambian sus lugares, no permanecen en la misma posición, sino que se mueven por rotación. Aquellos que entran a través del cuerpo en las dos partes del alma tiran del alma, cada uno hacia su propia energía. Pero la parte racional del alma no se somete a las órdenes de los démones, lista como está para acoger a dios.

[16] Así pues, si gracias al sol alguien recibe un rayo brillante sobre su parte divina (aunque el número de aquellos que son iluminados es escaso), el efecto de los démones sobre él queda anulado. Pues nadie —ni los démones ni los dioses— puede hacer nada ante un simple rayo de dios. Todos los demás, tanto en sus almas como en sus cuerpos, son arrastrados por los démones, pues les resultan gratas las energías de los démones y las aprecian. {Y es este amor el que} extravía y se deja extraviar. De modo que, sirviéndose de nuestros cuerpos como instrumentos, los démones se hallan al frente del gobierno terrenal. Es a este gobierno al que Hermes ha dado en llamar «destino».

[17] El cosmos inteligible, pues, depende de dios; y el cosmos sensible del inteligible; pero el sol, a través del cosmos inteligible y también del sensible, recibe de dios el influjo del bien, o dicho de otro modo, de su labor creadora. Alrededor del sol hay ocho esferas que dependen de él: la esfera de las estrellas fijas, las seis de los planetas y la que rodea a la tierra. De esas esferas dependen los démones, y de los démones los seres humanos. De este modo, todas las cosas y todos los hombres dependen en última instancia de dios.

[18] Por lo tanto, el padre de todo es dios; su artesano es el sol; y el cosmos constituye el instrumento de su labor creadora. La esencia inteli-

gible gobierna el cielo; el cielo gobierna a los dioses; y los démones bajo las órdenes de los dioses gobiernan a los seres humanos. Éste es el ejército de los dioses y los démones. [19] A través de ellos dios fabrica todas las cosas por sí mismo, y todas las cosas constituyen partes de dios. Pero si todas las cosas constituyen partes de dios, entonces todas las cosas son dios, y él se hace a sí mismo por medio de la creación de todas las cosas. Su labor no puede cesar jamás, puesto que él es incesante. Y como dios no tiene fin, del mismo modo su actuación carece de principio y de final.

XVII

«...si lo piensas bien, mi rey, entre los seres corpóreos también existen seres incorpóreos.»

«¿De qué tipo?», preguntó el rey.

«Los cuerpos que aparecen en el espejo te parecen incorpóreos, ¿o no?»

«Sí, Tat, me lo parecen; tu intelecto es divino», dijo el rey.

«Pero existen también otros seres incorpóreos: ¿no te parece, por ejemplo, que hay formas que aparecen en el cuerpo aun cuando sean incorpóreas, y no sólo en los cuerpos de los seres animados, sino también en los de los seres inanimados?»

«Dices muy bien, Tat.»

«Por lo tanto, existen reflejos de los seres incorpóreos en los corpóreos y de los seres corpóreos en los incorpóreos, es decir, que el cosmos sensible se refleja en el inteligible, y el inteligible en el sensible. Así pues, rey, debes adorar a las estatuas, pues también ellas poseen formas del cosmos inteligible.»

Entonces el rey, alzándose, dijo: «Es hora de que vaya a atender a mis huéspedes, profeta. Mañana seguiremos teologizando al respecto».

XVIII
Sobre el alma estorbada
por las afecciones del cuerpo

[1] Si alguien promete ofrecer armonía con una pieza musical tocada por varios instrumentos y luego, durante la ejecución, el desacuerdo entre los instrumentos estorba su celo, su esfuerzo resultará ridículo. Cuando los instrumentos se muestran completamente inadecuados para la tarea, es inevitable que los espectadores acaben por mofarse del músico. De hecho, en tanto que esta persona bienintencionada se entrega a su arte de manera incansable, <el oyente> descubre fallos en la debilidad de los instrumentos. Aquel que es de verdad un músico [] por naturaleza, no sólo porque produce armonía con los cantos, sino porque también halla el ritmo musical apropiado para cada instrumento, este músico incansable es dios, pues no es propio de dios el cansarse. [2] Si alguna vez un artista quisiese destacar en un concurso musical y entrase justo después de que los trompetistas hubiesen hecho gala de su arte, de que los flautistas hubiesen tocado una música muy dulce con sus melodiosos instrumentos, después de que <otros> acabasen de cantar una canción acompañados por la flauta de pan y el plectro, <si el instrumento fallase por el esfuerzo> nadie culparía a la inspiración del músico, del mismo modo que tampoco culpará al todopoderoso, a quien se rinde el debido respeto, sino que echará la culpa al instrumento defectuoso, porque, en realidad, se ha convertido en un obstáculo para una belleza mayor, al estorbar la relación que mantiene el músico con la música y privar a la audiencia de una dulce melodía.

[3] Con nosotros ocurre lo mismo. Que ningún espectador saque de manera irreverente las faltas de nuestra especie por culpa de una debilidad que corresponde al cuerpo. Que sepa que dios constituye una inspiración incansable, que posee siempre y de la misma manera la habilidad que le es propia, que sus bendiciones son constantes, que proporciona sin cesar las mismas atenciones. [4] Si incluso alguna vez Fidias, el artesano,

utilizó un material que no se adaptaba a su esfuerzo por lograr una perfecta complejidad... <y> nuestro músico tan sólo pudo actuar en la medida limitada de su mejor habilidad, no le critiquemos, sino echemos más bien la culpa a esa cuerda débil que [aflojó su tensión,] bajó el tono e hizo desaparecer el ritmo del hermoso canto.

[5] Nadie censura jamás al músico por culpa de un accidente que afectó a su instrumento. Y en la misma medida en que critican el instrumento magnifican al músico cuando pulsa la cuerda y da el tono justo... de este modo el auditorio se siente mejor dispuesto todavía con el músico y no halla nada criticable, a pesar de todo.

{Así acontece también con vosotros, oh muy honorables: vosotros, a vuestra vez, habéis de acordar la lira interna y ajustarla al <divino> músico}. [6] Pero ahora lo veo: algún artista se prepara para una composición de gran talento, e incluso sin tocar su lira, de algún modo se utiliza a sí mismo como instrumento y encuentra alguna secreta manera para templar su cuerda y sanarla, dejando estupefacta a la audiencia por el hecho de convertir algo deficiente en una cosa espléndida. [] Cuentan que cierto tañedor de cítara, caro al dios protector de la música, participaba en cierta ocasión en un certamen de canto con acompañamiento de cítara, pero que entonces se le rompió una cuerda y no podía continuar con su ejecución, hasta que el favor del dios poderoso restauró la cuerda para él y le concedió la gracia de la fama. En lugar de la cuerda, la providencia del dios poderoso provocó que una cigarra saltase sobre la cítara y restableciese el canto ocupando el lugar donde había estado antes la cuerda. Así, el tañedor de cítara obtuvo la buena fama de la victoria cuando su cuerda fue reparada y su sufrimiento llegó a su fin.

[7] De algún modo, siento que lo mismo me ocurre a mí también. Honorables señores, hace un momento fue como si yo confesara mi debilidad y yaciera enfermo durante un instante, pero ahora, gracias al poder del dios supremo, por decirlo así, mi canto acerca del soberano ha sido completado y he podido cantar. De acuerdo con ello, el objetivo de semejante ayuda ha de ser el renombre de los soberanos: de sus trofeos surge el celo de mi discurso. Venga pues, procedamos, ya que éste es el deseo del músico. [¡Venga, démonos prisa! Ésta es la voluntad del músico.] Ésta es la razón por la que ha tensado su lira. Su canción será más dulce y su tañido más agradable, dado que el tema a tratar requiere una música más excelsa.

[8] Así pues, desde el momento en que él ha tensado su lira especialmente para los soberanos, puesto que ésta entona el modo panegírico, y dado que su propósito es alabar a los reyes, primero alza su voz en honor del soberano supremo de todas las cosas, el buen dios, y, después de dedicar el preludio de su canto a las alturas, desciende en segundo lugar hasta aquellos que llevan cetro a imagen de dios. A los mismos soberanos les place que la canción descienda paso a paso desde lo alto y que llegue desde aquel lugar en el que la victoria les fue conferida, victoria de la que, a su vez, derivan nuestras propias esperanzas. [9] Así pues, que el músico se dirija hacia el soberano supremo, el dios de todas las cosas: él, que es inmortal para siempre, eterno en su poder desde la eternidad, el primero en la gloriosa victoria, fuente de todas las victorias para <aquellos que> han recibido la victoria en el momento justo... [10] Nuestro discurso se apresura a descender hasta esta alabanza, a fin de alabar a los soberanos que son príncipes de la seguridad común y de la paz. Hace ya mucho tiempo que la autoridad de dios omnipotente alcanzó en ellos una gran altura; la mano diestra de dios les concedió la victoria; los premios estaban dispuestos para ellos, incluso antes de que realizaran heroicas proezas en la batalla; los trofeos se habían alzado para ellos incluso antes de que trabasen combate con el enemigo; estaba dispuesto que ellos fuesen no sólo soberanos, sino también los mejores; e, incluso antes de que un ejército se ponga en campaña, suscitan el pánico entre los bárbaros.

Sobre la alabanza del todopoderoso y encomio del soberano

[11] Mi discurso se apresura a buscar un final acorde con su principio, a concluir con una alabanza del todopoderoso y a hacer a continuación el encomio de los soberanos, que son lo más divino, los árbitros de nuestra paz. Del mismo modo que comenzamos con el todopoderoso y el poder superior, acabaremos volviendo al principio y refiriéndonos de nuevo al mismo todopoderoso. Así como el sol, que nutre todo cuanto crece, es él mismo el primero en cosechar las primicias de todos los frutos apenas se alza, utilizando sus rayos como manos enormes para cosechar los frutos, y los rayos que son sus manos recogen los <efluvios> más maravillosos de las plantas; exactamente igual, puesto que hemos comenzado a partir del todopoderoso y hemos recibido los efluvios de su sabiduría y los hemos utilizado para el crecimiento de esas plantas supraclestiales que

son nuestras almas, hemos de regresar al punto de partida y ejercitarnos en la alabanza, gracias a lo cual él regará cada tallo que nosotros planteamos.

[12] A dios, <pues,> que es totalmente puro y padre de nuestras almas, es conveniente que se alce la plegaria de diez mil voces, incluso si uno no puede decir nada digno de él, porque nuestro lenguaje no se halla a su altura; los recién nacidos no pueden cantar un himno digno de su padre, pero si cumplen su obligación en la medida en que su fuerza se lo permite, también ellos serán perdonados. Además, este mismo hecho contribuye a la gloria de dios: que sea más grande que su propia descendencia y que el prefacio, el principio, el centro y el final de nuestras alabanzas consistan en confesar el poder ilimitado de nuestro padre y su ilimitada extensión.

[13] [En lo que respecta al soberano ocurre exactamente lo mismo.]

Alabar a dios forma parte de nuestra naturaleza como humanos, porque ocurre que somos, en cierto sentido, sus descendientes; sin embargo debemos solicitar indulgencia, incluso si en la mayoría de los casos ésta nos llega del padre antes de pedirla. Un padre no puede rechazar a sus hijos recién nacidos porque carecen de fuerza; por el contrario, se deleita cuando llegan a conocerle; de la misma manera, el conocimiento del universo que confiere la vida a cada cosa, así como la alabanza de dios que dios mismo nos ha ofrecido... [14] Dios, que es bueno y siempre resplandeciente, que contiene eternamente dentro de sí mismo el límite de su propia excelencia, que es inmortal, que abarca dentro de sí mismo la parte ilimitada que le ha sido conferida, que mantiene perpetuamente el fluir de la energía desde lo alto hasta nuestro cosmos, aquí abajo, y formula la promesa que conduce a la alabanza salvadora... Allí en lo alto, pues, los seres no son distintos los unos de los otros, ni tampoco existe allí la inconstancia. Todos tienen el mismo pensamiento y todos poseen el mismo conocimiento previo; tienen una sola mente, el padre. Un solo sentido opera en ellos, y el ensalmo que los une es el amor, el mismo amor que hace que una sola armonía actúe en todas las cosas.

[15] Así pues, alabemos a dios, pero a continuación descendamos hasta aquellos que han recibido de él sus cetros. Hemos empezado con los soberanos, y la ejercitación a propósito de ellos también nos ha habituado a dedicar panegíricos y cantar himnos piadosos al todopoderoso, de modo que debemos en primer lugar empezar nuestra alabanza con dios y utilizarla como práctica, y después ejercitar a través de dios esta prácti-

ca; el propósito es ejercitar en nosotros la práctica de la reverencia hacia dios así como de la alabanza hacia los soberanos. [16] También debemos darles compensación por difundir entre nosotros la prosperidad que procede de una paz tan grande. La virtud de un soberano —en realidad su nombre solo— confiere la paz. Porque un soberano es así llamado por el paso ligero con el que dirige su pie incluso por encima de la autoridad más alta, porque obtiene poder sobre el discurso que consigue la paz y porque ha nacido para destruir el reino bárbaro en la misma medida en que su propio nombre es garantía de paz. De acuerdo con todo ello, el desafío de un soberano ha provocado con frecuencia la huida del enemigo. Incluso las estatuas del soberano constituyen puertos de paz para aquellos que son sacudidos por la tempestad; la sola visión de una imagen del soberano ha provocado una rápida victoria y, si se mantiene en pie sin amenaza y sin daño, protege a aquellos que están junto a ella.

Asclepio

Para mí este Asclepio es como el sol.
Libro sagrado de Hermes Trismegisto
dedicado a Asclepio

[1] «Es dios, Asclepio, dios mismo quien te ha guiado hasta nosotros para que puedas tomar parte en un discurso divino, un discurso tal que, en buena justicia, parece más divino en su piadosa fidelidad que cualquier otro que hayamos pronunciado antes, más que cualquier otro que el poder divino nos haya inspirado. Si demuestras comprenderlo, toda tu mente se llenará por completo de todas las cosas buenas —si estamos de acuerdo en que hay muchos bienes, y no un solo bien en el cual se encuentran todos—. En verdad, un bien es consecuente con el otro: todos proceden de uno y todos son uno, porque se hallan vinculados de tal manera que uno no puede ser separado de otro. Pero esto tú lo vas a aprender, si te concentras atentamente, a partir del discurso que vendrá. Ahora, pues, vete un momento, Asclepio, y llama a Tat para que se una a nosotros.»

Cuando entró Tat, Asclepio propuso que Hammón también se uniera a ellos. Trismegisto dijo: «Que ninguna envidia mantenga a Hammón alejado de nosotros; de hecho, me acuerdo de haber inscrito muchas cosas a su nombre, del mismo modo que también he escrito muchísimo sobre argumentos físicos y populares para Tat, nuestro queridísimo y muy amante hijo. Pero este tratado voy a inscribirlo a tu nombre. No llames a nadie más que a Hammón, para que la presencia y la injerencia de la multitud no profane este discurso tan piadoso acerca de un tema tan grande, porque sería impía la mente que publicase para el conocimiento de la multitud un tratado tan henchido de majestad divina».

Cuando Hammón hubo acudido también al santuario, la devoción de los cuatro hombres y la divina presencia de dios llenaron aquel lugar sagrado; con el debido silencio, las mentes y los pensamientos de cada uno de ellos aguardaban respetuosamente una palabra de Hermes, y entonces el amor divino empezó a hablar.

[2] «Cada alma es inmortal, Asclepio, pero no todas del mismo modo; las unas difieren en manera y tiempo de las otras.»

«¿Entonces, no es verdad, Trismegisto, que cada alma es de la misma cualidad?»

«Asclepio, ¡cuán rápidamente has caído de la auténtica continencia de la razón! ¿Acaso no dije yo que todas las cosas son una y una todas, puesto que todas se hallaban en el creador antes de que las crease todas? No resulta injusto que él fuese llamado todo, puesto que todas las cosas son sus miembros. A lo largo de toda esta discusión, pues, pon cuidado en acordarte de aquel que él solo lo es todo, o que es él mismo el hacedor de todo.»

«De los cielos todas las cosas vinieron a la tierra, y al agua, y al aire. Tan sólo el fuego que se mueve hacia lo alto es dador de vida; lo que tiende hacia abajo le está subordinado. Pero cualquier cosa que descienda desde lo alto es generadora. La tierra, la única que se mantiene inmóvil en sí misma, es el receptáculo de todo y la renovadora de todos los géneros que acoge. Así pues, éste es el conjunto —como recordarás—, porque es el todo y contiene todas las cosas. Alma y materia, abarcadas por la naturaleza, están tan agitadas por la variada y multiforme cualidad de todas las inígenes que, en la discontinuidad de sus cualidades, las formas son conocidas como infinitas, pero se unen con esta finalidad: que el conjunto pueda parecer uno y que todo pueda parecer haber surgido de lo uno. [3] Los elementos por los cuales el conjunto de la materia ha sido formada son, pues, cuatro: fuego, agua, tierra y aire. Una materia, un alma y un dios.»

«Ahora préstame toda tu atención, toda tu fuerza mental, todo tu agudo ingenio. Rendir cuentas de la divinidad, cuyo conocimiento requiere una divina concentración de la conciencia, es lo más parecido a un río que fluye como un torrente desde una altura y se precipita hacia abajo: de modo que su rápido fluir supera nuestra concentración, no sólo la del que lo escucha, sino incluso cuando lo enseñamos.»

«Los cielos, un dios perceptible, administran todos los cuerpos cuyo crecimiento y declinar han sido encargados al sol y a la luna. Pero dios, que es su hacedor, es él mismo gobernador del cielo y del alma misma, así como de todas las cosas que hay en el mundo. De todas ellas, gobernadas por el mismo dios, una influencia continua se expande a través del mundo y a través de las almas de todos los géneros y de todas las formas,

a lo largo y a lo ancho de la naturaleza. Dios preparó la materia como un receptáculo para las formas omniformes; pero la naturaleza, al imprimir imágenes materiales con formas por medio de los cuatro elementos, provoca que todas las cosas lleguen hasta el cielo, de modo que puedan resultar gratas a la mirada de dios.»

[4] «Todas las cosas que penden de lo alto, sin embargo, están divididas en formas, del modo que explicaré a continuación. Las formas de todas las cosas siguen los géneros, de tal modo que el género es la totalidad, mientras que la forma es una parte menor del género. Así pues, el género formado por los dioses producirá por sí mismo las formas de los dioses. El género formado por los démones, del mismo modo que el de los humanos y el de las aves y el de todas las cosas que el mundo contiene, nutren formas semejantes a sí mismos. Existe otro género de ser vivo, un género sin alma, pero no carente de sentidos; por lo tanto, halla placer en el buen trato, daño y debilidad en la adversidad. Me refiero a todos aquellos seres que viven en la tierra mientras sus raíces y tallos se mantienen incólumes; sus formas han sido diseminadas por toda la superficie de la tierra. En cuanto al propio cielo, está lleno de dios. Los géneros anteriormente mencionados, sin embargo, viven tanto tiempo como los lugares que pertenecen a sus formas, y las formas de todos estos seres son inmortales. Ahora bien, una forma es parte de un género, del mismo modo que un ser humano lo es de la humanidad, y debe seguir la cualidad de su género. Entonces, aunque todos los géneros son inmortales, ocurre que no todas las formas son inmortales. En el caso de la divinidad, tanto el género como la forma son inmortales. Los demás géneros, de los cuales la eternidad se halla en el propio género, si bien por las formas son perecederos, se salvan por la fertilidad de los nacimientos; aunque las formas sean mortales, <no lo son los géneros>, del mismo modo que el hombre es mortal y la humanidad inmortal.»

[5] «Sin embargo, las formas de todos los géneros combinan con todos los géneros; algunas fueron hechas antes; otras son hechas a partir de aquellas que lo habían sido antes. Aquellas hechas por dioses o por démones o por seres humanos son todas ellas formas que se parecen estrechamente a sus géneros. Resulta imposible que los cuerpos sean modelados sin el asentimiento divino, que las formas sean figuradas sin la ayuda de los démones; y sin los seres humanos las cosas inanimadas no pueden empezar y mantenerse. Por lo tanto, todos aquellos démones que por

cualquier azar caigan de su género a una especie vinculada a alguna forma de género divino son considerados semejantes a dios por proximidad y asociación. Son denominados amigos de los seres humanos aquellos démones cuyas formas persisten en la cualidad de su género. Para los seres humanos, el argumento es semejante pero más amplio. La forma de la humanidad es multiforme y variada: al descender de la asociación con la <forma más elevada> que acabamos de describir, establece muchos vínculos con todas las demás formas y, por necesidad, los establece con casi cualquier cosa. A partir de aquí, aquel que se ha unido a los dioses con divina piedad, sirviéndose de la mente que le vincula a los dioses, alcanza casi la divinidad. Y aquel que se une a los démones alcanza su condición. Son humanos aquellos que se contentan con la posición intermedia de su género, y las demás formas de gente serán como aquellos géneros a cuyas formas ellos mismos se vinculen.»

[6] «Por esta razón, Asclepio, un ser humano es una gran maravilla, un ser vivo que ha de ser reverenciado y honrado: pues cambia su naturaleza en la del dios, como si fuera un dios; conoce el género demoníaco en la misma medida en que reconoce que él se ha originado entre ellos; desprecia la parte de sí mismo que es naturaleza humana, puesto que ha depositado su confianza en la divinidad de su otra parte. ¡Qué feliz es la mezcla de la naturaleza humana! Vinculada a los dioses por una divinidad emparentada, desprecia internamente esta parte de sí misma en la cual es terrenal. A todos los demás se les aproxima en un vínculo de afecto, reconociendo su relación con ellos por disposición del cielo. Contempla el cielo en lo alto. Ha sido colocado en el lugar más dichoso del estado intermedio, de modo que pueda amar a aquellos que están por debajo de él y ser querido por aquellos que se hallan por encima de él. Cultiva la tierra; rápidamente se mezcla con los elementos; se sumerge en los abismos de la mar gracias a la agudeza de su mente. Todo le está permitido: el mismo cielo no le parece demasiado alto, porque lo mide con su pensamiento sagaz, como si se hallase cerca. Ninguna niebla del aire enturbia la concentración de su pensamiento; la espesa tierra no obstruye su tarea, el profundo abismo de las aguas no impide su penetrante visión. Es todas las cosas y se encuentra en todas partes.»

«De todos estos géneros, el animado posee raíces que se extienden desde lo más alto hasta lo más profundo, pero las cosas vivas inanimadas se ramifican a partir de una raíz que crece de lo bajo hacia lo alto. Algu-

nas cosas se nutren de alimentos compuestos, otras de alimentos simples. Los tipos de alimentos son dos: uno para el alma, el otro para el cuerpo —las dos substancias de que consisten los seres vivos—. El alma se alimenta del movimiento incesante del mundo. Los cuerpos crecen con agua y tierra, alimentos del mundo inferior. El espíritu, que todo lo llena, se mezcla con todo y a todo infunde vida. Y en los seres humanos la conciencia se suma al intelecto: tan sólo esta quinta parte, concedida a la humanidad, procede del éter. De entre todos los seres vivos, la conciencia acompaña, exalta y eleva hasta la comprensión del plan divino tan sólo al hombre. Pero, dado que esto me induce a hablar de la conciencia, formularé para ti una exposición acerca de ella un poco más tarde. Se trata de un argumento muy sagrado y muy importante, no menos que el que trata de la misma divinidad.»

«Pero dejadme que termine lo que había empezado para vosotros. [7] Justo al principio, estaba hablando de esta unión con los dioses de la cual solamente los hombres disfrutaban plenamente, porque los dioses les aprecian —estos seres humanos que han conquistado tanta felicidad que alcanzan la divina conciencia de la comprensión, esta conciencia todavía más divina que tan sólo se halla en dios y en la comprensión humana.»

«¿Es que acaso la conciencia no es uniforme para todo el mundo?, Trismegisto.»

«No todos han alcanzado la verdadera comprensión, Asclepio. Se dejan engañar, persiguiendo, en un impulso ciego y sin la debida consideración de la razón, una imagen que engendra maldad en sus mentes y transforma al mejor de los seres vivos en una naturaleza bestial con hábitos brutales. Cuando hable acerca del espíritu os daré cumplida razón de la conciencia y argumentos relacionados.»

«La humanidad es el único ser vivo que es doble: una parte de ella es simple, aquello que los griegos denominan *ousiódês*, y que nosotros denominamos forma de semejanza divina. Aquello a lo que los griegos denominan *hulikos* y nosotros llamamos mundanal, es cuádruple. De esto está constituido el cuerpo, que recubre lo que ya hemos llamado divino en la humanidad; recubre la divinidad de la mente pura, que reside sola con lo que le está emparentado, los pensamientos de una mente pura, en paz con ella misma como si estuviera protegida por la muralla del cuerpo.»

«¿Por qué entonces, Trismegisto, los hombres han sido colocados en

este mundo? ¿Por qué no viven en la más alta felicidad, en la región donde dios se halla?»

«Buena pregunta, Asclepio. De veras, suplicamos a dios que nos conceda la fuerza para hallar una razón para esto. A pesar de que todo depende de la voluntad de dios, dependen de ella especialmente aquellas cosas que tratan de lo supremo, el todo cuya razón indagamos en nuestra investigación.»

[8] «Escucha pues, Asclepio. Cuando el señor y hacedor de todas las cosas, a quien en buena razón llamamos dios, creó a un dios, el siguiente después de él mismo, que es visible y sensible (llamo a este segundo dios sensible no porque sienta, sino porque incide en los sentidos de aquellos que le ven; en otra ocasión discutiremos si siente o no siente), entonces, pues, tras haber creado a este dios, como su primera producción y segundo después de él mismo, le pareció hermoso, puesto que estaba absolutamente lleno de la bondad de todas las cosas, y le amó como a la prole de su propia divinidad. Así pues, en su grandeza y bondad, quiso que hubiera alguien más para admirar a aquel que había creado a partir de sí mismo, e inmediatamente produjo al hombre, imitador de su razón y de su diligencia. La voluntad de dios es en sí misma una realización perfecta, desde el momento en que voluntad y realización son para él completas en uno y el mismo instante de tiempo. Después de que él <hubo hecho> al hombre *ousiódēs* y se diera cuenta de que éste no podía ocuparse de todo, a no ser que estuviera cubierto por encima con un envoltorio material, dios le cubrió con una morada corporal y ordenó que todos los seres humanos fueran así, mezclando y combinando las dos naturalezas en una de acuerdo con sus justas proporciones. De este modo, dios forma la humanidad a partir de la naturaleza del alma y del cuerpo, de lo eterno y de lo mortal; en otras palabras, de tal manera que el ser vivo formado así resulte adecuado a su doble origen, admirando a los seres del cielo y rindiéndoles culto, vigilando a los seres de la tierra y gobernándolos.»

«En este preciso momento, al hablar acerca de cosas mortales, pretendo hablar no acerca del agua y la tierra, estos dos de los cuatro elementos que la naturaleza misma ha sometido a los seres humanos, sino acerca de aquello que los seres humanos hacen a partir de estos elementos o con ellos —la agricultura, el pastoreo, la construcción, puertos, la navegación, el trato social, intercambios recíprocos—, es decir, los vínculos más

fuertes entre los hombres, o bien entre los hombres y las partes del mundo que son agua y tierra. Aprender las artes y las ciencias, y utilizarlas, preserva esta parte terrenal del mundo; dios quiso que el mundo fuese incompleto sin ellas. La necesidad va unida a aquello que place a dios, y el resultado, a su voluntad. Que cualquier cosa grata a dios pudiera convertirse en desagradable para él resulta por completo increíble, desde el momento en que él conocía con gran anticipación lo que le sucedería, y que le sería grato.»

[9] «Pero me doy cuenta, Asclepio, de que el rápido deseo de tu mente te incita a aprender cómo los seres humanos pueden amar el cielo (o las cosas que hay en él), o bien rendirle culto. Escucha pues, Asclepio. Amar al dios del cielo y todo cuanto el cielo contiene significa solamente una cosa: servicio constante y asiduo. Aparte únicamente de la humanidad, ningún ser vivo, ni divino ni <mortal>, ha realizado este servicio. El cielo y los seres celestes se deleitan en la admiración, culto, alabanza y servicio de los hombres. Con razón la divinidad suprema envió el coro de las musas aquí abajo a encontrarse con los seres humanos, a fin de que el mundo terrenal no careciese de la dulce melodía y pareciese, por lo tanto, menos civilizado; muy al contrario, con canciones acompañadas de música, los hombres alabaron y glorificaron a aquel que es él solo el todo y el padre de todo, y así, en razón de sus alabanzas al cielo, la tierra no se ha visto privada de los encantos de la armonía. A un número realmente muy reducido de estos seres humanos, dotados de mente pura, se les ha otorgado el honroso deber de elevar su mirada al cielo. Pero a aquellos que se han quedado atrás, <en> un nivel inferior de comprensión, bajo el peso del cuerpo y porque la suya es una naturaleza doble y mezclada, se les ha encargado preocuparse de los elementos y de estos objetos inferiores. La humanidad es un ser vivo, pues, pero de ningún modo inferior por el hecho de ser en parte mortal; al contrario, para este propósito único su composición parece quizá más adecuada y más apta, enriquecida por la mortalidad. Si no hubiera sido hecho a partir de ambos materiales, el hombre no habría sido capaz de ocuparse de ambos cometidos, de modo que fue formado por los dos para cultivar la tierra y al mismo tiempo amar a la divinidad.»

[10] «Asclepio, quiero que comprendas la teoría que viene a continuación, no sólo a través de una concentración meditativa, sino también con una actitud enérgica. La teoría resulta increíble para la mayoría, pe-

ro las mentes más sagradas deben captarla como sensata y verídica. Empecemos pues.»

«El señor de la eternidad es el dios primero, el mundo es el segundo, la humanidad el tercero. Dios es el hacedor del mundo y de todo cuanto contiene, y gobierna todas las cosas junto con la humanidad, que gobierna lo que es compuesto. Al asumir la responsabilidad del conjunto —ésta es la ocupación propia de su dedicación— el hombre actúa de modo tal que el mundo y él son ornato el uno para el otro, de modo tal que, teniendo en cuenta la divina composición del hombre, parece justo denominarle un mundo bien ordenado, aunque sería mejor utilizar la palabra griega *kosmos*. El hombre se conoce a sí mismo, y conoce el mundo: así, resulta que percibe en su mente cuál es su papel y aquello que le es útil; y, al mismo tiempo, reconoce cuáles son los intereses que debe servir y ofrece las máximas gracias y alabanzas a dios, honra su imagen, pero sin ignorar que él mismo también es la segunda imagen de dios: éste tiene dos imágenes, el mundo y la humanidad. En consecuencia, si bien el hombre es un ensamblaje integral, ocurre que, en la parte que le hace divino, parece capaz de elevarse hasta el cielo, como si procediera de los elementos más altos —ánima y conciencia, espíritu y razón—. Pero en su parte material —que consiste en fuego <y tierra>, agua y aire— permanece fijo sobre el suelo, como ser mortal que es, a fin de que no se desprecupe y abandone todas sus ocupaciones como si fuesen vacuas. De este modo, la humanidad es por una parte divina y, por la otra, mortal instalada en un cuerpo.»

[11] «Para él —es decir, para el hombre— y para la suma de sus partes, la medida última es la piedad, de la cual deriva la bondad. La bondad es considerada perfecta tan sólo cuando se halla fortificada por la virtud del rechazo de todas las cosas ajenas. Cualquier posesión terrenal adquirida a causa de un deseo corporal es del todo ajena a cualquier parte del divino linaje del hombre. Llamar a estas cosas “posesiones” es correcto, porque no nacen *con* nosotros sino que llegan a ser poseídas más tarde *por* nosotros, por lo cual les damos el nombre de “posesiones”. Cualquier cosa de este género, por lo tanto, resulta ajena a la humanidad, incluso el cuerpo, y debemos despreciar a la vez las cosas que deseamos y nuestra fuente interior del vicio del deseo. El curso de mi argumento me lleva a pensar que la humanidad está sujeta a ser <humana> solamente hasta este punto; de modo que, con la contemplación de la divinidad, pueda despreciar

y desdeñar la parte mortal, vinculada a ella por la necesidad de preservar el mundo inferior. Ahora, a fin de que el hombre en sus dos partes sea lo más completo posible, date cuenta de que ha sido formado con cuatro elementos para cada parte: con pares de manos y de pies, y de otros miembros corporales, a fin de servir al mundo inferior y terrenal; y también con estas cuatro facultades de pensamiento, conciencia, memoria y previsión, por medio de las cuales conoce todo lo divino y se preocupa por ello. Así pues, el hombre investiga incansablemente y se dedica a buscar variaciones, cualidades, efectos y cantidades de las cosas, y sin embargo, debido a que el pesado y excesivo influjo del cuerpo le retiene aquí abajo, no puede discernir claramente las causas verdaderas de la naturaleza de estas cosas.»

«Por lo tanto, dado que el hombre fue hecho y formado de esta manera, y que el dios supremo le consagró a tal deber y servicio, si observa el orden mundanal de un modo ordenado, si adora a dios fielmente, y cumple como es debido y meritoriamente la voluntad de dios en ambos aspectos, ¿con qué clase de premio crees tú que un ser tal debe ser recompensado? (Visto que el mundo es obra de dios, aquel que preserva atentamente y enriquece su belleza une su propia tarea a la voluntad divina, cuando, con trabajo y preocupación diarias de su cuerpo, adorna el escenario formado por la divina voluntad de dios.) ¿No se trata acaso del premio que obtuvieron nuestros antepasados, el mismo que nosotros deseamos —en nuestras más devotas plegarias— que se nos ofrezca también a nosotros, si ello resulta agradable a la fidelidad divina: esto es, el premio de ser descargados y liberados de la mundanal custodia, de desprendernos de las ataduras de la mortalidad, de modo que dios pueda restaurarnos, santos y puros, a la naturaleza de nuestra parte más alta, que es divina?»

[12] «Esto que dices es justo y verdadero, Trismegisto.»

«Sí, ésta es la recompensa para quienes viven piadosamente con respecto a dios, cuidadosamente con respecto al mundo. Para el impío la cosa es distinta: se le deniega el retorno al cielo, y una vil transmigración, indigna de un alma pura, le sitúa en otros cuerpos.»

«Según se ha desarrollado la razón de tu discurso, Trismegisto, parece que las almas corren un gran riesgo en esta vida terrenal, en lo que respecta a su esperanza de la eternidad futura.»

«Desde luego, pero algunos encuentran esto increíble, otros ficticio,

otros quizá risible. Porque, en esta vida corporal, el placer que uno obtiene de sus posesiones constituye un deleite, pero este deleite, como se suele decir, es un nudo corredizo en torno al cuello del alma, y mantiene al hombre atado a esta parte que le hace mortal; la maldad, celosa de su inmortalidad, no le permite reconocer la parte de divinidad que hay en él. Hablando como un profeta, voy a decirte que después de nosotros no subsistirá nada de aquel sencillo respeto por la filosofía, que se encuentra tan sólo en la reflexión continua y en la santa reverencia por medio de la cual uno debe reconocer a la divinidad. La multitud oscurece la filosofía con la multiplicidad de sus razonamientos.»

«¿Por qué resulta que la multitud convierte la filosofía en incomprendible? ¿Cómo es que la oscurecen con la multiplicidad de sus razonamientos?»

[13] «De este modo, Asclepio: a base de combinarla, por medio de ingeniosos argumentos, con una serie de ramas del conocimiento que no son comprensibles —*arithmêtikê*, música y geometría—. La pura filosofía, que sólo depende de la piedad hacia dios, debe preocuparse de estas otras materias tan sólo para admirar la recurrencia de los astros, sus estaciones prescritas y cómo el curso de sus órbitas obedece al número; debe aprender las dimensiones, cualidades y cantidades de la tierra, las profundidades del mar, el poder del fuego y la naturaleza y efectos de todas estas cosas, a fin de celebrar, adorar y admirar la habilidad y la mente de dios. Conocer la música no es otra cosa que estar versado en la secuencia correcta de todas las cosas juntas, tal como ha sido distribuida por la razón divina. Gracias a la música divina, esta secuencia o disposición de cada cosa particular en un conjunto singular a través de las obras de la razón produce una cierta armonía —muy dulce y muy verídica.»

[14] «De acuerdo con ello, la gente que vendrá después de nosotros, engañada por la astucia de los sofistas, se verá enajenada de la pura, verdadera y sagrada filosofía. Adorar a la divinidad con mente y alma simples y honrar sus obras, así como dar gracias a la voluntad de dios (que es la única infinitamente colmada de bien), ésta es una filosofía no profanada por la inoportuna curiosidad del pensamiento.»

«Tal es, pues, nuestro argumento sobre estas materias. A partir de ahora demos comienzo a la discusión acerca del espíritu y otros temas relacionados.»

«Existía dios y la *hulê* (que es el término que los griegos utilizaron pa-

ra la “materia”), y el espíritu acompañaba a la materia, o mejor dicho, el espíritu se hallaba en la materia, pero no de la misma manera que se hallaba en dios, ni tampoco como se hallaban en dios aquellas cosas de las que habría de surgir el mundo. Éstas no existían porque no habían llegado a ser, pero en cierta medida ya existían en aquel lugar desde el que habían de llegar a ser. No sólo de aquellos que todavía no han llegado a ser, sino también de aquellos que carecen de la fertilidad para engendrar, de manera que nada puede producirse a partir de ellos, se dice que no producen ser. En efecto, pueden engendrar aquellas cosas que tienen en sí mismas una naturaleza capaz de engendrar; algo puede proceder de ellas, incluso cuando ellas proceden de sí mismas (porque no cabe duda de que las cosas a partir de las cuales todo procede pueden con facilidad proceder de aquellas que han llegado a ser a partir de sí mismas). El dios sempiterno, el dios eterno, no puede ni hubiese podido haber llegado a ser: él es, él fue, él será siempre. Ésta es la naturaleza de dios, pues, que es enteramente a partir de sí misma.»

«Pero la *hylê* (o naturaleza de la materia) y el espíritu, a pesar de que desde el principio parece que no hayan sido engendrados, sin embargo poseen en ellos mismos el poder y la naturaleza de llegar a ser y procrear. Porque el principio de la fertilidad se halla en la cualidad de la naturaleza, que en sí misma posee el poder y el material para concebir y dar a luz. La naturaleza, entonces, puede engendrar ella sola sin concebir por obra de otro.»

[15] «Por contraste, las cosas que tienen el poder de concebir tan sólo por medio del acoplamiento con naturalezas distintas a ellas mismas, han de hallarse divididas; de tal modo que su lugar en el mundo, junto con lo que contiene, parezca ser inengendrado —lugar que, en cualquier caso, posee en sí mismo el poder de toda la naturaleza—. Llamo “lugar” a aquel en el que se hallan todas las cosas, pues ninguna de ellas podría haber sido si careciese de un lugar que las contuviese a todas (ha de proporcionarse un lugar para todo aquello que tiene que ser); el hecho es que si las cosas no se hallasen en ninguna parte, no se podrían distinguir sus cualidades, cantidades, posiciones o efectos.»

«Por lo tanto, a pesar de que la materia no haya sido engendrada, contiene, no obstante, en ella misma las naturalezas de todas las cosas, en la medida en que les proporciona las matrices más fértiles para la concepción. La cualidad de conjunto de la materia, entonces, estriba en ser crea-

tiva, a pesar de que ella misma no haya sido creada. Pero, del mismo modo que existe una cualidad fértil en la naturaleza de la materia, también esta misma materia resulta igualmente fértil en maldad.»

[16] «Así pues, Asclepio y Hammón, yo no he dicho lo que dice la mayoría: “¿Es que dios no es capaz de poner término al mal y expulsarlo de la naturaleza?”. No es en absoluto necesario responderles, pero para vuestro beneficio, voy a continuar este argumento hasta que lo haya desentrañado y os haya dado una respuesta. Estas personas afirman que dios tendría que haber liberado el mundo de toda clase de mal, pero el mal se halla tan radicado en el mundo que casi parece ser un órgano suyo. Actuando del modo más razonable posible, el dios supremo se preocupa de tomar medidas contra el mal, dignándose dotar a las mentes humanas de conciencia, aprendizaje y comprensión, porque tan sólo gracias a estos dones, por medio de los que superamos a los demás seres vivos, somos capaces de evitar las trampas, asechanzas y vicios del mal. Aquel que los evita a primera vista, antes de que lo atrapen, esta persona ha sido fortificada por la comprensión y previsión divinas, porque el principio del conocimiento radica en el más alto bien.»

«El espíritu administra y vivifica todas las cosas del mundo; como un instrumento o un mecanismo, está sujeto a la voluntad del dios supremo. Pero, por ahora, dejemos que tal sea nuestra comprensión de estos argumentos.»

«Inteligible tan sólo para la mente, el dios al que llamamos supremo es el señor y gobernante de este dios sensible que abarca en él todo lugar, toda la substancia de las cosas, toda la materia de las cosas que engendran y procrean, todo aquello que existe en cualidad y magnitud. [17] Pero el espíritu excita y gobierna todas las formas del mundo, cada una de acuerdo con la naturaleza que le ha proporcionado dios. La *hulê* o materia, con todo, las acoge a todas, <el espíritu> las excita y las concentra todas, dios las gobierna, y proporciona a todas las cosas del mundo todo cuanto cada una de ellas necesita. Las llena a todas de espíritu, insuflándolo en cada cosa, de acuerdo con la cualidad de su naturaleza.»

«Esta cavidad del mundo, redonda como una esfera, no puede por sí misma, a causa de su cualidad o de su forma, ser completamente visible. Escoge cualquier lugar en lo alto de la esfera desde el cual mirar hacia abajo y no podrás ver la base desde allí. Por este motivo, muchos creen que tiene también la misma cualidad que el espacio. En efecto, gracias a

los aspectos de las formas cuyas imágenes parecen impresas en la esfera creen muchos que ella es visible en cierto sentido, pues se muestra como pintada. En sí misma, sin embargo, ella es siempre invisible. Por ello la base —{si es que se trata de una parte o de un lugar} de la esfera— se llama *Haidês* en griego, porque en griego “ver” es *idein* y no existe visión de la base de la esfera. Y las formas son llamadas “ideas” porque son formas visibles. Las <regiones> llamadas *Haidês* en griego, porque están privadas de visibilidad, se llaman “infernales” en latín porque se hallan en la base de la esfera.»

«Tales, pues, son las cosas originales, primigenias, las fuentes u orígenes de todas las cosas, por así decir, porque todo se halla en ellas o a través de ellas o a partir de ellas.»

[18] «Todas estas cosas de las que hablas ¿qué son?, Trismegisto.»

«La entera substancia de todas las formas en el mundo y de cada una de ellas en su estado normal es, si puedo decirlo así, “material”. La materia nutre a los cuerpos; el espíritu, a las almas. Pero la conciencia, don celeste, que es para la humanidad felicidad única —no para todos los hombres, sino tan sólo para los pocos dotados de una mente capaz de contener un privilegio tan grande: del mismo modo que el sol brilla sobre el mundo, así la mente humana brilla con la luz de la conciencia, que es más grande todavía, porque todo aquello que el sol ilumina, alguna vez se ve privado de su luz por la interposición de la tierra y la luna, o cuando llega la noche—, la conciencia, pues, una vez emparejada con el alma, se convierte en una sola materia gracias a esta íntima mezcla, de modo que las mentes de esta suerte no se ven nunca obstruidas por los errores de la obscuridad. Tienen razón los que han dicho que el alma de los dioses es conciencia, aunque yo afirmo que es el alma no de todos los dioses, sino tan sólo de los dioses grandes y originarios.»

[19] «¿A qué dioses llamas tú fuentes de las cosas o primeros principios?, Trismegisto.»

Implorando el favor del cielo, empiezo a desvelarte grandes cosas y a exponerte los misterios divinos.»

«Existen muchas especies de dioses, de los cuales una parte es inteligible y la otra sensible. No se dice que los dioses sean inteligibles por la razón de que son considerados más allá del alcance de nuestras facultades; en realidad, somos más conscientes de estos dioses inteligibles que de aquellos que llamamos visibles, como vas a poder colegir de nuestro dis-

curso, si le prestas atención. Porque mi discurso es desde luego sublime, tanto más divino en la medida en que queda más allá del pensamiento y el esfuerzo humanos, y si no recibieres las palabras del que habla con oídos particularmente atentos y devotos, mi discurso volará lejos de ti y fluirá a través de ti, o mejor dicho, refluirá hacia sí mismo, mezclándose con las corrientes de su fuente.»

«Los principios de cada clase son dioses, y a éstos les siguen otros dioses que son principio—<de>—*ousia*; éstos son dioses sensibles, fieles a sus dos orígenes, que lo producen todo a través de la naturaleza sensible, una cosa por medio de la otra, iluminando cada dios su propia obra. El *ousiarchês* del cielo (sea lo que sea lo que se entiende con la palabra cielo) es Júpiter, porque Júpiter confiere a través del cielo la vida a todos los seres. La Luz es el *ousiarchês* del sol, porque la bendición de la luz irradia sobre nosotros a través del orbe solar. Los Treinta y seis (el término es “horóscopos”), las estrellas siempre fijas en el mismo lugar, tienen como principio o *ousiarchês* a aquel que es llamado *Pantomorphos* o bien Omniforme, pues produce diversas formas dentro de diversas clases. Las denominadas siete esferas tienen *ousiarchai* o principios denominados Fortuna y *Heimarmenê*, a partir de los cuales cambian todas las cosas de acuerdo con la ley de la naturaleza y una estabilidad inflexible que, sin embargo, se diversifica en una variación perpetua. El aire es el instrumento o mecanismo de todos los dioses, aquello por medio de lo cual se hacen todas las cosas; su *ousiarchês* es el segundo...»

«...a las cosas mortales lo mortal y a ellos su semejante. Dadas tales condiciones, todas las cosas, desde la base a la cúspide, {se alcanzan las unas a las otras y se vinculan mutuamente en recíprocas conexiones. Pero...} los mortales se vinculan a los inmortales y las cosas sensibles a las insensibles. Y el conjunto de todo ello obedece al supremo gobernante, el señor, de manera que en realidad no son tantas, sino más bien una sola. De hecho, todas las cosas dependen de una y emanan de ella, aunque parezcan separadas y se crea que son muchas. Tomadas en conjunto, sin embargo, son una sola o más bien dos, a partir de las cuales todas son hechas y por las cuales son hechas —en otras palabras, la materia, a partir de la cual están hechas, y a partir de la voluntad de aquel cuya decisión las hace distintas.»

[20] «Una vez más, Trismegisto, ¿qué significa esta explicación?»

«Lo siguiente, Asclepio: dios, padre y señor de todas las cosas, sea cual

sea el nombre más sagrado o más piadoso con el que la gente acostumbre llamarle, nombre que ha de ser sagrado entre nosotros a causa del intelecto que poseemos. (Dada la grandeza de esta divinidad, ninguno de estos títulos va a nombrarle con precisión; si una palabra no es otra cosa —el sonido del espíritu hiriendo el aire y declarando el pleno deseo de una persona, o el significado tal y como su mente consigue atraparlo a partir de los sentidos, un nombre, su pleno contenido definido y circunscrito, compuesto de escasas sílabas, que proporciona el intercambio necesario entre la voz humana y los oídos—; entonces la totalidad del nombre de dios incluye también significado, espíritu y aire, junto con todo aquello que existe en ellos o a través de ellos o a partir de ellos; no, no tengo esperanzas de nombrar al hacedor de toda majestad, al padre y señor de todas las cosas, con un simple nombre, ni siquiera con un nombre compuesto de muchos nombres; él carece de nombre o, mejor dicho, los tiene todos, desde el momento en que él es el uno y el todo, de tal modo que es preciso denominar a todas las cosas con el nombre de él o bien llamarle a él con los nombres de todas las cosas.) Dios, el uno y el todo, completamente henchido de la fertilidad de ambos sexos y siempre preñado de su propia voluntad, constantemente genera todo aquello que desea procrear. Su voluntad es bondad entera. La misma bondad que se halla en todos los seres se ha producido por naturaleza a partir de su divinidad, de manera que todos puedan ser como son y como fueron, y de manera que todas las cosas que vengan en el futuro puedan gozar de la facultad de reproducirse conforme a sí mismas. Ésta es la explicación que te ha sido ofrecida, Asclepio, del cómo y el porqué de la producción de todas las cosas.»

[21] «¿Estás diciendo que dios posee ambos sexos?, Trismegisto.»

«No sólo dios, Asclepio, sino todas las cosas animadas e inanimadas, porque resulta imposible para cualquiera de las cosas que existen ser estéril. Elimina la fertilidad de las cosas que ahora existen y resultará imposible para ellas existir para siempre. Digo {que la sensación y el crecimiento se hallan también en la naturaleza de las cosas, que el mundo} contiene crecimiento en sí mismo y preserva todo aquello que ha llegado a ser. Porque cada sexo se halla henchido de fecundidad y el vínculo entre ambos o, más exactamente, su unión resulta incomprensible. Si lo denominas Cupido o Venus, o ambas cosas, tendrás razón.»

«Guarda esto en tu mente como más verdadero y más simple que cual-

quier otra cosa: que dios, señor de la entera naturaleza, concibió y adjudicó a todos los seres este misterio de la procreación hasta la eternidad, del cual nacen el afecto más intenso, el placer, la alegría, el deseo y el divino amor. Sería preciso explicar cuán grande es la fuerza y la compulsión de este misterio, de no ser porque cada individuo los conoce ya, a partir de la contemplación y la conciencia interna. Porque si tienes en cuenta el momento culminante al que llegamos después de un constante frotamiento, cuando cada una de las dos naturalezas derrama en la otra su simiente y cada una arrebatada a la otra con avidez el <amor> y lo oculta en lo más íntimo, finalmente a partir del común apareamiento, las hembras conquistan la potencia de los machos y los machos quedan exhaustos con letargo femenino. El acto de este misterio, tan dulce y tan vital, se realiza en secreto, de manera que la divinidad, que se alza en ambas naturalezas a partir del apareamiento sexual, no se vea forzada a sentir la vergüenza provocada por la risa de los ignorantes, si ello se realizase en público o, mucho peor, si fuera ofrecido a la mirada del pueblo irreverente.»

[22] «En cualquier caso, los hombres piadosos no son más que unos pocos; su número en este mundo puede contarse, y sucede que el mal prevalece en la mayoría, a causa de su falta de saber y de conocimiento de todas las cosas que existen. El desprecio por los vicios del mundo entero —y un remedio para estos vicios— procede de la comprensión del plan divino sobre el que todas las cosas se basan. Pero cuando la ignorancia y la locura persisten, todos los vicios incrementan su fuerza y hieren el alma con desórdenes no curables. Mancillada y corrompida por ellos, el alma se inflama como si estuviese envenenada —a excepción de las almas de los que poseen el remedio soberano, la instrucción y la comprensión.»

«Entonces, pues, aun cuando mi ayuda alcance tan sólo a los menos, vale la pena continuar y terminar este tratado, que explica por qué la divinidad se digna impartir su comprensión y enseñanza únicamente a los seres humanos. Escúchame, pues.»

«Dios, padre y señor, hizo primero a los dioses y después a los hombres, cogiendo porciones iguales de la parte más corrupta de la materia y de la divinidad; pero sucedió que los vicios de la materia permanecieron vinculados a los cuerpos, junto con otros vicios provocados por los alimentos y el sustento que estamos obligados a compartir con todos los seres vivos. De modo que resulta inevitable que los deseos de la concupis-

cencia y otros vicios de la mente se hundan profundamente en las almas humanas. La inmortalidad y el vigor que no envejece son sabiduría y enseñanza suficiente para los dioses, puesto que están hechos de la parte más pura de la naturaleza; por lo tanto, no necesitan ayuda de la razón y el aprendizaje. Sin embargo, dado que el plan de dios era una unidad, estableció, como ley eterna, un orden de necesidad en un marco de ley, que ocupase el lugar del aprendizaje y del intelecto, para que los dioses no quedasen completamente desvinculados de ellos; y entre todas las cosas vivientes, dios distinguió al hombre por medio de la sola razón y el aprendizaje, con los que poder expulsar y rechazar los vicios de los cuerpos, y les hizo perseguir, como esperanza y meta, la inmortalidad. Dicho en pocas palabras, dios hizo al hombre bueno y capaz de inmortalidad gracias a su doble naturaleza, divina y mortal, y de este modo dios quiso una disposición según la cual el hombre estaba destinado a ser mejor que los dioses, formados únicamente de naturaleza inmortal, y así mejores que el resto de los seres mortales. En consecuencia, puesto que está vinculado a ellos por parentesco, el hombre honra a los dioses con una mente piadosa y sagrada; igualmente, los dioses muestran interés por todas las cosas humanas y velan sobre ellas con afecto fiel. [23] Pero esto se puede decir tan sólo de las pocas personas dotadas de una mente fiel. A propósito de aquellos que se ven arrastrados por el vicio, más vale no decir nada, a fin de no profanar este santísimo discurso tomándolos en consideración.»

«Y desde el momento en que este discurso nos hace saber el parentesco y la asociación entre hombres y dioses, Asclepio, debes reconocer el poder y la fuerza del hombre. Así como el señor y padre —o dios, por utilizar su nombre más augusto— es el hacedor de los dioses celestes, así es el hombre quien modela a los dioses de los templos, que se satisfacen con habitar cerca de los hombres. De esta manera, el hombre no es sólo glorificado; también es capaz de glorificar. No sólo avanza hacia dios; también es hacedor de los dioses. ¿Te sorprendes?, Asclepio. ¿O acaso desconfías, como la mayoría?»

«Estoy confuso, Trismegisto, pero de buen grado asiento a tus palabras, y considero al hombre muy afortunado por haber obtenido tanta felicidad.»

«El hombre, ciertamente, merece admiración como el más grande de todos los seres. Todos admiten con franqueza que la raza de los dioses sur-

gió de la parte más pura de la naturaleza, y que sus signos son como cabezas que se alzan en lugar del cuerpo entero. Pero las imágenes de los dioses que los seres humanos forjan han sido formadas a partir de ambas naturalezas —de la divina, que es más pura e infinitamente la más divina, y del material con el que están hechas, cuya naturaleza es incluso inferior a la humana—; y representan no sólo las cabezas, sino todos los miembros, y el cuerpo entero. Recordando siempre su naturaleza y origen, el hombre persiste en imitar a la divinidad, representando a los dioses con la apariencia de su propio aspecto, del mismo modo que el padre y señor hizo que los dioses eternos se le asemejasen.»

[24] «¿Te refieres a las estatuas?, Trismegisto.»

«Sí, Asclepio, a las estatuas. ¿Te das cuenta de hasta qué punto desconfías? A lo que me refiero es a estatuas animadas, conscientes, llenas de espíritu vital y que llevan a cabo grandes hechos; estatuas que conocen el futuro y lo predicen por medio de suertes, inspiración poética, sueños y tantos otros medios; estatuas que pueden hacer caer enfermos a los hombres y que los curan, aportando placer y dolor a cada uno según merece.»

«¿Acaso no sabes, Asclepio, que Egipto es una imagen del cielo o, para ser más precisos, que cualquier cosa gobernada e impulsada en el cielo desciende a Egipto y es transferida aquí? A decir verdad, nuestra tierra es el templo del mundo entero.»

«Y sin embargo, puesto que conviene al sabio conocer todas las cosas anticipadamente, hay una de la que no debes permanecer en la ignorancia: llegará un tiempo en el que parecerá que los egipcios han venerado a la divinidad con mente pía y asidua reverencia, pero en vano. Todo su culto sagrado resultará ineficaz, y perecerá sin ningún efecto, pues la divinidad regresará de la tierra al cielo y Egipto será abandonado. La tierra que fue sede de la piedad se quedará viuda de las potencias y abandonada de su presencia. Cuando los forasteros ocupen la tierra y el territorio, no sólo la piedad caerá en el olvido, sino que, cosa todavía más cruel, se prescribirá una ley (pues así la llamarán) que, bajo penas severas, prohibirá la piedad, la fidelidad y el culto divino. Entonces esta tierra sacrosanta, sede de templos y santuarios, se colmará por completo de tumbas y cadáveres.»

«¡Oh Egipto, Egipto, de tus piadosas hazañas tan sólo sobrevivirán historias, que resultarán increíbles para tus propios hijos! Tan sólo palabras

inscritas en la piedra sobrevivirán para proclamar tus obras piadosas, y el escita o el indio o cualquier otro vecino bárbaro habitará en Egipto. Porque la divinidad regresa al cielo y todo el pueblo perecerá, abandonado; del mismo modo Egipto quedará viudo y abandonado por dios y por el hombre. Yo te invoco, río sacrosanto, y te anuncio tu futuro: torrentes de sangre te inundarán hasta las riberas, e incluso las desbordarán; no sólo la sangre contaminará tus aguas divinas, sino que las hará desbordar por todas partes, y el número de los muertos superará en mucho al de los vivos. Aquel que sobreviva será reconocido como egipcio tan sólo por su lenguaje; por sus acciones parecerá un extranjero.»

[25] «Asclepio, ¿por qué lloras? El mismo Egipto se dejará persuadir para cometer actos más perversos que éstos y se hundirá en males muchísimo peores. Una tierra en otros tiempos sagrada, tan amante de la divinidad, la única tierra en el mundo en razón de su piedad donde los dioses moraban, la que enseñaba santidad y fidelidad, será un ejemplo de credulidad total. En su cansancio, las gentes de esta época no hallarán en el mundo nada digno de admirar o venerar. Este todo —que es una cosa buena, que nunca ha sido, ni es, ni será superada— correrá peligro: la gente lo encontrará opresivo y lo despreciará. No van a amar este mundo en su conjunto, obra de dios incomparable, construcción gloriosa, un esplendor formado de imágenes en multiforme variedad, instrumento de la voluntad de dios que soporta generosamente su propia obra, que forma una unidad de todas las cosas, que puede ser honrada, alabada y finalmente amada por aquellos que la ven, acumulación multiforme que deviene unidad.»

«Preferirán las tinieblas a la luz, y encontrarán la muerte más útil que la vida. Nadie mirará el cielo. El piadoso será tenido por loco, el impío por sabio, el frenético pasará por valiente y el criminal por una persona de bien. El alma y todas las enseñanzas acerca del alma (a saber, que el alma empezó siendo inmortal o que en todo caso espera alcanzar la inmortalidad) que yo te he revelado serán consideradas no tan sólo ridículas sino incluso ilusorias. Cualquiera que se consagre a la piedad de mente, créeme, se encontrará enfrentado a la pena capital. Van a promulgar leyes nuevas, una nueva justicia. No se oirá hablar de nada sagrado, nada piadoso ni digno del cielo o de los seres celestes, y tampoco en la mente obtendrá creencia.»

«¡Qué tristeza, cuando los dioses se aparten de la humanidad! Tan só-

lo los ángeles malignos permanecerán, para mezclarse con los hombres, se apoderarán de los desgraciados y los conducirán a toda clase de crímenes ominosos —guerra, pillaje, engaños, todo cuanto es contrario a la naturaleza de las almas—. Entonces, ni la tierra permanecerá firme ni el mar será navegable; las estrellas no cruzarán el cielo, ni el curso de los astros se mantendrá estable en el cielo. Cada voz divina enmudecerá, en un silencio forzoso. Los frutos de la tierra se pudrirán; los campos dejarán de ser fértiles; incluso el mismo aire languidecerá en un torpor lúgubre.»

[26] «Tal va a ser la vejez del mundo: falta de piedad, desorden, desprecio por todo lo bueno. Cuando todo esto acaezca, Asclepio, entonces el señor y padre, el dios cuyo poder es soberano, gobernador del dios primero, contemplará esta conducta y estos crímenes insensatos y por un acto de su voluntad —que es la benevolencia de dios—, se enfrentará a los vicios y la perversión de todas las cosas, enderezará los errores, purificará la maldad con un diluvio o consumiéndola en llamas, o acabará con ella difundiendo por todas partes enfermedades pestilentes. Entonces restituirá el mundo a su belleza antigua, de tal modo que el propio mundo volverá a parecer que merece maravilla y culto, y, con constantes bendiciones y ceremonias de alabanza, la gente de estos tiempos honrará al dios capaz de hacer y restaurar una obra tan grande. Y ésta será la génesis del mundo: una reforma de todas las cosas buenas y una restitución muy sagrada y piadosa de la misma naturaleza, reordenada en el curso del tiempo, <pero a través de un acto de voluntad,> que es, y fue, sempiterna y sin principio. Porque la voluntad de dios no tiene principio; permanece idéntica, sempiterna en su estado presente. La naturaleza de dios es la liberación; su voluntad constituye el bien supremo.»

«Entonces ¿la deliberación <es voluntad>?, Trismegisto.»

«La voluntad procede de la deliberación, Asclepio, y el acto mismo de querer procede de la voluntad. Dios nada quiere en exceso, puesto que posee por completo todas las cosas y quiere lo que tiene. Quiere todo cuanto es bueno y tiene todo cuanto quiere. Son buenas todas las cosas que él considera y quiere. Tal es dios, y el mundo es su imagen —<bien> que procede del bien.»

[27] «¿Es bueno?, Trismegisto.»

«Sí, Asclepio, bueno, y te lo voy a demostrar. Del mismo modo que dios dispensa y distribuye su liberalidad —conciencia, alma y vida— a todas las formas y géneros del mundo, así el mundo distribuye y propor-

ciona todo aquello que los mortales consideran bueno: la sucesión de las estaciones, el nacimiento de los frutos, su crecimiento y maduración, y otras cosas tales. Así, sentado en la cima del cielo más alto, dios está en todas partes y todo lo vigila en derredor. Existe un lugar sin estrellas más allá del cielo, remoto de todos los objetos corpóreos. Aquel que dispensa <la vida>, a quien llamamos Júpiter, ocupa el lugar entre cielo y tierra. Pero Júpiter Plutonio gobierna la tierra y el mar, y es él quien nutre a los seres mortales, que tienen alma y producen fruto. Los poderes de estos dioses vigorizan las cosechas, los árboles y los campos; pero los poderes y efectos de otros dioses deben ser distribuidos entre todas las cosas que existen. Los dioses que gobiernan la tierra se <alejarán>, y quedarán estacionados en una ciudad fundada en la frontera más remota de Egipto, hacia el sol poniente, adonde la raza entera de los mortales se apresurará por tierra y mar.»

«Dime, ¿dónde se hallan ahora estos dioses tuyos?, Trismegisto.»

«Estacionados en la gran ciudad de la montaña libia. Pero dejemos este argumento por ahora.»

«Hemos de hablar ahora acerca de lo inmortal y lo mortal, porque la anticipación y el miedo a la muerte torturan a muchos que no conocen su auténtico alcance. La muerte resulta de la desintegración de un cuerpo fatigado por el trabajo, después de que haya transcurrido el tiempo en el que los miembros del cuerpo encajan en un mismo mecanismo con funciones vitales. El cuerpo muere, de hecho, cuando ya no puede soportar los procesos vitales de una persona. Esto es la muerte, pues: la desintegración del cuerpo y la extinción de la conciencia corporal. Preocuparse por ello carece de sentido. Pero hay otro problema por el cual vale la pena preocuparse, aunque la gente se desentiende de él por ignorancia o incredulidad.»

«¿Qué es lo que ellos ignoran, Trismegisto, o cuya posibilidad cuestionan?»

[28] «Escucha pues, Asclepio: cuando el alma se aleja del cuerpo, pasa a estar bajo la jurisdicción del demon supremo, que pesa y juzga sus méritos; y si la encuentra justa y fiel, la deja permanecer en los lugares adecuados para ella. Pero si ve que el alma está contaminada con manchas de acciones malvadas o ensuciada por los vicios, la envía rodando desde lo alto a los abismos, y la entrega a las tempestades y a los torbellinos de aire, fuego y agua en su entrechocar incesante: su interminable castigo

consiste en ser arrastrada arriba y abajo entre cielo y tierra por las corrientes de la materia. La desgracia del alma estriba entonces en su propia eternidad, porque una sentencia inmortal la oprime con tormentos eternos. Para escapar a esta suerte, reconoce, pues, lo que hemos de temer, ante lo que hemos de temblar, lo que debemos evitar. Después de haber obrado mal, los incrédulos se verán forzados a creer, no por las palabras, sino por el ejemplo; no por las amenazas, sino por el sufrimiento real del castigo.»

«¿No es la ley de los hombres solamente la que castiga los males que los hombres cometen?, Trismegisto.»

«En primer lugar, Asclepio, todo lo terreno es mortal; como lo son también estos seres que viven en una condición corporal y que se desvanecen de la vida en esta misma condición corporal. Todos ellos están sujetos a castigos por el bien o el mal que hayan cometido en su vida; y los castigos después de la muerte resultan más severos en la medida en que su mal hacer haya podido permanecer oculto durante la vida. La divinidad lo prevé todo, de tal manera que uno paga la pena exactamente en la proporción de sus propios malos actos.»

[29] «¿Quién merece los mayores castigos?, Trismegisto.»

«Aquellos condenados por las leyes humanas que mueren de muerte violenta, de modo que no parece que hayan entregado a la naturaleza el alma que le deben, sino que han expiado sus crímenes con un merecido castigo. Por otra parte, la defensa de la persona justa radica en su piedad para con dios y en la fidelidad suprema. Dios protege a estos hombres de todos los males. Porque el padre y señor de todo, el único que es el todo, se muestra a sí mismo ante todos con generosidad: no *dónde* esté de acuerdo con el lugar, ni *cómo* sea de acuerdo con la cualidad, ni *cuánto* sea de acuerdo con la cantidad, sino iluminando a los hombres con la sola comprensión, que procede de la mente. Y cuando las sombras del error se han dispersado del alma de un hombre y ha percibido la luz de la verdad, en la plenitud de su conciencia se empareja a sí mismo con la comprensión divina; y cuando su amor le ha librado de aquella parte de su naturaleza que le hace mortal, adquiere confianza en la inmortalidad por venir. Esto es lo que separará a los buenos de los malos. Cuando ha visto la luz de la razón como con sus propios ojos, todo hombre bueno es iluminado por la fidelidad, reverencia, sabiduría, devoción y respeto hacia dios, y la confianza de su creencia le coloca tan por encima de la hu-

manidad como el sol supera en resplandor a los demás astros. En realidad, el sol ilumina a las otras estrellas no tanto por la intensidad de su luz como por su divinidad y su santidad. El sol es sin duda un segundo dios, Asclepio, créeme, que gobierna todas las cosas y esparce su luz sobre todos los seres del mundo, animados e inanimados.»

«Porque si el mundo fue y es y será una cosa viva que vive para siempre, nada en el mundo es mortal. Desde el momento en que cada parte de él, tal como ésta en su estado actual, vive para siempre y, al mismo tiempo, vive en un mundo que es por sí mismo una sola cosa viva que vive para siempre, no hay lugar en él para la mortalidad; de modo que, si es preciso que el mundo viva para siempre, debe hallarse henchido de vida y eternidad. Del mismo modo que el mundo es sempiterno, también el sol es para siempre gobernador de las cosas que tienen vida, dispensador y prolongador de todo su poder de vida. Así pues, dios es el sempiterno gobernador de las cosas que viven en el mundo y de las que tienen vida, y esta vida la dispensa eternamente. La ha dispensado toda de golpe, sin embargo: la vida es proporcionada por la ley eterna a todos aquellos que la poseen, de la manera que voy a describir.»

[30] «El poder dador de vida de la eternidad anima el mundo, su lugar se halla en la misma eternidad viva; dado que la vida sempiterna lo protege en torno y, por así decir, lo mantiene unido, el mundo nunca cesará de moverse ni será destruido. El mundo mismo dispensa vida a todo lo que hay en él, y es el lugar de todas las cosas que son gobernadas bajo el sol. El movimiento del mundo es una actividad doble: la eternidad vivifica el mundo desde fuera y el mundo lo vivifica todo en su seno, dispersando todas las cosas de acuerdo con números y tiempos marcados y fijados por la acción del sol y los movimientos de los astros; porque toda razón temporal está fijada por ley divina. Sobre la tierra se habla del tiempo por la cualidad del aire y el cambio de las estaciones, calientes y frías; pero en el cielo corre el tiempo por la recurrencia de las estrellas móviles a sus mismos lugares, en ciclos cronológicos. El mundo es el receptáculo del tiempo; el curso y el movimiento del tiempo le confieren vigor. Pero el tiempo opera según una regla ordenada: orden y tiempo provocan la renovación de todas las cosas del mundo a través de la alternancia. Nada es estable en esa situación, nada fijo, nada inmóvil, entre las cosas que llegan a ser en el cielo y en la tierra: la única excepción es dios; y con razón lo es él solo, porque él es el todo, lleno y perfecto en sí mis-

mo, por sí mismo y en torno a sí mismo. Él constituye su propia estabilidad inmóvil; ningún impulso externo puede moverlo de su lugar, puesto que todo es en él y él solo es en todo —a no ser que uno corra el riesgo de afirmar que su movimiento se halla *en* la eternidad. Pero la eternidad, a la que todo el movimiento del tiempo retorna y de la que todo el movimiento del tiempo nace, es inmóvil ella misma.»

[31] «Dios, por lo tanto, ha sido <siempre> estable, y la eternidad, de la misma manera, se ha mantenido siempre inmóvil junto a él, manteniendo en su seno un mundo que no había llegado al ser, el único al que llamamos correctamente sensible. Este mundo sensible, que imita la eternidad, fue hecho a imagen de este dios. Y aunque el tiempo siempre se mueve, conserva aún, a su propia manera, el poder y el carácter de estabilidad, a causa de la propia necesidad de revertir sobre sí mismo. Así pues, aunque la eternidad es estable, inmóvil y fija, con todo, puesto que el curso del tiempo (que se mueve) siempre regresa a la eternidad, y puesto que el movimiento gira en un marco temporal, sucede que la eternidad (que no se mueve en sí misma) parece moverse a través del tiempo en que se halla; y todo movimiento tiene lugar en el tiempo. Así, ocurre que la estabilidad de la eternidad se mueve, y que la movilidad del tiempo deviene estable por la ley fija de su propio ciclo. Así, uno puede creer también que dios se mueve en sí mismo, pero en la misma inmovilidad, porque a causa de su inmensidad, el movimiento de su estabilidad es, de hecho, inmóvil. La ley de la inmensidad misma es inmóvil. Este ser, pues, que no es de un carácter accesible a los sentidos, se halla más allá de cualquier limitación, comprensión y cálculo. No puede ser ni sostenido, ni aferrado, ni cazado. Dónde está, a dónde va, de dónde viene, cómo actúa, qué es —resulta incierto—. Se mueve en su estabilidad suprema y su estabilidad actúa dentro de él: dios, la eternidad, ambos, el uno en el otro o ambos en ambos. En consecuencia, la eternidad no tiene una limitación en el tiempo. Pero el tiempo, aunque admitamos que puede ser limitado por el número, o la alternancia, o el periódico retorno de la recurrencia, es eterno. Ambos son infinitos, pues, ambos parecen eternos. Pero la estabilidad, firmemente fijada para sostener las cosas que pueden ser movidas, con razón ocupa la prioridad en virtud de su misma solidez.»

[32] «Los principios de cada cosa, pues, son dios y la eternidad. Pero, debido a su movilidad, el mundo no ocupa el primer lugar; en él la mo-

vilidad supera a la estabilidad, incluso si, de acuerdo con la ley que le mantiene en perpetuo movimiento, posee una estabilidad libre de movimiento.»

«La conciencia total, que se asemeja a la divinidad, inmóvil en sí misma, se mueve a sí misma en su propia estabilidad. Ella es sagrada, incorrupta, sempiterna y todo cuanto se pueda decir aún mejor —si algo puede ser mejor que la eternidad del dios supremo que reposa en la verdad misma—, completamente henchida de todas las formas sensibles y de todo el orden que reposa, por así decir, en dios. La conciencia del mundo es el receptáculo de todas las formas sensibles y de todos los órdenes, pero, para ser consciente de todo lo que ha sido hecho, <la conciencia depende>, en el hombre, de la tenacidad de la memoria. En su descenso, la divinidad de la conciencia llega tan sólo hasta el animal humano, porque el dios supremo no quiso que la conciencia divina se mezclase con todo ser vivo. No quiso avergonzarse por mezclarse con los demás seres vivos. La comprensión de la conciencia humana, lo que ella es y cuán grande es, deriva enteramente de la memoria de los acontecimientos pasados (a causa de la tenacidad de su memoria, el hombre ha sido hecho incluso gobernador de la tierra). La comprensión de la naturaleza, sin embargo, y la cualidad de la conciencia del mundo pueden ser percibidas por completo en todas las cosas del mundo que los sentidos pueden detectar. La comprensión de la eternidad, que viene a continuación, es una conciencia obtenida a partir del mundo sensible, a partir del cual se puede discernir su cualidad. Pero la cualidad de la conciencia en el dios supremo y la comprensión de esta cualidad es la única verdad. Ni siquiera una sombra, ni siquiera el más débil vestigio de esta verdad puede discernirse en el mundo, porque hay falsedad donde quiera que uno discierne cualquier cosa a base de medir el tiempo. Y donde existe generación, uno encuentra error.»

«De modo que ves la profundidad de los temas de los que tratamos, Asclepio, y qué nos proponemos alcanzar. Pero a ti, dios supremo, te doy las gracias por haberme iluminado con aquella luz que permite ver la divinidad. Y vosotros, Tat, Asclepio y Hanmón, ocultad estos misterios divinos entre los secretos de vuestros corazones, y protegédlos con el silencio.»

«Sin embargo, la comprensión difiere de la conciencia en esto: que nuestra comprensión llega a comprender y discernir la cualidad de la con-

ciencia del mundo a través de la concentración de la mente, mientras que la comprensión del mundo llega a conocer la eternidad y los dioses que están por encima del mundo. Y así sucede que nosotros, los seres humanos, vemos cosas que se hallan en el cielo, como a través de una niebla, hasta el límite que podemos, dada la condición de la conciencia humana. Cuando se trata de ver grandes cosas, nuestra concentración es muy limitada, pero, una vez las ha visto, la felicidad de nuestra conciencia es grande.»

[33] «Acerca del vacío, que tantos consideran hoy en día un argumento importante, mi opinión es la siguiente: el vacío no existe, ni puede haber existido, ni jamás existirá. Porque todos los miembros del mundo se hallan completamente llenos, de tal modo que el propio mundo se halla completo y henchido de cuerpos diversos en cualidad y forma, cada uno de los cuales tiene su propia forma y tamaño. Algunos son mayores que otros, otros más pequeños, y difieren en densidad y tenuidad. Los más densos, como los más grandes, son más fáciles de ver, pero los más pequeños y tenues son muy difíciles o completamente imposibles de ver y podemos detectarlos tan sólo por medio del tacto. De modo que muchos piensan que no son cuerpos, sino lugares vacíos —cosa imposible—. Porque del mismo modo que lo que se dice que está “más allá del mundo” (si tal cosa existe, yo no creo que <exista el vacío>) está lleno de cosas inteligibles que se le asemejan en divinidad, según mi opinión, así también este mundo que llamamos “sensible” está completamente lleno de cuerpos y seres vivos que se avienen con su naturaleza y cualidad. Nosotros no los vemos a todos con sus aspectos verdaderos, algunos los vemos excesivamente grandes, otros excesivamente pequeños; es decir, así nos lo parecen, ya porque se hallan muy lejos de nosotros, ya porque nuestros ojos se han vuelto débiles. Y también, puesto que son realmente muy pequeños, muchos creen que no existen en absoluto (ahora me refiero a los demonios que siempre están cerca de nosotros —por lo menos así lo creo—, y a los héroes que habitan entre la parte más pura del aire superior a nosotros y el lugar donde no hay nieblas, ni nubes, ni alteraciones producidas por los movimientos de los signos celestes). En consecuencia, Asclepio, no debes llamar “vacío” a nada, a no ser que quieras decir que lo que tú llamas “vacío” está “vacío de” algo —vacío de fuego, o vacío de agua, y así sucesivamente—. Así pues, aunque uno puede ver algo que esté vacío de cosas tales, en ningún caso puede estar vacío de es-

píritu o de aire, no importa cuán pequeña o grande sea la cosa que parece vacía.»

[34] «Uno debe decir lo mismo acerca del lugar, que como término absoluto carece de sentido. Porque la evidencia del lugar se produce a partir de aquello cuyo lugar es; mejor dicho, elimina este aspecto tan importante y dejas truncado el sentido de la palabra. Por esta razón podemos referirnos correctamente al lugar del agua, al lugar del fuego, y así sucesivamente. Del mismo modo que es imposible que cualquier cosa esté vacía, así también el sentido de lugar en absoluto resulta indiscernible. Si tú supones un lugar a parte de aquello cuyo lugar es, parecerá un lugar vacío, cosa que, pienso yo, no puede existir en el mundo. Si nada es vacío, también es evidente que un lugar, como tal, no es nada, a no ser que le añadas, como harías con los cuerpos humanos, marcas visibles —longitud, amplitud, altura.»

«Asclepio, y el resto de los aquí presentes: dadas estas condiciones, sabed que el mundo inteligible, discernible tan sólo a través de la intuición de la mente, es incorpóreo y que nada corpóreo puede ser combinado con su naturaleza, nada discernible a partir de la cualidad, cantidad y número, porque no hay en él nada semejante.»

«En cambio, el mundo llamado “sensible” es el receptáculo de todas las formas sensibles o cualidades de los cuerpos, ninguna de las cuales puede ser corroborada sin dios. Pues dios lo es todo; todo procede de él; todo depende de su voluntad. Y si el todo es bueno, hermoso, sabio, inimitable, sólo para dios resulta sensible e inteligible. Sin dios nada fue, nada es, nada será, porque todas las cosas proceden de él, están en él y existen por él: cualidades varias y multiformes, grandes cantidades, todas las inmensurables magnitudes y las formas multiformes. Si llegas a comprenderlas, Asclepio, darás gracias a dios. Y si consideras el todo, aprenderás que el mismo mundo sensible y todo lo que contiene están en verdad envueltos por este mundo superior, como por una vestidura.»

[35] «Cada género de cosa viva, Asclepio, no importa si mortal o inmortal, racional <o irracional>, sea animada o inanimada, cada una posee la apariencia de su género en concordancia con su relación con el género. Y aunque cada género de ser vivo posea la plena forma de su género, dentro de la misma forma cada uno difiere del otro: por ejemplo, aunque la humanidad posee una única forma, de tal modo que un hombre puede distinguirse a simple vista, cada persona difiere, dentro de la

misma forma, de los demás. Porque la clase es divina e incorpórea, como cualquier cosa aprehendida por la mente. Por lo tanto, dado que los dos componentes de las formas son lo corpóreo <y> lo in-corpóreo, resulta de todo punto imposible que cualquier forma llegue a poseer una estrecha similitud con otra en extremos muy distantes de tiempo y latitud. Las formas cambian con tanta frecuencia como momentos tiene una hora en el movimiento circular donde mora el dios al que hemos llamado Omníforme. La clase persiste, generando copias de sí misma, tan frecuentes, tan numerosas y tan diversas como momentos tiene la rotación del mundo. En el curso de su rotación, el mundo cambia, pero la clase no tiene ni cambios ni rotaciones. Así pues, la forma de cada género persiste, si bien dentro de cada forma existen diferencias.»

[36] «¿Y el mundo cambia su forma?, Trismegisto.»

«Mira, Asclepio, es como si yo te hubiera estado explicando todo esto mientras tú dormías. ¿Qué es el mundo, en realidad? ¿De qué se compone, sino de todas las cosas que han llegado a ser? Tú pretendes interrogarme, por lo tanto, acerca del cielo, la tierra y los elementos. ¿Qué otra cosa cambia su forma de manera más continua? El cielo deviene húmedo o seco, frío o cálido, claro o turbio; estas formas no cesan de cambiar la una en la otra bajo la misma forma del cielo. La tierra experimenta constantemente múltiples transformaciones de forma, en tanto que engendra sus cosechas, promueve el crecimiento de lo que ha engendrado y produce en varias cualidades y distintas cantidades todos sus frutos, con sus estados y procesos de crecimiento, y, en especial, las cualidades, olores, gustos y formas de árboles, flores y frutos. El fuego provoca múltiples alteraciones de carácter divino. Las apariciones del sol y la luna, desde luego, son omníformes —casi como nuestros espejos, que reproducen semejanzas a través de reflejos de brillantez comparable—. [37] Pero por ahora ya hemos dicho bastante acerca de tales cosas.»

«Volvamos de nuevo al hombre y a la razón, este don divino gracias al cual un ser humano es llamado animal racional. Lo que hemos dicho del hombre es admirable, pero menos que lo siguiente: el hecho de que los seres humanos hayan sido capaces de descubrir la naturaleza divina y cómo fabricarla supera la maravilla de todas las maravillas. Nuestros antepasados se equivocaron gravemente, en tiempos, acerca de la teoría de la divinidad; eran incrédulos y poco atentos al culto y a la piedad para con dios. Pero después descubrieron el arte de fabricar dioses. A su descubri-

miento añadieron un poder conveniente, derivado de la naturaleza de la materia. Puesto que no podían hacer almas, combinaron este poder e invocaron a las almas de los démones o los ángeles y las implantaron en las semejanzas a través de sagrados y divinos misterios, de modo que los ídolos pudieran tener el poder de hacer el bien y el mal.»

«Toma a tu antepasado, por ejemplo: fue el primero en descubrir la medicina, Asclepio. Le consagraron un templo en la montaña de Libia, cerca de la ribera de los cocodrilos. Allí yace su persona material —su cuerpo, en otras palabras—. El resto, o mejor dicho, el todo (puesto que el todo de una persona consiste en la conciencia de vida) regresó, más feliz, al cielo. Todavía hoy sigue proporcionando ayuda a la gente enferma, gracias a su poder divino; y así también suele ofrecerla a través del arte de la medicina. Y Hermes, cuyo nombre llevo yo, ¿acaso no habita en su ciudad nativa, llamada con su propio nombre, adonde los mortales acuden desde todas las regiones de alrededor en busca de ayuda y protección? Isis, la esposa de Osiris: ¿todos sabemos cuánto bien puede hacer cuando se halla bien dispuesta, cuánto daño cuando está irritada! La cólera asalta con facilidad a los dioses terrenales y materiales, porque los hombres los han fabricado y ensamblado a partir de ambas naturalezas. Por esto sucede que los egipcios denominan animales sagrados a aquellos a cuyas almas rinden culto en sus ciudades, después de deificarlos en vida, a fin de que las ciudades puedan continuar viviendo de acuerdo con sus leyes ancestrales y llamándose con los nombres de aquellos. Por este motivo, Asclepio, puesto que un grupo adora y rinde honores a los que otro grupo trata de un modo totalmente distinto, las ciudades de Egipto no cesan de declararse la guerra las unas a las otras.»

[38] «Y la cualidad de estos dioses que son considerados terrenales, ¿qué tipo de cosa es?, Trismegisto.»

«Procede de una mixtura de plantas, piedras y especias, Asclepio, que contienen en sí mismas un poder natural divino. Ésta es la razón por la cual tales dioses son celebrados con sacrificios constantes, con himnos, plegarias y amables sonidos, acordes con la armonía celeste: de modo que el ingrediente divino introducido en el ídolo, gracias a la comunicación constante con el cielo, pueda soportar de buen grado su dilatada permanencia entre la humanidad. De este modo, el hombre fabrica a sus dioses.»

«Pero no creas que estos dioses terrenales actúan al azar. Los dioses celestes habitan en las alturas del cielo; cada uno encabeza el orden que le

ha sido asignado y vela por él. Pero, aquí abajo, nuestros dioses ayudan a los seres humanos como a través de una amistosa familiaridad: se preocupan de ciertas cosas de modo individual, predicen otras a través de suertes y adivinación, y resultan en cierto sentido providenciales ayudando por otros medios, cada uno a su manera.»

[39] «Entonces ¿qué parte del plan pertenece a la *Heimarmenê* o a los Hados?, Trismegisto. Los dioses celestes gobiernan las cosas universales, pero las singulares pertenecen a los dioses terrenales, ¿no es cierto?»

«Aquello a lo que llamamos *Heimarmenê*, Asclepio, es la necesidad de todos los acontecimientos, que están siempre atados el uno al otro por los vínculos de una cadena. Ella es la hacedora de todo, o bien el dios supremo, o el dios segundo, creado por el dios supremo, o el orden de todas las cosas del cielo y la tierra vinculadas por leyes divinas. Así pues, esta *Heimarmenê* y la Necesidad se hallan atadas la una a la otra por medio de un aglutinante infrangible, y de las dos, la primera, la *Heimarmenê*, engendra los principios de todas las cosas; por su parte, la Necesidad obliga a actuar a aquellas cosas cuyos principios dependen de la *Heimarmenê*. Lo que deriva de ambas es el Orden, la estructura y disposición temporal de las cosas que deben realizarse. Porque sin la disposición de un orden nada existe, y en todas las cosas se realiza el orden del mundo. El orden vehicula el propio mundo, y el todo se compone de orden.»

[40] «Así pues, estos tres —*Heimarmenê*, Necesidad y Orden— son, en el sentido más pleno, producto del asentimiento de dios, que gobierna el mundo por medio de su propia ley y su plan divino, y dios les ha prohibido estrictamente cualquier acto de voluntad o de no-voluntad. Jamás son alterados por la cólera, ni ablandados por la amabilidad, y se someten ellos mismos a la necesidad del plan eterno. Y el plan es la eternidad misma: irresistible, inmutable, indestructible. En primer lugar, viene la *Heimarmenê*, que, arrojando la simiente, engendra suficiente prole de todas las cosas futuras; a continuación, viene la Necesidad, que las fuerza a todas a la actividad con su compulsión. El Orden viene en tercer lugar, para preservar la estructura de las cosas que la *Heimarmenê* y la Necesidad han determinado. Ésta es la eternidad, pues, que no puede empezar a ser ni dejar de ser, que gira en círculos en un movimiento sempiterno, bajo la ley fija e inmutable de su ciclo: sus partes salen y se ponen una y otra vez, de manera que, a medida que el tiempo cambia, las mismas partes que se han puesto salen de nuevo. El movimiento circular confiere a la

rotación un marco que lo mantiene todo atado, de tal modo que no es posible saber cuándo comienza la rotación (admitiendo que comience), desde el momento en que todo parece siempre precederse y seguirse a la vez. Con todo, el accidente y el azar también se mezclan en todas las cosas materiales del mundo.»

«Os he explicado todo aquello que un ser humano puede decir, con la ayuda y el permiso de dios. Tras bendecir a dios y orar, tan sólo nos queda regresar a los cuidados del cuerpo. Ya hemos tratado bastante de teología, y, por así decir, nuestras almas se hallan saciadas.»

[41] Cuando salieron del santuario empezaron a orar a dios y se volvieron hacia el sur (porque si alguien desea invocar a dios durante el crepúsculo debe dirigir su mirada hacia esta dirección, del mismo modo que, durante el orto matutino, hacia la dirección que llaman este); y ya estaban pronunciando su plegaria cuando en un susurro Asclepio preguntó: «Tat, ¿te parece que propongamos a tu padre que dé órdenes para alzar nuestras plegarias a dios con acompañamiento de incienso y perfumes?».

Cuando Trismegisto le oyó, dijo alterado: «Mal augurio, Asclepio, muy mal augurio. Quemar incienso y otras cosas semejantes cuando invocas a dios supone casi un sacrilegio. Porque nada quiere aquel que es él mismo todas las cosas, o en quien se hallan todas las cosas. Rindámonle culto más bien dándole gracias, porque dios considera la gratitud de los mortales como el mejor incienso».

«Te damos gracias, dios sumo y supremo, por cuya sola gracia hemos conseguido la luz de tu conocimiento; sagrado nombre que ha de ser honrado, el único nombre por medio del que nuestra fe ancestral bendice sólo a dios; te damos gracias a ti que te dignas acordar a todos los seres la fidelidad de un padre, reverencia y amor, junto con aquella eficacia que resulta aún más dulce, al otorgarnos el don de la conciencia, la razón y la comprensión:

*conciencia con la que podamos conocerte;
razón con la que buscarte con nuestras oscuras suposiciones;
conocimiento con el que, conociéndote, podamos alegrarnos.*

Y nosotros, salvados por tu poder, en verdad nos alegramos, porque tú te nos has mostrado plenamente. Nos alegramos de que te hayas dignado convertirnos en dioses para la eternidad, aun cuando dependamos

de nuestros cuerpos. Porque éste es el único medio por el que la humanidad puede darte gracias: el conocimiento de tu majestad.

Te hemos conocido, luz inmensa que sólo la razón percibe.

*Te hemos conocido, verdadera vida de la vida, vientre preñado
de todo lo que llega a ser.*

*Te hemos conocido, a ti que persistes eternamente en concebir
todo lo que llega a ser, en su totalidad perfecta.*

Venerando con nuestra entera plegaria el bien de tu bondad, tan sólo esto te pedimos: que quieras hacernos perseverar en el amor de tu conocimiento y que nunca seamos arrancados de este género de vida.»

«Con tales esperanzas, nos disponemos a una cena pura que no incluye alimentos animales.»

Notas

1. <Discurso> de Hermes Trismegisto: Poimandres

Título La palabra «discurso» (*logos*) no aparece en el texto griego. El nombre griego «Hermes» se corresponde con el egipcio «Thot», un dios conocido a lo largo de toda la historia de la religión egipcia, pero especialmente popular en el periodo ptolemaico, época a la que se remontan —hacia 168–163 a. C.— las primeras apariciones conocidas en lengua egipcia de un epíteto del tipo «tres veces el más grande» aplicado a Thot. Un título de este tipo aparece en un óstrakon procedente de un «archivo» que también contiene algunos óstraca en los que figuran versiones griegas de la misma frase, en la forma *megistou kai megistou theou megalou*, dos formas superlativas de «grande» seguido por una positiva: una construcción que quizá pretende reflejar el modelo de la expresión egipcia. Ha sido identificada una traducción egipcia del griego *trismegistos* («tres veces el más grande»), fechable aproximadamente en el año 200 d. C.; pero la simple palabra griega como tal tan sólo aparece a partir del siglo II d. C.; cf. LSJ s. v. *trismegistos*, donde la cita del siglo III a. C. depende de un texto muy reconstruido. En los jeroglíficos, las representaciones habituales de «Thot», pronunciado aproximadamente *Te-houir-ti*, eran un ibis colgado de una percha o bien un hombre con cabeza de ibis. Las transliteraciones griegas variaban: *theuth*, *thôth*, *thouth*, etc. «Tat» es una variante de «Thot» en los *Hermetica*. Las manifestaciones más prominentes del dios eran el ibis y el mono —más concretamente el babuino o *kunocephalos*—. Era también un dios lunar y como tal constituía el reflejo o representación de Re, el sol. Los egipcios atribuían el origen de la ley y el orden social a Thot, así como el ritual y su lenguaje sagrado. También tenía relación con la medicina, la magia, los mensajes, la muerte y el Más Allá. Véase: Platón, *Fedro* 274C–5B, *Filebo* 18B, *Cratilo* 407E–8B, Cicerón, *De la naturaleza de los dioses* 3.22.56; Marcial 5.24.15; Diodoro Sículo 1.15.9–16.2; Servio, *A Eneida* 4.577; Waddell, *Manetho*, págs. 209–211; Atenágoras, *Legación* 28.6; Arnobio, *Contra los paganos* 4.13–17; Eusebio, *Praeparatio Evangelica* 1.10.48;

NHC II.1.5.5-10, X.1.6.19, 7.17, 23; PGM IV.885-886, 1000-1005, V.213-260, 370-446, VII.545-559, 919-924, VIII.1-63, XIII.10-16, 135-140, XXI.Va.1-10 (Betz, págs. 55, 58, 104-109, 133, 142, 145-146, 172, 175, 264); Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 27, 100, 117-122; y HMR, pág. 28; Scott IV, 3; FR I, 67-74, 283-296; Fowden, *EH*, págs. 216-217; Emery (1965), págs. 3-8; Skeat y Turner (1968), págs. 199-208; Parlebas (1974), págs. 25-28; Derchain y Derchain (1975), págs. 7-10; Rees, *Hermopolis*, págs. 5-7; Ray, *Archive*, págs. 73-80; W. Kroll, PW VIII/1, 792-793; Rusch, PW VI.A/1, 351-388; Boylan, *Thoth*, págs. 1-5, 62-76, 81, 89, 92, 95, 124, 137, 165; Pietschmann, *Hermes*, págs. 28-37; Schott (1972), págs. 20-25; Tröger (1973), pág. 103; Grese (1988), págs. 50-51; W. Gundel, *Dekane*, págs. 19-21, 53, 56-58; H. Gundel, *Weltbild*, págs. 25-33, 50-52, 76; Versnel (1974), págs. 144-151; Bleeker, *Hathor*, págs. 1-4, 18-21, 106-160; Raymond, *Hermetic*, págs. 20, 36-41; cf. Derchain-Urtel, *Thot*, pág. 143.

Si bien en el texto de *C.H.* I no se menciona a Hermes, y a pesar de que el narrador sea humano (secciones 22, 26-32), la presunción habitual—reforzada por el título y por *C.H.* XIII.15, 19—es que quien habla es Hermes: Zielinski (1905), págs. 323-324; cf. Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 11-13, 214; Scott II, 12; Haenchen (1965), págs. 149-150. A lo largo de estos tratados, Hermes mantiene diversas relaciones de genealogía y tradición con otras figuras nombradas en ellos y descritas más adelante (*C.H.* II.1, IV.3, X.23; las notas al Título de XI, XIII, XVI; y *Asclep.* 1): Asclepio, Tat, Agathodaimon, Nous y Ammón son figuras prominentes como interlocutores o autoridades en los diecisiete *Hermetica* griegos y en el *Asclepio*; Isis y otros aparecen en los fragmentos conservados por Estobeo; FR II, 5-6. Por ejemplo, cerca del comienzo de la *Koré Kosmou* (*S.H.* XXIII.5-6; Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 190-191), Isis le dice a Horus que «Hermes, que todo lo sabía... inscribió lo que había comprendido y, tras inscribirlo, lo ocultó, de modo que cada generación posterior se dedicaría a buscarlo. Cuando se alzó hacia las estrellas para reunirse con sus semejantes los dioses, su sucesor fue Tat, su hijo y heredero en estas enseñanzas, y no mucho más tarde llegó Asclepio Imouthes, de acuerdo con los deseos de Ptah Hefesto».

Heródoto (2.51) señala que muchas costumbres religiosas «fueron tomadas en préstamo por los griegos de los egipcios. No es éste el caso, sin embargo, para la costumbre griega de hacer imágenes de Hermes con el falo erecto... esta práctica la tomaron de los Pelasgos». Pero Hipólito (*Re-*

futación de todas las herejías 5.7.27-39; *infra*, sección 4, a propósito de «espiral»), al explicar una interpretación gnóstica del Hermes de Cilene —el guía de las almas muertas que abre el último libro de la *Odisea*—, dice que «los griegos tomaron este misterio de los egipcios». El comentario de Hipólito (producto de los gnósticos naasenos, a propósito de los cuales véase *infra*, sección 4) continúa asociando a Hermes, en tanto que psicopompo itifílico, con el Logos, el Demiurgo y el Primer Hombre (*infra*, secciones 9, 12; Cumont, *Lux*, págs. 297-301). Bousset (*Kyrios*, págs. 391-399) examina las funciones de Hermes como heraldo, mensajero, intérprete y palabra divina creativa, tomándolas como evidencia para confirmar su hipótesis de que «tras la figura del Logos filónico se esconde, con toda probabilidad, el dios Hermes»; cf. FR I, 71-73.

El nombre «Poimandres» aparece doce veces en *C.H.* I, pero tan sólo dos en el resto de los *Hermetica*, en *C.H.* XIII.15. Sin embargo, *C.H.* XIII.19 parece sugerir una derivación a partir de *poimainô* («pastorear»); de manera que añadiendo *poimên* («pastor») a *anêr* («hombre») se obtiene el nombre *Poimandrês*. Esta derivación es defendida por aquellos que observan relaciones entre *C.H.* I y el *Pastor* de Hermas, un apocalipsis cristiano de mediados del siglo II, que contiene una visión semejante en algunos detalles a la del inicio de *C.H.* I: Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 7, 11-13, 31-36; *Studien*, págs. 9-10, 15; Bardy (1911), págs. 391-407; Joly, *Pasteur*, págs. 48-53. Recientemente, Pearson (1981), págs. 340-341, ha mantenido que «*poimên andrôn* sigue siendo la mejor etimología», citando a Filón, *De Agricultura* 51; Sal. 22:1; *NHC* III.2.66.1-2, VI.3.33.2. No obstante, cabe decir que desde principios de este siglo otros estudiosos han buscado un origen copto para este nombre. Scott II, 15-16, de acuerdo con la opinión de F. L. Griffith, propuso *p-eime-n-re*, «el conocimiento de Re», que concuerda con la sección 2, *infra*, si consideramos *nous* («mente») como el equivalente de *eime* («conocimiento») y Re, el dios sol, es *authentia* («soberanía»). En la misma línea, Marcus (1949), págs. 40-43, sugirió *peimentero*, una forma abreviada con el significado de «la razón de la soberanía». Véase también *infra*, secciones 2, 4; *C.H.* IV.4, 7; XI. Título; Plutarco, *Cuestiones griegas* 37 (299C-E); Pausanias 9.20.1; Hermas, *Pastor* 25.1-5; Zielinski (1905), pág. 323; Dodd, *Bible*, pág. 99; Haenchen (1965), págs. 152-154.

Dodd, *Bible*, págs. 201-209, dedica todo un capítulo a la datación de *C.H.* I. Al revisar los argumentos de Scott y Reitzenstein, opina que «el

Poimandres tiene todo el aspecto... de un experimento gracias al que Valentín alcanzó un estadio posterior. Ahora bien, Valentín... [también] vivió en Egipto. Ambos sistemas constituyen productos de un ambiente similar... La fecha aceptada para Valentín es aproximadamente el año 130-140 d. C. Parece más probable que el *Poimandres* se remonte a una fecha anterior que posterior a ésta, y no existe evidencia alguna que pudiese entrar en contradicción con una datación de principios del siglo II o incluso de finales del I».

1.1 *cuando había comenzado... de los seres: Ennoias moi pote genomenês peri tôn ontôn*, las palabras con las que se abre el discurso podrían ser traducidas de un modo aún más marcado, como «cuando mis pensamientos se hallaban centrados (*genomenês*) en la verdadera realidad (*tôn ontôn*)», pero aquí se ha preferido simplemente «los seres», porque resulta menos categórico desde un punto de vista metafísico. *Ennoias*, la primera palabra de la frase, suscita de inmediato el problema de cómo traducir el vocabulario hermético de la percepción, cognición e intuición; resulta especialmente problemática la amplia familia de palabras relacionadas con el sustantivo *nous* o «mente»: por ejemplo, *noeô*, *noêma*, *noêsis*, *noêtos*, *ennoia*, *dianoia*, *pronoia*, etc.; y también con la palabra *gnôsis* o «conocimiento»: por ejemplo, *gignôskô*, *gnôrizô*, *prognôsis*, *diagnôsis*, etc. La primera sección del primer discurso, por ejemplo, contiene cuatro de estas palabras: «pensamiento» (*ennoias*), «pensar» (*dianoias*), «saber» (*gnônai*) y «entendimiento» (*noêsas*). Los estoicos materialistas, que ejercieron su influencia en ciertos platónicos medios como Antíoco de Ascalón, entendían *ennoia* como un concepto derivado de sensación, pero para otros contemporáneos de los autores herméticos, los gnósticos valentinianos, *Ennoia* constituía una hipóstasis, un miembro de la primera pareja (*suzugia*) de los treinta Eones. Los *Hermetica* tratan el término *ennoia* como una abstracción, aunque no en el sentido de los estoicos. A propósito de esta palabra, cf. el artículo de J. Behm en *TDNT* IV, en especial págs. 968-971. Acerca de la palabra «mente» en los *Hermetica*, Behm (pág. 957) afirma que «el concepto filosófico de *nous* es puesto en estrecha relación con ideas religiosas de carácter místico, aunque con una ambigüedad de contenido que desafía todo análisis». Para problemas relacionados, véase *infra*, notas a C.H. I.8; IV.3; VI.1; X.9-10, 15, 21; XI.2; XII.6; XIII.9, 12; *Asclep.* 3, 32; Reitzensstein, *Poimandres*, págs. 158-159, n. 4; *HMR*, págs. 64-66, 87, 364-400;

J. Kroll, *Lehren*, págs. 350-354, 372-375; Bousset (1912), págs. 44-96; Norden, *Agnostos*, págs. 87-124; J.-E. Ménard (1975), págs. 110-112; Van Moorsel, *Mysteries*, pág. 24; Daumas (1982), págs. 15-17; Long, *Hellenistic*, págs. 123-131; Dillon, *Middle Platonists*, págs. 65-69.

retenidos: *kataschethisôn* NF I, 7, n. 1, traduce «mis en ligature»; para las connotaciones mágicas de esta palabra, véase LSJ s. v. *katechô*, I.1d, II.10, e *infra*, C.H. IV.11; «suspendidos» también sería una traducción posible.

un ser de un tamaño inmenso: Haenchen (1965), pág. 152, se refiere a una experiencia similar recogida en *II Enoch* 1.3-6.

1.2 ¿Quién... Poimandres: En Hermas, *Pastor* 25.3, cuando el narrador pregunta «¿Quién eres tú?», el ángel de gloria de su visión, vestido como un pastor (*schêmati poimenikô*), responde: «Yo soy el pastor (*ho poimên*), a quien tú te has confiado»; cf. *supra*, Título.

mente de la soberanía absoluta: Fowden (*EH*, pág. 105) traduce *authentias* como «Highest Power», y explica la identificación de Poimandres con la mente por referencia a C.H. X.21-24, donde el iniciado reza por «una buena mente» que pueda ayudar a liberar su alma de la obscuridad carnal y llevarla hasta la luz de la *gnôsis*; así pues, los *Hermetica* «convierten al maestro espiritual en... una personificación del intelecto divino». Véase: NF I, 9, n. 5, para las utilizaciones gnósticas de *authentia*; Scott II, 17, para el significado «soberanía»; Reitzenstein, *Poimandres*, pág. 8, para «das Himmelsreich», y *Studien*, pág. 15, para el iranio Ahura Mazdâ como *nous*; y Mahé, *Hermès* I, 13-14, para *Authentikos Logos* como el título del tratado (NHC VI.3) preservado junto a otros documentos herméticos en los *Códices de Nag Hammadi*.

1.3 Quiero ser instruido: Reitzenstein, *HMR*, págs. 308-309, interpreta este ruego de *gnôsis* como el deseo «del conocimiento del mundo en la visión de Dios». Para «las cosas que son» (*ta onta*) como «realidad verdadera», véase *supra*, sección I, nota sobre «pensamiento».

1.4 Al decir... aspecto: El texto griego dice *touto eipôn êllagê tê idea*; en la visión del *Pastor* 25.4, el ángel «cambió de aspecto (*êlloiothê hê idea autou*) mientras hablaba»; *supra*, Título y sección 2.

contemplé una visión...: Para otros ejemplos de éxtasis y visión, véase:

FR I, 311-316; Jonas, *Gnosis* II, págs. 49-53; Tröger, *Gnosis*, págs. 60-62. *convertido en luz... obscuridad*: Para la plenitud de la luz primordial, Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 23, 36, se refiere a PGM XIII.570-580 (Betz, págs. 186-187) y C.H. XI.6-7; cf. C.H. VI.4 a propósito de «plenitud». La primera parte de PGM XIII, hasta la línea 343 (Betz, págs. 172-182), es conocida como la «Mónada» o «Los ocho libros de Moisés»; en las líneas 15-16 se menciona un libro de Hermes titulado «Ala», y la línea 138 podría hacer referencia a un «conjuro hermético»; otras versiones de partes del mismo material aparecen en las líneas 343-646 y 646-734. Después de las líneas 161, 471 y 697, las tres versiones mencionan un «relato de la creación», al que FR I, 296, 300-303, denomina la *Kosmopoïia* de Leiden. Su relevancia para la cosmogonía de C.H. I resulta sorprendente: «Cuando el dios rió, nacieron siete dioses (que abarcan el cosmos...). Cuando rió por vez primera, apareció Phôs-Augê [Luz-Resplandor] e irradió todo y se convirtió en el dios del cosmos y el fuego... Entonces rió por segunda vez. Todo fue agua. La Tierra, al oír el estruendo, gritó y se alzó, y el agua se vio dividida en tres partes. Apareció un dios; y a éste se le confirió el cuidado del abismo [de las aguas primordiales], pues sin él la humedad ni se incrementa ni disminuye. Y su nombre es ES-CHAKLEO... Cuando quiso reír por tercera vez, aparecieron Nous o Phrenes [Mente o Inteligencia] con un corazón, debido a la agudeza del dios. Fue llamado Hermes; fue llamado SEMESILAM. El dios rió por cuarta vez, y apareció Genna [Poder Generativo], que controla a Spora [Procreación]... Rió por quinta vez y se sentía melancólico mientras reía, de modo que apareció Moira [Destino]... Pero Hermes combatió con ella... Y ella fue la primera en recibir el cetro del mundo... Rió una sexta vez y se sentía mucho más alegre, y apareció Kairos [Tiempo] con un cetro, símbolo de soberanía, y tendió el cetro hacia el dios que había sido creado en primer lugar, [Phôs]... Cuando el dios rió por séptima vez, nació Psyche [Alma], y él sollozó mientras reía. Al ver a Psyche, silbó, y la tierra se alzó e hizo nacer a la serpiente Pitia, que predice todas las cosas...»; líneas 161-205 (Betz, págs. 176-178). Sauneron (1961), págs. 43-48 y *Esna*, págs. 266-269, compara los textos tardíos egipcios a propósito del nacimiento de Thot y los «siete dichos de Methyer» con esta cosmogonía. Véase también West, *Orphic Poems*, págs. 255-256.

La palabra «serena» (*eudion*) no es sino una corrección de *hêdion* («apacible»). Este tema de la oposición entre luz y obscuridad ha sido consi-

derado como una evidencia de la influencia irania en los *Hermetica*; por ejemplo, Klein (*Lichtterminologie*, págs. 85-107; cf. Nock [1929b], págs. 196-197) interpreta las secciones 4-5 como un prólogo mitológico, basado en el dualismo maniqueo y mandeísta, a las secciones 6-15; Klein considera que las apariciones «negativas» de la obscuridad, agua y humo en la sección 4, sumadas a los términos «positivos» –luz, fuego, aire, espíritu–, hallan una correspondencia en determinadas estructuras «iránico-gnósticas». Véase *infra*, sección 25; Reitzenstein, *Studien*, pág. 15; Bousset, *Hauptprobleme*, págs. 113-114, 181-182; y (1914), págs. 117-123; Scott II, 20-21; Mahé, *Hermès* II, 11-16, 81-82; Dodd, *Fourth Gospel*, págs. 115-116, 127-130, 201-203.

se alzó... descendió: La palabra «descendió» traduce *katôphêrês ên*, literalmente «era pesado» o «tiraba hacia abajo», al igual que más adelante, en las secciones 10-11, donde *katôphêrês* representa con mayor claridad la visión estoica de la tierra y el agua como elementos pesados, mientras que el aire y la luz son considerados elementos ligeros (*anôphêrês*); cf. *S.H.* XXVI.30; Scott (II, 6-7, 20-23, 122-126) sostiene que el tratamiento de los elementos aquí es fundamentalmente estoico; véase también Hahn, *Cosmology*, págs. 113-115; Sambursky, *Physics*, págs. 6-7. Para «se alzó por otro lado» (*en merçi gegenûmenon*) NF I, 7, 12, n. 8, traduce «survenue à son tour», pero cf. Scott I, 114; IVF, 353; y FR IV, 41-42, donde Festugière sugiere «formée à part».

espiral... <serpiente>: Una traducción alternativa podría ser «la obscuridad se formó a parte, terrible y sombría, en una espiral tortuosa, o eso me pareció»; FR IV, 41, n. 1. La corrección de Nock, siguiendo a Reitzenstein, de *pepeiramenon* en *espeiramenon* («en espiral»; cf. Lewy, *Oracles*, pág. 297), y la serpiente (*ophei*; Reitzenstein sugirió *drakonti*) es el suplemento de Nock al texto que se basa en Hipólito, *Refutación* 5.9.13, que contiene lo que los filólogos consideran un resumen fiable de un texto producido por los gnósticos naasenos. Hipólito, que escribió en la tercera o cuarta década del siglo III, explica (5.6.3-4) que los naasenos «reciben este nombre a partir de la lengua hebrea, pues *naas* significa serpiente (*ophis*), pero más tarde se autodenominaron “conocedores” (*gnôstikoi*), alegando que eran los únicos conocedores de “los asuntos profundos”». Más adelante, justo antes del pasaje citado por Nock, Hipólito explica que «veneran nada menos que a la serpiente, por lo que son llamados naasenos... Al igual que Tales de Mileto, enseñan que la serpiente es la subs-

tancia húmeda [véase *infra*], y que nada de lo que existe, inmortal o mortal, animado o inanimado, puede subsistir fuera de la serpiente». Los naasenos, conocidos tan sólo por el texto de Hipólito, constituyeron una fuente importante para la interpretación que Reitzenstein hace de *C.H. I* (*Poimandres*, págs. 82-102; *Studien*, págs. 104-112, 161-173), dado que muchos de los temas (Primer Hombre, divinidad andrógina, viaje del alma, etc.) que aparecen en el «sermón de los naasenos», así como su contexto, resultan importantes en este tratado; Reitzenstein también reproduce (*Poimandres*, págs. 29-31) pasajes de los *Papiros Mágicos Griegos* (PGM IV.1605-1645, 2373-2385 [Betz, págs. 68, 81-82]) en los que aparece de manera destacada la serpiente, a veces en relación con Agathodaimon, a propósito del cual véase *infra*, *C.H. X.23*; cf. Reitzenstein, *HMR*, págs. 11-17. Reymond, *Hermetic*, pág. 122, discute una conexión ortográfica entre el signo jeroglífico de la serpiente y la idea de las aguas primordiales. West, *Orphic Poems*, págs. 189-190, 224, describe a Cronos como una serpiente creativa que emerge del caos acuoso. Para otras interpretaciones de este pasaje, véase Scott I, 116; IVF, 353; Dodd, *Bible*, pág. 114; FR IV, 41-42. Véase también: *supra*, esta sección, nota sobre «luz»; *infra*, sección 5, nota a «sobre ellos»; NF I, 12, n. 9; Bousset, *Hauptprobleme*, pág. 113, y (1914), págs. 166-172; Bräuninger, *Hermes*, págs. 5-29; Doresse, *Books*, págs. 51-52; Foerster, *Gnosis*, págs. 261-263; Frickel, *Naasenerschrift*, págs. 1-6; Iversen, *Doctrine*, págs. 29-30.

agitaba... fuego: Dodd, *Bible*, págs. 103-107, escribe que «el rumor de las olas desempeña un papel esencial en la visión de Poimandres, donde la Palabra Sagrada de la Luz parece constituir una respuesta al inefable, inarticulado, hechizante grito del Caos... [que] se halla dentro de los límites de la tradición judía, al poner el acento sobre la confusión y el rumor del océano primordial. Los propios LXX proporcionan las líneas a seguir... *tetaragmenê* [“agitado”, Sal. 64:8, 76:17-18; Jer. 5:22], *boê* [“grito”, Is. 5:30], *êchos* [“ruido”, Sal. 64:8, 76:17-18; Jer. 5:22]». La lectura de los manuscritos es «voz de la luz» (*phôtos*), pero NF I, 8, lee «fuego» (*pu-ros*), siguiendo a Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 36-37; véase la objeción de Festugière en las págs. 14-15, n. 11, y FR IV, 41, donde sugiere asimismo enmendar el texto *ex autês* («de ella»; es decir, la «naturaleza acuosa» a la que se aludía anteriormente) con la lectura *exautês* («de inmediato»), y traduce «entonces un grito inarticulado como la voz de la luz surgió de inmediato», es decir, surgió de la luz más que del agua. Dillon,

Middle Platonists, pág. 394, compara el Segundo dios de Numenio con el «artesano del mundo ardiente» (*ho kosmou technitês puriou*) de los *Oráculos caldeos* (fragmentos 5 y 33, Des Places) que emite un mundo de fuego.

1.5 luz... <acuosa>: Este pasaje contiene la primera de las veinte apariciones en *C.H.* I del versátil término *logos*, que aquí traducimos como «palabra sagrada» (*logos hagios*). Si bien esta traducción puede tener para el lector moderno unas inevitables reminiscencias cristianas, en el contexto original hermético un ser divino llamado Logos («palabra», «discurso», «razón», «pensamiento», «razón-principio», etc.) resultaba perfectamente reconocible para una audiencia no cristiana. Véase West, *Orphic Poems*, pág. 35, para una palabra creativa órfica. Uno de los manuscritos presenta una laguna entre «luz» y «palabra sagrada». (Para el uso de los tres puntos [...] para indicar una laguna y los paréntesis angulares para indicar la inserción de una palabra o palabras, véase *supra*, pág. 79, en la Introducción; nótese que en la edición Budé, que es la que se ha seguido aquí, se utilizan los corchetes no para una laguna, sino para una supresión de palabras que el editor considera una interpolación; véase *Règles*, págs. 9-11). Dodd (*Bible*, pág. 116; *Fourth Gospel*, pág. 38) traduce *epebê* («subió») como «acometió», mientras que NF I, 8, 15-16, n. 12, prefiere *couvrir* o *sailir* con sus implicaciones sexuales. La palabra «acuosa» no aparece en el texto griego, pero véase «naturaleza acuosa» (*hugran... phusin*) justo antes; cf. Hipólito, *Refutación* 5.8.15-16, donde interpreta el pasaje de Isaías 43:2, 16, 19-20, como «la substancia húmeda del nacimiento» (*tên hugran tês geneseôs ousian*); Reitzenstein, *Poimandres*, pág. 99; *supra*, sección 4, nota sobre «luz».

espíritu: Reitzenstein y Scott sustituyen la palabra *pneumati* («espíritu») por *puri* («fuego»); pero Dodd, *Bible*, págs. 121-124, y NF I, pág. 8, conservan la lectura de los manuscritos. A lo largo de nuestra traducción, las palabras griegas representadas por «espíritu» y las formas a ella asociadas son *pneuma* y sus derivados. En este sentido, «espíritu», al contrario que el uso habitual en español, se refiere con frecuencia a una substancia material, la concepción estoica de la materia superior, más sutil, que sostiene la vida, el movimiento y el pensamiento. Sin embargo, en algunas ocasiones, como sucede en este pasaje, el *pneuma* parece aspirar a un ámbito superior al de la materia terrenal; cf. Cirilo, *Contra Juliano* 588B (NF IV, 140-141, fragmento 33; Scott IVF, 215-216; J. Kroll,

Lehren, págs. 133-136). En otros contextos, un *pneuma* «demiúrgico» desempeña el papel de sostener y organizar el cosmos, como en el *Asclep.* 16-17 o *NHC* VI.6.57.10-11, 63.20; Mahé, *Hermes* I, 109-110. Por regla general, los sistemas gnósticos establecen una distinción entre las personas superiores, espirituales (*pneumatikoi*), y las personas inferiores, animadas (*psuchikoi*) y materiales (*hulikoi*), una diferencia análoga a la que se discute en *C.H.* IV.3-4. En *HMR*, págs. 68-77, 401-500, Reitzenstein explora el uso similar que Pablo hace de *pneumatikos*, *psuchikos* y *sarkinos* en 1 Cor. 2-3:1, Rom. 8:9 y otros textos del Nuevo Testamento. Iversen, *Doctrine*, págs. 35-36, explora el substrato egipcio. En lo que se refiere al concepto de *pneuma*, como ocurre con muchos otros, los *Hermetica* resultan inconsistentes; así como *infra*, *C.H.* II.8; III.1; X.13-14, 16; XII.18; XIII.12. Véase NF I, 17, n. 13; Bousset, *Kyrios*, págs. 186-187, 258-265; Dodd, *Fourth Gospel*, págs. 213-223; *TDNT* VI, 352-359; Jonas, *Gnosis* I, pág. 345; Sambursky, *Physics*, págs. 4-5, 21-44; Hahn, *Cosmology*, págs. 158-169.

<la tierra> no se distingue: Siguiendo a Reitzenstein, NF I, 8, inserta «la tierra» (*tên gēn*); en lo que respecta a *thicōreisthai* («distinguirse»; Festugière traduce «percevait») Rose (1947), pág. 103, prefiere *diōristhai*, y traduce de la siguiente manera: «de modo que no existe una frontera clara entre la tierra y el agua»; véase *supra*, sección 4, nota sobre «luz». Véase también Dodd, *Bible*, págs. 124-125, en referencia a Gn. 1:9.

eran impulsados... por encima: «se movía por encima» traduce el griego *epipheromenon*, como en LXX Gn. 1:2; véase *infra*, sección 9, la referencia a Cirilo en la nota sobre «artesano»; Scott II, 23; Dodd, *Bible*, págs. 116, 124-125; y Braun, *Jean*, págs. 277-281, para otros paralelos con el Génesis; Daniélou, *Doctrine* I, págs. 69-85, señala que las interpretaciones esotéricas del relato bíblico de la creación en el Génesis eran características del gnosticismo judío y egipcio. De un modo más específico, Haenchen (1965), págs. 157-158, se refiere a la descripción de los sethianos en Hipólito, *Refutación* 5.19.17-22: «Pues de arriba había venido un rayo de aquella luz perfecta y había quedado aprisionado en el agua tenebrosa, terrible, amarga, impura... Pero, siguiéndolo, llega el viento, que sopla con tremenda violencia, semejante a una serpiente dotada de alas. De ese viento, es decir, de esa serpiente, proviene el principio de la generación... La palabra perfecta de luz que procede de lo alto, como esta bestia que es la serpiente, penetró en el vientre impuro, seductora con su pa-

recido a la bestia, para desligar las cadenas que ceñían a la mente perfecta... De ahí que la palabra de dios tuviese necesidad de descender al vientre de una virgen»; cf. *Refutación* 6.14.4-6. Scott encuentra numerosas correspondencias entre *C.H. I* y el relato bíblico de la creación, y Pearson (1981), págs. 339-340, compara toda la estructura de *C.H. I* con *II Enoch*, tan representativo de la apocalíptica judía. Iversen, *Doctrine*, págs. 30-31, detecta ciertos paralelos egipcios. Layton, *GS*, pág. 9, traduce: «Y se hallaban en movimiento a causa de la razón espiritual que “movía” en obediencia»; cf. *NF I*, 8, 18, n. 15.

1.6 la mente, tu dios: Un uso formular, de acuerdo con Norden, *Agnostos*, pág. 190; véase también *FR IV*, 52.

palabra brillante: Para *phôteinos logos*, véase Scott *IVF*, 353; Reitzens-tein, *Poimandres*, págs. 37-38, con referencias a *C.H. XI.14*, *XII.12*; también *supra*, sección 4, nota sobre «luz»; sección 5, nota acerca de «por encima». Braun, *Jean*, págs. 291-295, mantiene que *C.H. I* ofrece indicios no tan sólo de conocer el mismo substrato bíblico y griego que el *Evangelio de Juan*, sino que incluso toma prestados algunos aspectos de Juan, en especial en lo que respecta al papel creativo del Logos; cf. *C.H. XIII.2*; *Asclep.* 14. Pero Festugière (1944), págs. 261-262, no ve la necesidad de establecer conexión alguna con Juan.

Adelante... dios padre: *NF I*, 9, traduce *ho de nous patêr theos* por «ton Nous est le Dieu Père», pero véase también Dodd, *Bible*, págs. 117-121, que considera «la repentina personificación de la palabra» como un alejamiento «sorprendente» del parecido que hasta ese momento mantenía *C.H. I* con la cosmogonía bíblica. Dodd interpreta que «esta doctrina del logos como Hijo de Dios» es más cercana a Filón que al Génesis, y llega a la conclusión de que «el hermetista interpreta el relato de la creación del Génesis siguiendo unas líneas que muy bien hubiesen podido ser seguidas por un autor helenístico judío, aunque probablemente sin dependencia directa de Filón». Para «la palabra del señor» (*logos kuriou*), véase *infra*, *C.H. V.2*.

1.7 convertida... sin límites: *NF I*, 9, tiene «devenue un monde sans limites», pues pone en conexión *gegenêmenon* («convertido») con *phôs* («luz»); pero Nock (*NF I*, 19, n. 18) sugiere poner en relación el verbo con *kosmon* («cosmos»).

fuego... rodeado: Bousset (1914), págs. 117-123, 165-166, relaciona la

posición inferior del fuego aquí y en la sección 9, *infra*, con el «dualismo oriental» que él considera característico del *Poimandres*.

I.8 *En tu mente*: NF I, 9, traduce «dans le Noûs», pero véase pág. 19, n. 20, para la sugerencia de Dodd «dans ton intellect». PGM XIII.790-795 (Betz, 190-191), pide a Agathodaimon (*infra*, C.H. X.23) «entra en mi mente (*noun*) y mi razón... y cúmpleme todos los deseos que albergo en mi alma»; Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 17, 23.

preprincipio: Esta palabra traduce *proarchon*; NF I, 8, 19, n. 21, tiene «préprincipe», en referencia a las concepciones gnósticas, a propósito de las cuales véase *infra*, sección 20.

designio: La palabra *boulê*, traducida aquí como «designio», aparece otras cinco veces en el *Corpus* (C.H. I.14, 18, 31; XIII.19, 20), y dos en los textos conservados por Estobeo (S. H. XXIII.6, XXVI.9). Un uso más natural en español sería «voluntad», pero lo hemos reservado para *boulêsis* en C.H. VIII.5, IX.6, XII.15. Varias formas del verbo *boulomai* son más frecuentes —veinticuatro apariciones, sin contar Estobeo—. Al igual que otras entidades (*nous*, *anthrôpos*, *logos*) en este discurso y en otros lugares de los *Hermetica*, el Designio de Dios (*boulê*) puede ser entendido como una hipóstasis; el significado psicológico habitual de un lenguaje de este tenor nos permite también entender que determinadas entidades existen en el hombre como facultades del alma o de la mente y al mismo tiempo se hallan situadas en un plano superior, como principios autónomos y divinos. Dodd, *Bible*, págs. 103, 126-132, no encuentra «ninguna aparición de la expresión *boulê theou* en ningún documento... anterior al *Poimandres*, excepto los LXX, donde... expresiones similares... aparecen unas veinte veces», y sitúa la idea en el marco general del judaísmo helenístico. Lewy, *Oracles*, págs. 329-332, escribe que «los herméticos son, dejando a un lado a los caldeos, los únicos teólogos no judíos ni cristianos (incluyendo a los gnósticos entre los cristianos) en cuyo sistema la hipóstasis de la voluntad divina desempeña un papel especial». Sin embargo, cf. FR IV, 42-43, para las dudas acerca de una *boulê* personificada; también *infra*, secciones 18, 31; C.H. XIII.20; Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 39-46; J. Kroll, *Lehren*, págs. 28-30, 136; Bousset (1905), pág. 696, y *Hauptprobleme*, pág. 334; Festugière (1951b), págs. 484-485; Dodd, *Fourth Gospel*, págs. 31, 40; TDNT I, 634; NF I, 19, n. 22; y Mahé, *Hermès* II, 292, que remite a *Asclep.* 8, y cita un lenguaje similar en himnos egipcios; cf. Zielinski

(1905), págs. 324-325, 330. 336; Scott II, 28-29; Haenchen (1965), págs. 163-165.

1.9 *andrógina*: J. Kroll, *Lehren*, págs. 51-55, estableció una conexión entre el tema del andrógino y el panteísmo, cuya presencia en los *Hermetica* atribuía al influjo de los estoicos, así como a otras influencias griegas. Zielinski (1905), págs. 322, 330-338, y (1906), págs. 25-27, también buscó en las fuentes griegas el rastro de un panteísmo de carácter hermético, y lo contrastó con las dos corrientes de dualismo en el *Corpus* —peripatética la primera, platónica la segunda—, al tiempo que criticaba el *Poimandres* de Reitzenstein por su «egiptomanía». No obstante, en este punto Mahé, *Hermès* II, 292, cita un paralelo egipcio, al igual que *C.H.* V.7, y *Asclep.* 21; cf. sección 15, *infra*, y *C.H.* II.17, VI.4, IX.4-5, X.5, XI.22, XII.8; *Asclep.* 20; J. Kroll, *Lehren*, pág. 60; Lewy, *Oracles*, págs. 340-341; West, *Orphic Poems*, pág. 35.

vida y luz: Una pareja importante en los *Hermetica*, de la cual Dodd, *Bible*, págs. 133-136, discute las correspondencias bíblicas, iránias, egipcias y, en especial, las joánicas y las filonianas; Iversen, *Doctrine*, pág. 31, sugiere un paralelo con los conceptos egipcios de Ba y Ankh; *supra*, sección 4; *infra*, secciones 9, 12, 17, 21 y 32; *C.H.* XIII.9, 18-19; *Asclep.* 19, 23, 25; Jn. 1:4, 8:12; 2 Tim. 1:10; Reitzenstein, *Poimandres*, pág. 10; Bousset, *Kyrios*, págs. 234-235; Dodd, *Fourth Gospel*, págs. 17-19, 36, 201-205; Klein, *Lichtterminologie*, págs. 95, 108.

dio a luz por medio de la palabra: Rose (1947), pág. 103, propone cambiar *apekuñse* («dio a luz») por *épapekuñse* y añadir el artículo definido *tó* elante de *logô* («hablando»), de modo que la traducción quedaría «generó además del Logos», pero véase Festugière (1944), pág. 257; Reymond, *Hermetic*, págs. 143, 145, 154, reproduce un papiro del templo de Neith en Dimê, del siglo I d. C., en el que se le atribuye a Thot o a Khnonsu «el Poder de la Palabra a partir de las palabras divinas»; *supra*, sección 4, nota sobre «luz».

un artesano: Etimológicamente, un *dēmiourgos* (LSJ s. v.) es «alguien que trabaja para la gente», y por lo tanto un «obrero» o «artesano». Platón utilizó este término en el *Tímeo* (37C, 41A, 42E, 68E, 69C) en referencia al creador del cosmos, y Cornford (*Plato's Cosmology*, pág. 35) dice a propósito de la concepción de Platón que introduce «por vez primera en la filosofía la imagen de un dios creador». Pero, dado que la idea ju-

deocristiana de la creación llegó a implicar con el tiempo una creación *ex nihilo*, el comentario de Guthrie (*HGP* V, 255) resulta importante: «la primera lección de Platón... sobre el Creador... es que, en tanto que *demiourgos*, éste... debe someter a su voluntad un material que en cierto sentido resulta recalcitrante». En el platonismo medio, «el Demiurgo llegó a ser visto como un segundo dios, Intelecto (*nous*), el agente o *logos* del Dios Supremo», de acuerdo con Dillon, *Middle Platonists*, págs. 7, 361-372. Bousset (1914), págs. 112-117, quien percibe cierta polémica contra la teología demiúrgica en *C.H.* XI.9, 14 y XIV.7-8, halla el material más cercano en Numenio de Apamea, citado también por Dodd, *Bible*, págs. 136-138, en relación con el Demiurgo en tanto que *deuteros theos*, un dios secundario o subordinado; cf. Puech (1934), págs. 47-52, y los *Oráculos caldeos* 7 (Des Places, pág. 68; Lewy, *Oracles*, págs. 181-182): «El Padre llevó todo a su completa realización y se lo entregó a la segunda mente, a quien vosotros —toda la humanidad— llamáis la primera».

Tomando a Bousset como punto de partida, FR IV, 54-61, caracteriza como «demiúrgicos» varios pasajes de los *Hermetica* en los que el dios resulta accesible por medio de su positiva creación material, por ejemplo, *C.H.* IV.1-2, X.3-4. Iversen, *Doctrine*, págs. 39-40, enumera varios pasajes contradictorios (*C.H.* I.6, V.3, VIII.1, IX.8, X.14, XVI.5, 18, *Asclep.* 29) a propósito del Demiurgo, el *Nous* y la creación, y los explica como el resultado de las variaciones existentes en la cosmología egipcia. En *Contra Juliano*, una réplica al emperador compuesta antes de mediados del siglo V d. C., Cirilo de Alejandría cita con frecuencia a Hermes a propósito de un *Logos* demiúrgico; por ejemplo (552D; NF IV, 132, frag. 27; Scott IVF, 202-203): «Esto es lo que Hermes Trismegisto dice acerca de Dios: “Una vez nacido del Padre, del todo perfecto, prolífico, y un artesano de prolífica naturaleza, tras yacer sobre el agua prolífica, hizo que el agua concibiera”»; *supra*, sección 5, nota acerca de «por encima»; J. Kroll, *Lehren*, págs. 55-57. En el pasaje de Hipólito sobre los naasenos (*Refutación* 5.7.30-1), el Demiurgo aparece como «Esaldeo, dios del fuego, cuarto en rango... artesano y padre del mundo separado»; Reitzenstein (*Poimandres*, pág. 88; cf. *Studien*, págs. 16, 19) llama al Demiurgo «dios del aire (*Luft*) y del fuego», pero Zielinski (1905), pág. 324, no está de acuerdo en que «aire» constituya aquí una contrapartida adecuada para *pneuma*. Ferguson (Scott IVF, 354) enfatiza la diferencia entre el Demiurgo, en tanto que dios de los lugares ardientes y espirituales, y Mente, en cuanto gober-

nante de la región de la vida y de la luz. En PGM XIII.161-166, la primera de las siete deidades a las que crea el dios es Luz, que «se convirtió en el dios del cosmos y el fuego»; *supra*, sección 4.

Los Septuaginta nunca utilizan la palabra *dēmiourgos* o similar para referirse al acto creativo de dios; en ocasiones utilizan *ktizein* («crear»), pero con mayor frecuencia *poiein* («hacer»). Los *Hermetica* utilizan muchas veces *poiein*, pero muy raramente *ktizein* u otras similares (C.H. I.13, 18; XIII.17, 20); a propósito de Hermes/Thot como creador, véase Hani, *Plutarque*, págs. 240-241, n. 6, que debe hacer referencia a la sección 18, *infra*, y no a la 22. Festugière utiliza con frecuencia (NF I, 39, 41, n. 27; II, 224) «créer» y términos semejantes para traducir las palabras de la familia de *poiein*, de una manera justificada sin duda, pero aquí se ha reservado la traducción «crear» para *ktizein* y «hacer» para *poiein*. (Véase Foerster en TDNT III a propósito de *ktizô*, en especial 1023-1028.) Para preservar su conexión con *dēmiourgos*, hemos utilizado «artesano», «obra de creación», etc., para traducir términos relacionados, como *dēmiourgeô*, *dēmiourgēma*, *dēmiourgia* y *dēmiourgikos*.

siete gobernantes... destino: Los cinco planetas y las dos grandes luminarias conocidas por los antiguos: Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter y Saturno. Si bien el material astrológico aquí parece constituir un lugar común, Dodd, *Bible*, págs. 138-141, observa un «trasfondo estoico» en esta concepción del destino y sitúa su «equivalente» bíblico en Gn. 1:16, 18, tal y como aparece extrapolado en II *Enoch* 30.2-7; también cita a Filón, *Confusión de las lenguas* 168-173, en oposición al politeísmo implícito en la idea de gobernantes planetarios (*dioikētai*), incluso en Sabiduría 8:1, donde Sofía «se extiende poderosa de cabo a cabo y lo gobierna (*dioikei*) todo provechosamente». Para la afinidad entre los gobernantes herméticos y los diversos vigilantes de las puertas astrológicas de las religiones de la Antigüedad tardía, véase Dodds, *Anxiety*, págs. 14-16: por ejemplo, los siete «señores principales del cielo» descritos en PGM IV.674-693 (Betz, pág. 51); cf. los siete dioses creados en PGM XIII.161-205, *supra*, sección 4; véase también *infra*, secciones 13-16 y 19, a propósito de los gobernantes y la vulnerabilidad humana frente al destino (*heimarmenē*), que, en su *Poimandres* (págs. 68-81, 102), Reitzenstein identifica como un tema no egipcio en este tratado, al tiempo que sitúa sus raíces en el judaísmo, el gnosticismo y el cristianismo; cf. C.H. X.17, 23; XII.5-9; XVI.11, 16, 18; *Asclep.* 19, 39-40; Hipólito, *Refutación* 5.7.23-24; Bous-

set (1901), pág. 238; Bräuninger, *Hermes*, págs. 29-40; Haenchen (1965), págs. 166, 175; H. Gundel, *Weltbild*, págs. 70-72; Gundel y Gundel, *As-trologumena*, pág. 311.

1.10 palabra de dios: *Supra*, sección 5, nota sobre «luz».

elementos [] inferiores: Los manuscritos repiten «de dios» (*tou theou*) después de «elementos»; sobre el uso de corchetes en la edición Budé para indicar la supresión de este tipo de interpolaciones, véase *supra*, sección 5, nota sobre «luz», y pág. 79 de la Introducción. Para *katôphérôn* («inferiores», «pesados»), un uso más natural de la lengua sería «tendientes», pero véase *supra*, sección 4, para el sentido más concreto del griego.

misma substancia: Scott II, 34, señala que «el término *homoousios* ya era utilizado antes de que adquiriese gran importancia... a raíz del Concilio de Nicea».

1.11 la palabra: *Supra*, sección 5, nota sobre «luz».

que contiene... estruendo: Para *dinôn rhoizô* (los hace girar con estruendo) NF I, 10, traduce «faisant tourner en vrombissant». Bousset (1919), pág. 208, compara PGM IV.1115-1130, en especial la expresión «revolución (*dinêsis*) interminable de los cuerpos celestes», y los *Oráculos caldeos* 49 (Des Places, pág. 79; Lewy, *Oracles*, págs. 99, 402-403), donde Aión hace que los principios (*archai*) «giren (*dinein*) en un vórtex incesante y sigan haciéndolo así para siempre».

elementos inferiores: *Supra*, secciones 4 y 10.

<la tierra> hizo salir: La palabra «tierra» (*hê gē*) constituye una adición editorial, lo mismo que el primer «y» (*kai*) que viene a continuación. A propósito de la relevancia de Gn. 1:20-26 en este pasaje acerca del origen de los animales, véase: Scott II, 35-36; Dodd, *Bible*, págs. 143, 225-226; cf. C.H. III.3; Haenchen (1965), págs. 169-170.

1.12 engendró a un hombre: En el resto de C.H. I (14, 16, 17, 21), la palabra *anthrôpos* aparece en mayúsculas en la edición de Nock cuando ésta hace referencia al Hombre arquetípico que es creado por el padre para caer a continuación en la defectuosa condición humana, cuando siente una pecaminosa atracción por los órdenes inferiores del ser; para otras visiones herméticas del Primer Hombre, véase: C.H. IV.2; *Asclep.* 7. Véase también: Dodd, *Fourth Gospel*, págs. 31-33, 41-44, 241-249, es-

pecialmente para las analogías judías y cristianas de esta idea, y Scott II, 4-5, 36-37. Nótese que *anthrôpos* se refiere en griego a todos los seres humanos sin distinción de género, mientras *anêr*, que aparece tan sólo en dos ocasiones en *C.H.* I (secciones 27-28) y en dos más en los demás discursos (*C.H.* II.17, XII.6), designa a los seres de género masculino. En los pasajes de *C.H.* I que tratan del Primer Hombre o de sus descendientes, hemos utilizado «hombre» para preservar la resonancia con textos como LXX Dn. 7:13, Mt. 8:20, Mc. 9:9-12, Jn. 1:51 y 1 Cor. 15:45-49. En otros lugares hemos optado por términos como «persona», «gente», «ser humano», «humanidad», etc., si bien no ha sido posible mantener una consistencia perfecta; cf. *Asclep.* 1, nota a propósito de «cuatro hombres».

En FR III, 3-26, Festugière lee las secciones 3-26 del *Poimandres* como la enumeración del origen, la encarnación, el desarrollo y la escatología del alma, basada en un modelo que se aprecia también en los tratados acerca del alma de Tertuliano y Jámblico; Painchaud (1981), págs. 780-783, descubre el mismo modelo en la *Auténtica enseñanza* y en el *Segundo tratado del Gran Seth* (NHC VI.3, VII.2). NF I, 21, n. 34, también hace referencia al mito valentiniano acerca del proceso sexual en la divinidad, que produce al Hombre; cf. Layton, GS, págs. 281-282; *supra*, sección 8. Respecto a la relevancia del «Sermón naaseno» preservado por Hipólito, véase *supra*, sección 4, en especial las referencias a Reitzenstein, que también (*Poimandres*, págs. 82-114; cf. FR I, 260, 268; Fowden, *EH*, págs. 120-126, 150-153) describió un documento hermético perdido, una «tablilla de Bitos», mencionada por Zósimo y conocida por Jámblico, que explica una versión «egipcia» de la doctrina del Primer Hombre. Pero Bousset (1905), págs. 697-709, criticó la tesis egipcia de Reitzenstein y defendió la hipótesis de que el tema del Hombre arquetípico podría provenir de fuentes «orientales». Más tarde, en *Studien*, págs. 14-23, Reitzenstein puso énfasis en los paralelos iraníes, y Bousset (*Kyrios*, págs. 188-200) explotó la nueva interpretación de Reitzenstein del «dios sufriente, que muere y resucita... Atis, Adonis y Osiris» en el Sermón naaseno, para aplicarla no tan sólo al *C.H.* I, sino también «al morir-con-Cristo y resucitar-con-Cristo» de Pablo, como aparece en Rom. 6 o 1 Cor. 15:45-57. Para una visión contraria, véase Dodd, *Bible*, págs. 146-147; véase también: *infra*, secciones 15, 25; Bousset, *Hauptprobleme*, págs. 167-194, 331-332; Scott IVF, 355-356; Jo-

nas, *Gnosis* I, págs. 344-351; Klein, *Lichtterminologie*, pág. 96; Bianchi (1967), pág. 24.

igual a sí misma... la imagen: NF I, 10, traduce *ison* como «parecido», pero Scott II, 36-37, corrige *ison* en *homoion* arguyendo que *isos* implica una equivalencia estricta, y Dodd, *Bible*, pág. 149, traduce «igual a sí mismo»; cf. LSJ s. v. *isos* I.1; TDNT III, 351-352; NF I, 21, n. 35; *infra*, C.H. IX.5; *Asclep.* 8; Mahé, *Hermès* II, 420. Daumas (1982), págs. 13-14, cita precedentes egipcios para «la... imagen»; a propósito de ello, véase también C.H. V.6, VIII.2, XVI.Título; LXX Gn. 1:26-27.

I.13 con la ayuda del padre: Aunque los manuscritos mantienen la lectura «padre» (*en tō patrī*), Nock y Zielinski leen «fuego» (*en tō purī*), pero FR III, 87, prefiere «padre», como Haenchen (1965), pág. 172; Zielinski (1905), pág. 305; NF I, 21, n. 36; Dodd, *Bible*, pág. 153.

Tras penetrar... esfera: A propósito del viaje del Hombre a través de las siete esferas, véase: *infra*, secciones 25-26; Bousset (1901), págs. 136-169, 229-273; Jonas, *Gnosis* I, págs. 181-182; Nock (1939), pág. 500.

tener toda la autoridad: «Tener» (*hexôn*) requiere un ligero ajuste a partir del *exôn* que se halla en los manuscritos. Respecto a *exousia* («autoridad») aquí y en los párrafos 14, 15, 28, 32, véase *infra*, notas a la sección 32 y C.H. XVI.14; Mc. 1:22; Mt. 7:28-29; Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 48-49; *Studien*, págs. 17-19; Norden, *Agnostos*, pág. 293.

de su hermano: El hermano del Hombre parece ser el Artesano. En la sección 12 se dice que la mente paternal dio a luz al Hombre, y en la sección 9 se afirma que la mente divina dio a luz al Artesano «por medio de la palabra» (*logō*). Si la mente divina y la paternal son la misma, el Artesano y el Hombre son hermanos. En la sección 10, Artesano y Palabra se unen para hacer girar las esferas y producir de este modo la naturaleza elemental. Por otra parte, en la sección 9, el Artesano produce a los gobernantes que admiran y asisten al Hombre en la sección 13.

los gobernantes: *Supra*, sección 9.

su propia categoría... su naturaleza: NF I, 11, traduce *idias taxéōs* como «sa prope magistrature», pero en una nota (21, n. 37) Festugière también sugiere «son prope rang dans la hiérarchie des sphères». Esta última formulación se acerca más al uso neoplatónico de «orden» (*taxis*) para indicar una serie de entidades relacionadas entre sí de manera jerárquica, incluyendo, en los niveles más altos, entidades inmateriales, y, en los más

bajos, objetos materiales como las estrellas; cf. Dodds, *Elements*, págs. 208-209, 267, 270; *infra*, *Asclep.* 19 a propósito de «clases». Para otras discusiones de este tipo de cambios y sus contextos cosmológicos, véase C.H. XIII.7-12; PGM XIII.270-276 (Betz, pág. 180); Reitzenstein, *Poimandres*, pág. 22.

atravesar: *Infra*, C.H. XI.19.

1.14 *bóveda... marco cósmico*: *kutos* (literalmente, «vasija» o «urna») es la corrección de Nock, siguiendo a Scott, de *kratos* («fuerza» o «poder»); la traducción que Festugière hace de *harmonias* es «armature»; de ahí, la sugerencia de Nock, «marco»: NF I, 11, 21-22, nn. 39-40; «cósmico» no aparece en el texto griego, ni aquí ni más adelante, en las secciones 14-16, 19, 25, 26. El griego para «se detuvo a mirar» es *parekupsen*; véase J. Z. Smith, *Map*, págs. 167-168, donde cita a Hipólito, *Refutación* 5.8.13; *Hechos de Pedro* 9.37.8-38.9 (Hennecke, *NTA*, II, pág. 315); cf. Reitzenstein, *Poimandres*, pág. 243.

aquel... hartar <y>: «Aquel» (*lion*) es una corrección de *hên* («aquella»); «y» es un suplemento del editor; NF I, 11.

energía de los gobernantes: *Supra*, sección 9.

agua... estaban enamorados: Zielinski (1905), págs. 326-328, compara este pasaje «altamente poético» con la historia de Hylas (*hulê* = ¿«materia»? en Propercio 1.20: cuando Hércules envió a su amado Hylas a buscar agua, las ninfas, deslumbradas por su belleza, lo hicieron caer en la fuente, donde se ahogó; Zielinski sitúa la moraleja de la historia en las secciones 18-19, *infra*, donde el deseo es la causa de la muerte; véase también Plotino, *Enéadas* 1.6.8, 2.9.10; Bousset, *Hauptprobleme*, pág. 188; Dodd, *Bible*, págs. 152-160, que explora las relaciones con el relato bíblico de la caída sexual de la humanidad.

deseo y acción: Aquí «deseo» es *boulê*, cf. *supra*, sección 8.

1.15 *hombre esencial*: Para *ousiôdês* véase *infra*, *Asclep.* 7, 19; NF I, 22, n. 41; FR I, 268-270, IV, 6; y Puech (1961-1972), págs. 196-200, que cita el *Evangelio de Tomás* 24, 50, 83-84, 88, y Zósimo, *De Apparato* 10, a propósito «del Adán carnal llamado Thot en referencia a su marco exterior... Respecto al hombre que se halla en el seno de Adán, el hombre espiritual... no conozco su nombre especial... su nombre común es Luz». Véase *infra*, en esta sección, a propósito de Zósimo; *supra*, sección 4, no-

ta sobre «luz». Jackson, *Zosimus*, pág. 50, señala que *phôs*, la palabra ática habitual para luz, es una contracción de *phaos*, la forma homérica, y que *phôs* en Homero constituye un término para «hombre». Desde un punto de vista gnóstico, la homofonía proporciona un juego de palabras interesante. J.-E. Ménard (1977), pág. 168, ilustra la noción de la doble naturaleza de la humanidad con referencias a *NHC* V.5.77.18–82.28. En esta sección, las tres primeras apariciones –como mínimo– de *anthrôpos* hacen referencia a la condición humana en general como consecuencia del origen de la humanidad a partir del Hombre Primordial; *supra*, sección 12.

sometida al destino: Véase Festugière, *Evangelie*, págs. 101–115, y *Asclep.* 39–40, a propósito del tópico general de *heimarmenê*. Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 80–81, 102–108 (también *Historia*, págs. 200–202), discute el relato de la lucha contra el destino en la obra *De Apparato* de Zósimo de Panópolis (Scott IV, 105–109; FR I, 239, 260–272; Jackson, *Zosimus*, págs. 3–7, 18–27, 46–47; Forbes, *Technology* I, págs. 131–142). Zósimo era un egipcio que escribió en griego sobre alquimia, teología y otros temas en torno al año 300 d. C. Reitzenstein pone en relación la obra antes mencionada con la doctrina hermética de las dos almas (*infra*, *C.H.* XVI.15; *Asclep.* 22), como una manera de escapar al destino que describe Jámblico, *Acerca de los misterios* 8.5.267–8.272; establece esta conexión porque Zósimo menciona una figura llamada «Bitos», que «dejó inscritas tablillas» con contenidos herméticos y platónicos, mientras que Jámblico explica que «el profeta Bitis» encontró tablillas jeroglíficas herméticas en Saïs. Fowden, *EH*, págs. 120, 150–153, se muestra de acuerdo, y llega a la conclusión de que «nuestras dos fuentes se refieren a la misma obra». A propósito de las numerosas variaciones sobre historias acerca de mensajes inscritos en monumentos, véase FR I, 319–324. Bousset (1914), págs. 101–107, al interpretar como «gnosis helenística» lo que dice el *Poimandres* acerca del destino e insistir (contra J. Kroll, *Lehren*, págs. 294–308) en que estas ideas son más religiosas que filosóficas, llama la atención sobre la afirmación de los *Oráculos caldeos* 153 (Des Places, pág. 103; Lewy, *Oracles*, págs. 211–213) de que «los teúrgos no se incluyen entre la muchedumbre regida por el destino»; cf. Bousset (1915), págs. 148–150. Reitzenstein cita también algunos textos del Nuevo Testamento para ilustrar el problema que supone liberarse del destino y otros poderes afines del cosmos material: 1 Cor. 2:6, 15:24; Rom. 8:38; Ef. 2:2; Gál. 4:3–10; Col. 2:8–10, 15–20; *supra*, sección 9; *infra*, sección 20; Stroumsa, *Seed*, págs. 138–143.

marco cósmico: Supra, sección 14.

Es andrógino: Dodd, Bible, pág. 151, explica que Filón interpretaba Gn. 1:27 en el sentido de que la imagen divina, a semejanza de la cual los humanos habían sido creados, carecía de determinación sexual, o bien era bisexual. Para un Hombre Primordial andrógino en el mito gnóstico de la creación, véase la *Refutación* de Hipólito, quien en su relato sobre los naasenos analiza la figura de Atis en los cultos místéricos como sigue (5.7.14–15; cf. 8.4): «Pues el hombre es andrógino, según dicen... Atis fue castrado... y fue llevado hacia arriba, hacia la esencia eterna donde... no hay hembra ni varón, sino nueva creación, nuevo hombre, que es andrógino»; cf. Gál. 3:28, 6:15; Ef. 2:15, 4:24; Reitzenstein, *Poimandres*, pág. 85; *Studien*, págs. 108–109; Bousset (1914), págs. 160–162; véase también *supra*, sección 9; *infra Asclep.* 20; *NHC* II.3.68.20–30, V.5.20–25; Mahé (1975a), págs. 137–138; *NF* I, 22, n. 43; *Scott* II, 45–46.

insomne... señores: Las palabras entre «insomne» y «señores» son una traducción conjetural de Festugièrre (*NF* I, 12, 22, n. 45), basada en un suplemento a partir de la frase (*hup'ērōtos kai hupnou*) sugerida por Reitzenstein para completar una laguna.

I.16 *oh mente mía:* La opinión general es que estas palabras son el final de una frase precedente que se ha perdido; *Scott* I, 123, por ejemplo, lee «Luego dije: “Dime el resto, oh mente mía, pues yo...”». Para otras reconstrucciones, véase *NF* I, 12.

el misterio: De acuerdo con Dodd, Bible, págs. 160–162, «el autor hermético parece anunciar [aquí]... el elemento nuevo y original en esta doctrina... [a saber, que] los siete hombres representan a la humanidad empírica en su estado primigenio... [Después] de la caída... obtienen cuerpos materiales... Pero más allá del cuerpo... se halla el “hombre esencial”». A propósito de *mustêrion* como término técnico aquí y en el resto del *Corpus* (*C.H.* XVI.2; *Asclep.* 19, 21, 32, 37), véase Sfameni Gasparro (1965), págs. 43–61; véase también *infra*, sección 32, y *C.H.* IV.4–5, V.1, XIII.Título, 2–12, 16, 20, XIV.1.

marco cósmico: Supra, sección 14.

quienes... fuego: «Quienes» corrige *hou* en *hous*, y «fuego» cambia *patros* por *puros*; ambas conjeturas proceden del aparato crítico de Nock (*NF* I, 12).

siete hombres... gobernantes: Supra, nota sobre «misterio» y sección 9;

es de señalar que los «siete hombres» son *hepta anthrôpous*; *supra*, sección 12.

Calla: Infra, secciones 30-31; *C.H.* XIII.2, 8, 16, 22; Hipólito, *Refutación* 5.8.7, 39.

I.17 <La Tierra> era la hembra: NF I, 12, añade *gê* («tierra») después de la partícula *gar*.

aspecto de hombre... convirtió: *Supra*, sección 12.

ciclo... especies: La conjunción «y» (*kaî*) es una inserción de escriba. Aquí y en la sección 19, «ciclo» (*periodos*) probablemente hace referencia a la teoría estoica de la *apokatastasis* («reintegración» o «recurrencia»), mencionada de un modo explícito en *C.H.* VIII.4, XI.2, XII.15; *Asclep.* 13. Los estoicos creían que el cosmos actualmente existente desaparecería en su momento en una gran conflagración (*ekpurôsis*), sólo para ser renovado de un modo idéntico hasta en el más mínimo detalle, y continuar así el ciclo de la destrucción y la restauración, eternamente. Basada en teorías anteriores de ciclos astronómicos, la idea se extendió a otras religiones y filosofías helenísticas; así en Proclo, *Elementos de Teología*, props. 198-200 y Hch. 3:21. Véase: Scott II, 51-52; Hahn, *Cosmology*, págs. 185-195; Wilson (1967), pág. 518; *TDNT* I, 390; NF I, 13, 90, n. 17, 155-157, n. 6; Dodds, *Elements*, págs. 301-303.

I.18 rompió: Para la fisión del andrógino, cf. los textos gnósticos citados *supra* para la sección 15, así como Platón, *Banquete* 189-193; Scott II, 52; Dodd, *Bible*, págs. 165-167, remite también a Gn. 2:21-22, 7:15-16, como posibles motivaciones bíblicas del tema de la bisexualidad.

designio de dios: *Supra*, sección 8.

Dios... palabras sagradas: Antes de estos términos, MS B, *Parisinus gr.* 1220, del siglo XIV, del *Corpus*, lleva inserto un largo escolio de Miguel Pselo (siglo XI) que señala la familiaridad de Hermes con el Génesis, pero lo condena por mago (*goês*), que, confundido por Poimandres, hace una lectura perversa de la Sagrada Escritura: NF I, xlix-li; Scott IV, 244-245; Braun, *Jean*, págs. 280-281.

Creced y multiplicaos: Nock (NF I, 13) remite a Gn. 1:22, 28; 8:17; 9:7; véase también Scott II, 53, y Dodd, *Bible*, págs. 162-167, quienes señalan que el hecho de doblar el verbo imita la construcción enfática hebrea, que no aparece en ningún otro pasaje del Génesis pero se repite de nuevo en *C.H.* III.3; tanto Scott como Dodd llegan a la conclusión de que los

sucesos posteriores al diluvio (Gn. 8:15-17) constituyen los puntos de referencia más probables para el autor del *Poimandres* en este pasaje. Haenchen (1965), pág. 177, y Betz (1970), págs. 467-468, sostienen que esta orden, aunque resulte una bendición en el contexto bíblico, parecería una maldición para el hermetista.

<quien> *se halle dotado de intelecto*: Para *ho ennous*, NF I, 13, propone la traducción «celui qui a l'intellect»; pero Nock (1947), pág. 645, traduce «con Nous»; NF inserta el artículo definido, siguiendo a Turnebus. Betz (1970), págs. 465-484, interpreta la segunda parte de esta frase como una variación en clave hermética de la máxima délfica *gnôthi sauton*, que, en este contexto, querría decir algo así como «reconoce que eres inmortal y divino», como en I *Alcibiades* 130E; Cicerón, *Tusculanas* 1.22.52, 5.25.70; y otros textos platónicos y estoicos, en especial Filón, *Acerca de los sueños*, 1.10.52-60; véase también Betz (1981), págs. 156-171; Reitzenstein, *Studien*, págs. 23-24.

I.18-19 *deseo... efectos de la muerte*: NF I, 13 traduce *erôta* como «l'amour», y no cabe duda de que aquí se hace referencia al amor sexual; de hecho, desde un punto de vista gnóstico, el acto sexual concreto constituye en sí mismo la causa de la muerte, de modo que «actividad sexual» o «relación sexual» también resultarían traducciones plausibles. Acerca de *erôs* y muerte en el gnosticismo, véase Jonas, *Gnosis* I, pág. 118; Van Moorsel, *Mysteries*, págs. 44-46, interpreta este pasaje a la luz de otros que expresan un desprecio ascético por el cuerpo: *C.H.* IV.5-7, VI.3, VII.2, XI.21, XIII.1; *Asclep.* 6, 11, 22. Siguiendo a Mahé (1976), pág. 203, Quispel (1981), págs. 259-261, identifica *A.D.* 9.4 como la base de la última frase de la sección 18 y por ende también del Logion 67 del *Evangelio de Tomás*; véase también: Mahé, *Hermès* II, 393; Reitzenstein, *Studien*, pág. 20. Cf. también Brown, *Body*, a propósito de las actitudes de los primeros cristianos hacia el sexo y el cuerpo.

I.19 *providencia... destino*: La palabra «providencia» traduce *pronoia*; en referencia a *NHC* II.5.101.26-28 y VI.6.54.15, 59.5, Mahé, *Hermès* I, 97, pone de relieve la identificación que se establece entre Pronoia Sambathas y la Hebdómada o séptima esfera (*infra*, sección 26); véase también Jonas, *Gnosis* I, págs. 172-178, y *supra*, secciones 9 y 15 a propósito de «destino»; *C.H.* XIII.14, 21, trata a la *pronoia* como «un instrumento del

cosmos», junto con la necesidad y la naturaleza; del mismo modo C.H. XI.5; véase también Keizer, *Discourse*, págs. 17-19, 35-36.

marco cósmico: Supra, sección 14.

reconocerse... bien escogido: Para «escogido» (*periousion*) véase Arndt y Gingrich s. v. *periousios*, con referencias a Éx. 19:5, Dt. 7:6, Tit. 2:14, y otros textos bíblicos; cf. TDNT VI, 57-58. Dodd (*Bible*, pág. 167; *Fourth Gospel*, pág. 32), sin embargo, traduce la palabra como «más allá de la esencia» o «absoluto»; cf. FR III, pág. 97; NF I, 23, n. 49; y Scott II, 55, con la corrección *huperousion*. Para *gnôsis* («conocimiento») y *anagnôrisis* («auto-reconocimiento») como salvación, véase *infra*, secciones 26-27.

amó... deseo... obscuridad: Para «deseo» (*erôtos*), véase *supra*, secciones 18-19. Braun, Jean, págs. 257-261, sugiere paralelos aquí y en las secciones 14 y 24 con el relato de los esenios en Josefo, *Guerra judía* 2.154-2.155.

sus sentidos: Festugière (NF I, 13, 23, n. 50) traduce *aisthêtôs* por «dans ses sens», pero considera que la palabra es «difícil», y Nock sugiere «d'une manière qui peut être perçue par les sens».

I.20 *naturaleza acuosa... bebe*: El verbo *ardeuctai*, que en los manuscritos se corresponde con «bebe», significa literalmente «es irrigado»; NF I, 13, 23, n. 51, traduce «où s'abreuve la mort», y hace referencia en el aparato crítico a las correcciones de Reitzenstein en *anuetai* y en *artuetai*. Para «naturaleza acuosa», véase *supra*, sección 4; FR I, 270, pone en relación este tratamiento del origen del cuerpo con Zósimo, *De Apparato* 12: «el cuerpo de Adán... surgido del destino... formado por los cuatro elementos».

I.21 *avanza hacia dios*: Una traducción alternativa de *eis auton*: «hacia sí mismo»; NF I, 14, 23, n. 52.

el hombre nació de él: *Supra*, sección 12.

Dices bien: En los manuscritos aparece este verbo en primera persona, *phêmi* en lugar de *phês*, que es una conjetura de Reitzenstein, adoptada en NF I, 14.

estás constituido de luz: Como en la traducción de Festugière, la palabra «tú» acoge la lectura *seauton* en lugar del *heauton* que se halla en la mayoría de manuscritos y del *auton* de las ediciones de Reitzenstein y Nock; traducciones alternativas: «dios está constituido» o «el hombre está constituido»; NF I, 14, 24, n. 53. J.-E. Ménard (1977), págs. 161-163, lo compara con NHC I.2.3.24-34, 14.8-17.

que aquel... a sí mismo: Supra, sección 18, para una exhortación prácticamente idéntica; Betz (1970), pág. 468; Reitzenstein, *Poimandres*, pág. 51.

1.22 *los que son reverentes*: En los tratados griegos, los términos *eusebeia*, *eusebeô* y *eusebês* aparecen diecisiete veces. En algunos casos, «piedad» sería mejor traducción para *eusebeia* que «reverencia», pero aquí se ha utilizado casi siempre ésta última. En *TDNT* VII, 1789, Foerster llega a la conclusión de que «el auténtico significado de *eusebeia* para el griego culto es un respeto reverente y maravillado por... lo divino», pero que «*eusebeia* puede ser *aretê*... una virtud entre otras». «Reverencia» traduce mejor *eusebeia* como una actitud hacia los dioses, mientras que «piedad» implica de manera más clara una virtud propia de una persona particular. Fowden (*EH*, pág. 107) pone el énfasis sobre el papel que desempeñan las virtudes éticas en la iniciación hermética, y llama piedad a «la función natural del hombre, y muy especialmente la del filósofo que aspira a alcanzar la gnosis», y señala las numerosas exhortaciones herméticas a la *eusebeia*: *C.H.* VI.5, IX.4, X.9, XVI.11; *S.H.* IIB.2-3; véase también *Asclep.* 1, 22; *Sal.* 33:16-17; Reitzenstein, *Studien*, pág. 26; Dodd, *Bible*, págs. 170-174.

1.23 *insensatos... irreverentes*: Véase Zielinski (1905), pág. 332, y *C.H.* IX.3 para la interpretación de este pasaje como la lista de los siete vicios planetarios, que Reitzenstein (*Studien*, págs. 26-27) puso en relación con fuentes iránias; Haenchen (1965), pág. 179, halla un paralelo en las dos figuras del vicio que aparecen en la sexta «Similitud» del *Pastor* de Hermas; cf. Scott IVF, 358.

demon... ataca: Se acepta la lectura *titrôskei auton* («golpea») en lugar del *thrôskei auton*, considerado ininteligible en NF I, 15, 24, n. 58; cf. II, 377, n. 183, a *Asclep.* 22. Festugière (NF I, 24, nn. 55, 57) opone este *timôros daimôn* («demon vengador») al papel de la Mente como «guardián de la puerta» (*pulôros*) en la sección 22, *supra*, que él interpreta como una especie de *daimôn paredros* o espíritu auxiliar; véase también: *C.H.* XII.4, XIII.7; J. Kroll, *Lehren*, págs. 82, 89-90; Cumont, *Lux*, págs. 229-230; Bousset (1914), pág. 151, donde se remite a los *Testamentos de los Doce Patriarcas*: Rubén 2:12; Judá 20; Simeón 4:4-6; Zabulón 9:7-8; Aser 6:4-6.

{*Esto*} *le tortura*: Aceptamos la conjetura de Nock: *touto* en lugar de *touton*, pues ésta última resulta ininteligible; NF I, 15, 24, n. 59.

1.24 <acerca de> la subida: Un escriba insertó la palabra «acerca de» (*peri*); NF I, pág. 15; desde la época clásica, la palabra *anodos* («subida») era un término técnico utilizado en el contexto de la religión; Dodd, *Bible*, pág. 176.

disolverse... cuerpo: Véase *infra*, nota a C.H. XIII.1, «regeneración».

Tu temperamento... entregas: NF I, 15, 24, n. 60, traduce *to êthos* como «ton moi habituel», pero en *HMP*, pág. 65, Festugière escribe «le tempérament qui dépend, pour chacun, de la manière dont se sont mélangés en lui les quatre éléments». «Entregas» implica la corrección de *paradidôsin* en *paradidôs* propuesta en NF y ediciones anteriores; cf. Scott II, 57-58; Haenchen (1965), pág. 180.

fuentes originales... energías: FR III, 130; cf. NF I, 15; Scott II, 58-59.

ánimo... naturaleza: Zielinski (1905), págs. 328-329, identifica la secuencia *thumos* («ánimo»), *epithumia* («deseo»), *alogon* («irracional») como el reflejo de la psicología tripartita de las facultades que Platón dio en llamar *epithumêtikos* («anhelante», «deseoso», «apetente»), *thumocidês* («colérico», «irascible») y *logistikos* («racional») en *República* 435-444, 580-581, *Fedro* 253-255, *Timeo* 69-72 y otros lugares; en *República* 436A, por ejemplo, Sócrates afirma que «aprendemos con una parte de nosotros mismos, sentimos cólera con otra, y con una tercera descamos los placeres de la nutrición y la generación». Véase también: Dillon, *Middle Platonists*, págs. 102, 174-175, 194, 289-291, 327; Wallis, *Neoplatonism*, págs. 28, 73-74; Peters, *Terms*, págs. 61, 170.

1.25 *Desde allí... acecho*: Para «marco cósmico» véase *supra*, sección 14. El sujeto de esta larga frase no se especifica en el texto griego; NF I, 15, tiene «l'homme». Aunque en el estudio inicial de C.H. I en su *Poimandres* (1904), Reitzenstein ponía todo el énfasis en su trasfondo egipcio, en una obra posterior, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (1926, con H. H. Schaeder), dirigió su interés hacia el antiguo Irán, en particular hacia una obra avéstica perdida, el *Damdad-Nask*, que él fechaba en el siglo V a. C. y que constituía, en su opinión, la principal prueba (*Studien*, pág. 23) de que «toda la historia de la creación en el *Poimandres* deriva de la formulación canónica de las enseñanzas persas acerca de la creación» y de que (*HMR*, pág. 12) el primer tratado hermético es «una versión griega del *Damdad-Nask*». Las conclusiones de Reitzenstein avanzaban más o menos en la línea de los descubrimientos

más amplios de Bousset (1901), págs. 168-169, 267-268, en el sentido de que el concepto del viaje del alma llegó al pensamiento griego y judeo-cristiano desde las fuentes iránias y a través de la religión mitraica. Reitzenstein describía el *Damdað-Nask* como una revelación de Ahura Mazdá acerca de la creación, la escatología y otros temas teológicos relacionados; su protagonista, el Hombre Primordial Gayomard, viaja a través de los cielos después de la muerte, mientras los siete metales asociados con los siete planetas y los siete gobernantes (*supra*, sección 9) brotan de él hacia la tierra.

Reitzenstein, para quien este mito iranio guardaba similitudes sorprendentes con *C.H.* I.25, siguió la senda abierta por Bousset y estableció una comparación entre ambas obras, la irania y la hermética, y determinadas formulaciones grecorromanas acerca del viaje del alma, tal y como nos han sido preservadas por Servio en su *A Encida* 6.127, 439, 714, 11.51. Bousset (1915), págs. 134-150, sostuvo la hipótesis de que el ataque del apologeta cristiano Arnobio contra las religiones extrañas y en especial contra sus escatologías en el segundo libro del *Contra los paganos* (c. 304-310), constituyó una reacción contra la presentación de este material por parte de Cornelio Labeo —cuya fecha, de acuerdo con Bousset, es anterior al año 126 d. C.—, que habría utilizado las enseñanzas herméticas a propósito del destino del alma. Así pues, si la datación de Labeo es de hecho más temprana, también lo tendría que ser la de algunos *Hermetica*; pero para Labeo como dependiente de Porfirio y, por lo tanto, con una datación más tardía, véase Mastandrea, *Labeo*, págs. 6-7, 108-113, 127-134. Para otras opiniones interesantes de Bousset, véase: *Hauptprobleme*, págs. 54-58, 202-209, 361-365; y (1914), págs. 134-139, 155-159.

A propósito del orden de los siete planetas asociados con estos vicios morales, véase *supra*, secciones 9 y 23; J. Kroll, *Lehren*, págs. 206-208; y Festugière, *HMP*, págs. 66, 121-130, que señala en NF I, 25, n. 62, la serie de los siete vicios citada por Ireneo en el pasaje en el que alude a los gnósticos (*Contra las herejías* 1.29.4; Layton, GS, pág. 168): «falta de trato... arrogancia... maldad, celos, envidia, discordia y deseo»; cf. Scott II, 60-63. NHC II.5.106.27-107.17 enumera siete vicios masculinos y siete femeninos, que se hallan en los «siete hijos andróginos» de la Muerte, y en NHC VI.6.63.16-21 aparecen siete «ousiarcas» —«jefes de *ousia*», o «gobernantes de la substancia»— a propósito de los cuales, véase *Asclep.* 19; Mahé, *Hermès* I, 39, 133-134; Mahé (1974b), pág. 62. *Rubén* 2-3, en los *Tes-*

tamentos de los Doce Patriarcas, describe dos grupos de «siete espíritus del error... creados por Beliar contra el hombre»; Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 52-53, también hace referencia a los «siete démones gentilmente entrelazados» del *Testamento de Salomón* 8. Véase también las notas a *C.H.* III.2 y VII.2; Arnobio, *Contra los paganos* 2.13-19, 22, 25, 28-29, 33-37, 43-45, 52, 62; Macrobio, *Comentario al Sueño de Escipión* 1.12; Proclo, *Comentario al Timeo* 1.147.29-148.7, 3.355.12-19 (traducción de Festugière, I, 199; V, 237); Scott IV, 7-8, IVF, 474-483; FR III, 50-52; Goodspeed, *Literature*, págs. 182-183; Gundel y Gundel, *Astrologumena*, págs. 304-311; Flamant (1981), págs. 138-139; Mussies (1981), págs. 315-317.

arrogancia... riqueza: Al inicio de *S.H.* XXIV, Isis explica a Horus que hay cuatro lugares (*topoi*) en el Todo (*en tō panti*): cielo, éter, aire y la sagrada tierra. El Artesano gobierna (*archei*) a los dioses que residen en el cielo; el sol gobierna las estrellas en el éter; la luna gobierna las almas demoníacas en el aire; y el soberano que se halla en su trono gobierna a los hombres y a los animales de la tierra. Los gobernantes (*archontes*) son emanaciones de un soberano superior, y el sol es un gobernante más poderoso que la luna. *C.H.* XI.7 describe una «luz que brilla a partir de la energía del dios que es padre de todo bien, guía y gobernante (*archontos*) de todo el orden de los siete mundos». En este contexto, podemos suponer que la *archontikên prophanian* mencionada aquí en cuarto lugar hace referencia a la característica del gobernante solar o *archôn*. *Prophania* es una palabra poco habitual, que en *LSJ* se explica como «eminencia» o «distinción»; pero *hyperêphanian*, una corrección del escriba con el significado de «arrogancia», encaja más claramente con este contexto. NF I, 15, tiene «l'ostentation du commandement». Para *archontes* en el Nuevo Testamento, véase en especial Mt. 12:24; Jn. 12:31; 1 Cor. 2:6-8; Ef. 2:2. NF I, 16, tiene «les appétits illicites que donne la richesse» para *tas aphormas tas kakas tou ploutou* («maldad... riqueza»). Para «temeridad» (*propeteia*), véase *infra*, *C.H.* XIII.7, 12. El concepto de «audacia» (*tolma*) desempeña un papel importante en las explicaciones de la caída como castigo del pecado primordial cometido en el cielo, más que como la consecuencia de una elección directa por parte de los humanos en la tierra. Los pitagóricos utilizan el término *tolma* para referirse a la Díada y diferenciarla de la Mónada (*infra*, nota a *C.H.* IV.10), y Numenio —al igual que el autor del *C.H.* I— veía la caída del alma como un delito cometido por su propia elección, una opinión reflejada en las enseñanzas anteriores de Plotino,

Enéadas 5.1.1.1-4: «las almas que han olvidado al padre... para ellas el principio del mal es el atrevimiento (*tolma*)»; cf. 5.2.2.6; 6.9.5.29. En su última obra, sin embargo, Plotino condenó a los gnósticos por pretender que el deseo del alma de crear el mundo era *tolma* (2.9.11.12; cf. 4.3.13). Véase: Dodds, *Anxiety*, págs. 23-26; cf. FR III, 83, 88, 94-96; S.H. XXIII.24; C.H. XVI.11.

I.26 *cósmico... humano*: Al igual que en la sección 25, *supra*, el sujeto no se especifica; NF I, 16, tiene «il entre». Para «marco cósmico» véase *supra*, sección 14.

región ogdoádica: Literalmente, «la naturaleza ogdoádica» (*phusin*), que era la octava esfera de las estrellas fijas, y seguía en el orden a Saturno. En varias doctrinas gnósticas, como la valentiniana, la cosmología postaristotélica de las esferas concéntricas y contables dio lugar a unas elaboraciones teológicas muy complejas. La Hebdomada, siete cielos planetarios creados por un demiurgo maléfico, constituye el mundo inferior que aprisiona al gnóstico, que desea escapar hacia el siguiente nivel superior, la Ogdóada, que constituye el octavo nivel contando a partir de la tierra. Si se mira desde las alturas de la divinidad, sin embargo, «Ogdóada» se convierte en el nombre de las cuatro parejas siguientes (*suzugiai*: véase *infra*, nota a C.H. VI.4) de divinidades inferiores situadas en el seno del Pleroma. La Ogdóada también se utiliza, en otro sentido, para referirse al reino divino de Jesús y Sofía (Sabiduría), pero sigue estando fuera del Pleroma eterno (*infra*, nota a C.H. VI.4). Para los *Papiros Mágicos*, véase *supra*, nota a C.H. I.9, «siete gobernantes», así como PGM XIV.735-759 (Betz, págs. 189-190), donde, como señala Festugière (NF II, 215-216, n. 65), Ogdoas es «el dios que dirige todas las cosas a lo largo y ancho de la creación». Reitzenstein (*Studien*, págs. 28, 119; HMR, págs. 50-51) identifica la Ogdóada del C.H. I con el Garodman, u octavo cielo, iranio. NHC VI.6, que ha recibido el título «La Ogdóada y la Ennéada» por parte de Mahé, se abre con la promesa de «introducir mi mente en la Ogdóada para luego introducirme a mí mismo en la Ennéada». Más adelante (58.17-20, 59.28-32) vienen dos visiones de la Ogdóada llenas de almas y ángeles que cantan en silencio y por último «dedican sus himnos a la Ennéada y sus poderes». Mahé (*Hermès* I, 35-41, 88-89, 114-115, 119-220) señala que la raíz copta del nombre de la localidad moderna Ashmounein, donde se hallaba situada la antigua Hermópolis, representa la palabra

«ocho» (*H mnw*) y se refiere al grupo de ocho dioses venerados allí y asociados en ocasiones con Thot/Hermes. Del mismo modo, Heliópolis era la ciudad de la Ennéada divina, también relacionada con Thot: *infra*, C.H. XIII.15; XVI. Título; Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 53-55, 59-68, 114-115; J. Kroll, *Lehren*, págs. 304-308; Méautis, *Hermoupolis*, págs. 15-31; Wace, *Hermopolis*, pág. 1; Boylan, *Thoth*, págs. 49-52, 149-151, 156-158; Bleeker, *Hathor*, págs. 18-19, 113-114, 151-152; Hani, *Plutarque*, págs. 31-37; Iversen, *Doctrine*, págs. 8-9; Layton, GS, págs. 169, 174-175, 196-197, 210-211, 225, 291, 429; Jonas, *Gnostic Religion*, págs. 179-181, 190-197; Pétrement (1967), págs. 477-487; Daniélou, *Doctrine I*, págs. xv-xvii, 173-181; FR III, 90, 123, 130-131; NF I, 16, 25, n. 64; Scott II, 63-64; Mahé (1974b), pág. 63; Keizer, *Discourse*, págs. 26-27.

con los bienaventurados: «Bienaventurados» traduce la corrección propuesta por Festugière, *hosiois* en lugar de *oisi*; FR III, 132, n. 2; cf. NF I, 16. Pero Philonenko (1975b), págs. 210-211, prefiere la lectura original, que traduce como «seres» y pone en relación con las «criaturas vivientes» de Ez. 1:5, como ejemplifica el *Apocalipsis de Abraham* 18:1-3. LXX Ez. 1:5 tiene «cuatro seres vivientes» (*tessarón zôôn*) para traducir el 'arba' *hay-yoth* del texto hebreo.

ciertas potencias... voz melodiosa: Scott II, 65-67, compara las «potencias» con las *dunameis* hipostasiadas de Filón, pero también menciona otras concepciones gnósticas similares, a propósito de las cuales véase Layton, GS, págs. 32, 37-40, 106, 224-225. Como ocurría antes, «región» es literalmente «naturaleza»; «que existen» corresponde al *ousôn* que accidentalmente omite NF I, 16, pero que Festugière insertó después de *ogdoatikên* en FR III, 130, n. 3; NF IV, 150, n. 5. En lugar de «voz melodiosa (*hêdeia*)», que es la lectura de Nock, así como la de la mayoría de manuscritos, Reitzenstein en su *Poimandres*, págs. 55-58 (también Dodd, *Bible*, pág. 176), prefiere «propia» (*idia*), y cita el *Testamento de Job* 48-51, 1 Cor. 13:1 y otros textos, pero en *Studien*, pág. 28, opta por *hêdeia*, lectura que considera confirmada por su fuente irania, que sitúa una «dulce voz melodiosa» en el octavo cielo de Garōdman (*supra*, nota sobre «ogdóada»). Véase también el *Himno de la Perla* 108.13 (Layton, GS, pág. 375), citado en NF I, 25, n. 66.

buen final... convertirse en dios: Reitzenstein, *HMR*, págs. 370-371, sitúa la fuente de *to agathon telos* («buen final»; literalmente «buena meta» o «la fin bienhereuse» en traducción de Festugière) en el «lenguaje de los

misterios», y cita a Platón, *Banquete* 210E. Bousset, *Kyrios*, págs. 428-431, también sitúa el «ideal de deificación» en el contexto de los misterios, y cita *PGM* IV.719-723: «Oh Señor, al nacer de nuevo, muero; mientras crezco y tras haber crecido, me muero... dado que tú... has establecido el misterio». Para otros relatos de divinización humana, véase: *C.H.* IV.7; X.6-7, 24-25; XI.20; XII.1; XIII.1, 3, 10, 14, 22; *Asclep.* 6, 22, 41; *NHC* VI.6.63; Tröger, *Gnosis*, págs. 59-60; Fowden, *EH*, pág. 111; y Daumas (1982), págs. 14-15, quien cita varios paralelos egipcios.

I.26-27 Después de haber aprendido... hombres nacidos de la tierra: En las últimas secciones de *C.H.* I, Norden, *Agnostos*, págs. 277-311, detecta una estructura tripartita de revelación, acción de gracias y exhortación, y lo compara con Rom. 11:25-12:2 y Mt. 11:25-30; Nock (1925), págs. 26-27, identifica indicios de la forma de la diatriba. Van Moorsel, *Mysteries*, pág. 23, recoge otras instancias del verbo «salvar» (aquí *sôthê*) y palabras relacionadas en los *Hermetica*, y pone de relieve que son muy pocas —once, dejando a un lado los fragmentos de Estobeo— a pesar del marcado interés soteriológico que recorre todos los tratados (*C.H.* I.29; VII.1-2; IX.5; X.15; XIII.1, 19; *Asclep.* 41), al tiempo que explica esta escasa presencia del término *sôtêria* y de las palabras relacionadas a partir del hecho de que la salvación hermética es *gnôsis*, como en *C.H.* X.15 (o bien *anagnôrisis*, «autoreconocimiento», como *supra*, sección 19). Van Moorsel también (págs. 83-84) hace una lista de las apariciones de *hodêgos* («guía») y términos relacionados: *infra*, secciones 28-29, 32; *C.H.* IV.11; VII.2; IX.10; XI.21, etc. A propósito de «seres humanos» (*anthrôpois*), «gente» (*laoi*) y «hombres» (*andres*) aquí y en la sección 28, véase *supra*, sección 12.

I.27 Mientras... investido de poder: Para *tauta eipôn ho Poimandrês emoi emigê tais dunamesin* NF I, 16, tiene «Ayant ainsi parlé, Poimandrès, sous mes yeux, se mêla aux Puissances», lo que sugiere que Poimandres experimenta una transformación espiritual en presencia del narrador; otra lectura podría ser «Mientras decía estas cosas, Poimandres me unió a las potencias», lo que requeriría corregir el pronombre *emoi* en *eme*, pero que tendría la ventaja de permitir una mejor transición al «investido de poder» (*dunamôtheis*) de la frase siguiente, a propósito del cual véase *infra*, sección 32, y *C.H.* XVI.2; NF I, 25, n. 68, cita Hipólito, *Refutación* 7.32.5 y *PGM* II.121, IV.197, XII.266, XIII.277 (Betz, págs. 16-17, 41, 163, 180),

a propósito de los poderes mágicos (*dunameis*) que se necesitan para la lucha del alma contra los arcontes que le impiden el ascenso hasta la Ogdóada.

proclamar... conocimiento: *Infra*, sección 29; C.H. IV.4, IX.4; Reitzenstein, *Poimandres*, pág. 55; Scott IVF, 360; Jonas, *Gnosis I*, pág. 133; Dodd, *Bible*, págs. 179-180; Griffiths, *Isis-Book*, pág. 252; y Norden, *Agnostos*, págs. 1-6, 110-111, quien lee el *kerygma* hermético a la luz de la «propaganda misionera» de Hch. 17:22-31.

abandonado... un sueño irracional: Véase *infra*, C.H. VII.1; LXX Is. 24:20, 29:9-10; Dodd, *Bible*, págs. 180, 187-189; Nock (1936), págs. 447-448; McRae (1967), págs. 496-507.

1.28 *hombres nacidos de la tierra*: *Supra*, secciones 12 y 27, para *andres gégeneis*.

derecho a compartir: La palabra griega para «derecho» es *exousian*, para la cual véase *supra*, sección 13, e *infra*, sección 32; C.H. XVI.14.

pensadlo bien: Aquí el verbo utilizado es *metanoôo*, que, de acuerdo con Behm (TDNT IV, 979), «nunca sugiere para los griegos una alteración en la actitud moral total, un cambio profundo en la dirección de la vida, una conversión...». Sin embargo, en *Conversion*, págs. 4, 179-180, 296, Nock, a propósito de C.H. I, traduce *metanoôo* por «arrepentirse», y compara el sustantivo correspondiente, *metanoia*, con la palabra griega *epistrophê* y la latina *conversio* (Platón, *República* 518D; Cicerón, *De la naturaleza de los dioses* 1.27.77), al tiempo que cita la *Tabula* de Cebes (siglo I d. C.) para argumentar que *metanoia* implica «una realización momentánea, más que el paso definitivo a un estado: es una palabra usada por la gente común más que por los autores de filosofía. Cebes compuso un diálogo moral... [sobre] la vida buena y la vida mala: la única liberación de la vida mala la proporciona Metanoia... La meta última es la liberación; el verbo *sôzesthai* aparece ocho veces en este breve tratado... La autoridad última radica en las órdenes dadas por Demon a cada hombre... no... como un asunto de convicción puramente intelectual... En la lucha final el dogma cristiano no se enfrentó al espíritu libre griego, sino a otros dogmas... en un intento por salvar las almas». Véase también Dodd, *Bible*, págs. 180-186, que traduce «arrepentir» y cita LXX Is. 46:8 y otros textos, tanto bíblicos como judaicos, en especial el *Testamento de los Doce Patriarcas* (*Gad* 5:7; *Judá* 15:4; *Benjamín* 5:4); NF I, 17, 26, n. 70, que traduce «résipiscen-

ce» y hace alusión al «carácter oriental de la *metanoia*»; Norden, *Agnostos*, págs. 134-139; *supra*, secciones 26-27; *infra*, C.H. IX.10.

sombria: La luz es «sombria» (*skoteinou*) porque es la luz de un mundo moribundo, por oposición a la luz de la vida, *supra*, secciones 4, 9; C.H. VII.2; Jonas, *Gnosis* I, pág. 149; II, págs. 26-29; Lewy, *Oracles*, págs. 300-301.

I.29 camino de la muerte: Para una alternativa al camino de la muerte, véase *supra*, nota a la sección 26, «convertirse en dios»; véase también Dodd, *Bible*, págs. 183-187, y Pearson (1981), pág. 341, a propósito de paralelos bíblicos y judaicos; y Haenchen (1965), pág. 185, sobre Hch. 2:12-15.

agua de ambrosía: Festugière (*HMP*, pág. 103, n. 8) cita los *Hechos de Tomás* 2.25 (Hennecke, *NTA*, II, pág. 455) a propósito del agua de ambrosía (cf. C.H. XVIII.11), y señala que la idea de proclamación (*kêrussein*) en la sección 27, *supra*, aparece en un contexto similar en C.H. IV.4; véase también Keizer, *Discourse*, pág. 58.

I.30 Yo grabé en mi interior: Para *anegrapsamén eis emauton*, NF I, 17, 26, n. 75a, tiene «je gravai en moi-même»; cf. Philonenko (1979), págs. 371-372.

silencio... bondad: El mito valentiniano (Layton, *GS*, pág. 281) hace referencia a un abismo primordial que hace surgir un preprincipio (*supra*, C.H. I.8) y lo deposita «como el esperma en el seno del silencio que co-existe con él». Véase también: *supra*, sección 16; *infra*, sección 31; C.H. X.5, 9, XIII.2; *D.A.* 5.2; *NHC* VI.6.56.10-12, 58.10-6, 59.14-22, 60.1-2; Jámblico, *Acerca de los misterios* 8.3.263; NF I, 26, n. 76; Mahé, *Hermès* I, 34, 105, II, 317, 373; Daumas (1982), págs. 22-24.

progenie... soberanía: Layton, *GS*, pág. 458, traduce: «Esto me ocurrió porque recibí de mi intelecto, esto es, de Poimandres, el discurso acerca del reino del poder absoluto», pero NF I, 17, 26, nn. 76a-77, lee *ton tês authentias logou* («palabra de soberanía», cf. sección 2, *supra*), rechazando así la conjetura de Reitzenstein, que propone leer *ton tês authentias logon*. Con *logou* en genitivo y como aposición a *Poimandrou*, no aparece ningún complemento directo en acusativo para el participio activo *labonti* («recibí»); Festugière cita varios ejemplos de este uso del verbo. Véase también FR III, 168; Festugière (1951b), pág. 485.

heme aquí: NF I, 17, 27, n. 78, traduce *êlthon* como «Et me voici donc», y compara la expresión con las palabras de Jesús en Jn. 10:10 y con la «contraseña» de los marcosianos, como en Ireneo, *Contra las herejías* 1.21.5; cf. C.H. XIII.3.

I.31 Santo es dios... alabanza: Véase Pearson (1981), págs. 342-325, en especial a propósito de las *Constituciones apostólicas* 7.33-5, 8.5, 9, 12, 15, 37, como vehículo griego de la liturgia judía. Philonenko (1975b), págs. 204-211, después de poner de relieve la rareza de la palabra *hagios* («santo») en las fuentes paganas, hace remontar el uso triple de este término a Is 6:3, el Kedusha, y la primera, la segunda y la cuarta de las *Dieciocho bendiciones*. También ([1979], págs. 369-371) lee las frases que anteceden y siguen a la oración en el contexto de Dt. 6:5-9 y el Shemá. Mahé (*Hermès* II, págs. 433-436) está de acuerdo en que esta plegaria contiene elementos de la liturgia judía, pero también detecta «frases» (*infra*, notas a C.H. VIII.2, IX.1) que ponen en relación a los *Hermetica* con la literatura gnómica egipcia. Para esta versión de plegaria preservada en el Papiro 9794 de Berlín, véase Reitzenstein y Wendland (1910); Reitzenstein, *Studien*, págs. 160-161; NF I, 18; y para otras plegarias herméticas, véase C.H. V.10-11, XIII.16-20; *Asclep.* 41; NF I, 27, n. 9. Scott II, 11-12, 69, quien opina que C.H. I fue escrito en algún momento del siglo II d. C., considera que la existencia de la plegaria en un papiro del siglo III constituye una evidencia importante para la datación. También señala que la colección de plegarias contenidas en este papiro es cristiana, lo que resulta realmente significativo acerca de la compatibilidad entre la piedad cristiana y la piedad hermética. Carcopino, *Rome*, págs. 277-283, pone en conexión la estructura triple de la plegaria con una aparición concreta de la musa Euterpe en un contexto hermético; *infra*, *Asclep.* 9.

cuyo designio: *Supra*, sección 8; «cuya voluntad es cumplida» resultaría a lo mejor más claro.

desea... gente: En el texto griego no aparece ninguna palabra para «gentes», tan sólo «es conocido por los suyos» (*gignôsketai tois idiois*). Norden, *Agnostos*, pág. 287, y Bousset, *Kyrios*, págs. 88-89, remiten al C.H. X.15; Gál. 4:8-9; 1 Cor. 13:12. Mahé (1984), pág. 56, halla un pasaje con resonancias semejantes en V.F A, con paralelos en C.H. III.3, VII.2, X.15, *Asclep.* 8 y NHC VI.8.68.10-15. Véase también FR IV, 56; C.H. XIII.6; cf. NF I, 18, 27, n. 80.

todo cuanto existe... palabra: Haenchen (1965), pág. 187.

toda naturaleza... imagen: FR IV, 61; Dodd, *Bible*, pág. 195.

naturaleza... figura: Daumas (1982), págs. 17-19, interpreta la dificultad del griego como un reflejo de la incapacidad de la lengua egipcia para expresar directamente un término tan abstracto como «naturaleza»; véase también FR IV, 61; cf. NF I, 18, 27, n. 81.

sobrepasas... excelencia: Daumas (1982), págs. 21-22, cita un paralelo egipcio.

inefable... silencio: FR IV, 2-5, 59-78, llama la atención sobre esta invocación al «dios desconocido», que implica, por lo menos aparentemente, la transcendencia divina; cf. C.H. IV.9; VII.2; X.5-6, 9; XIII.6.

palabras... alma: Van Moorsel, *Mysteries*, págs. 116-127, tras notar la ausencia de *logikê thusia* («ofrenda de palabra») en los Septuaginta, su presencia en los pseudoepígrafa del Antiguo Testamento (*Testamentos de los Doce Patriarcas*: *Leví* 3:6), los paralelos neotestamentarios (Rom. 12:1-2; 1 Epístola de Pedro 2:5) y la evidencia de Filón (*Sobre las leyes especiales* 1.191, 201, 272, 277, 283), llega a la conclusión de que la *logikê thusia* hermética constituye un estado entusiasta, no un proceso intencionado, y lo pone en relación con la *eucharistia* («acción de gracias»), «cuyas palabras-vocablos son *logikai thusiai*»; cf. Reitzenstein, *HMR*, págs. 36-38, 97, 416; J. Kroll, *Lehren*, págs. 333-334; Dodd, *Bible*, págs. 196-198; Tröger, *Gnosis*, págs. 52-54. Daumas (1982), págs. 21-22, cita un paralelo egipcio para *logikai thusiai*, y NF I, 19, 27, n. 83, traduce «sacrifices en paroles», admitiendo que esta expresión no puede abarcar todos los matices del término, a propósito del cual véase también Fowden (*EH*, pág. 147), que identifica «el concepto de sacrificio “mental” (o “espiritual”）」 con los «himnos de alabanza y acción de gracias», como los que aparecen en la sección 31 o en C.H. XIII.17-21; véase también *Asclep.* 41.

Mahé, *Hermès* I, 56, 110, cree que la frase copta correspondiente del NHC VI.6.57.19, puede ser entendida como si hiciese referencia a un sacramento, y por lo tanto discrepa de Festugière (FR I, 81-84) acerca de la cuestión de la religión hermética como una realidad de naturaleza cultural y social, aquello a lo que Reitzenstein (*Poimandres*, págs. 8, 35-36, 58, 114, 146, 154, 159-160, 213-216) dio en llamar habitualmente, suscitando una gran controversia, una «congregación» (*Gemeinde*): «también opinamos», escribe Mahé, «que C.H. I, C.H. XIII y N.H. VI.6 proporcionan evidencia de que existían comunidades que reconocían a Hermes como

patrón, en las cuales... la oración, caracterizada como *logikê thusia*... “sacrificio de palabras (*discurso*)”... podría haber ocupado el lugar de un auténtico sacramento... un símbolo eficaz». Festugière, por el contrario, no halló «en la literatura hermética rastro alguno de ceremonias pertenecientes a unos supuestos fieles de Hermes, nada parecido a los sacramentos... No existe sacerdocio, ni apariencias de una organización jerárquica o de grados de iniciación... Por el contrario... el hermetismo expresa de manera rotunda su aversión por los actos materiales de culto»; cf. *infra*, C.H. XIII. Título. Para la expresión «corazón y alma», cf. PGM III.590-595 (Betz, pág. 33); Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 151, 156.

I.32 no me privas del conocimiento: Reitzenstein, *Poimandres*, pág. 157, remite a PGM III.605-610 (Betz, pág. 34).

concédeme el poder: *Supra*, sección 27; FR IV, 56.

Creo... doy fe de ello: El verbo «creo» traduce *pisteuô*; para esta apreciación positiva de *pistis*, que podría resultar poco habitual en una fuente pagana griega, Dodd, *Bible*, págs. 198-200, cita LXX Is. 43:10 y varios textos de Filón; véase también C.H. IX.10.

desea... santificación: En el texto griego no aparece ninguna palabra para «la obra de», tan sólo *sunagiazein*, un término poco habitual, definido en el LSJ como «compartir la santidad». NF I, 19, 28, n. 88, traduce «te prêter aide dans l'œuvre de sanctification». Una traducción alternativa podría ser «desea ser tan santo como tú lo eres»; Dodd, *Bible*, pág. 196; Dodd, *Fourth Gospel*, pág. 35.

autoridad... transmitido: *Supra*, secciones 13, 16 y 28, y también Ferguson (Scott IVF, 359-360; Norden, *Agnostos*, pág. 294), que interpreta *paredôkas* («transmitido») y *exousian* («autoridad») como una referencia al conocimiento secreto de los misterios, la magia y la alquimia. Ferguson —al igual que Norden, quien estaba interesado sobre todo en los paralelos neotestamentarios como Mt. 11:25-30, Rom. 11:25— explica que «*exousia*... implica en primer lugar la noción de conocimiento (*gnôsis*) transmitido, y luego la autoridad conferida al iniciado... [que] se convierte en un *kê-nux* [“heraldo”] o *hodêgos* [“guía”]» *supra*, secciones 26-27, 29; C.H. IV.4. Para una concepción escolar de *paradosis* en los *Hermetica*, véase FR I, 319-324, II, 34-50, que interpreta la forma de los tratados herméticos como surgida de los tres niveles de la instrucción escolar en la filosofía: en primer lugar, las enseñanzas orales, como implica C.H. XII.8; en segun-

do lugar, los apuntes de clase (*hupomnēmata*), como en *C.H.* XIV; por último, la obra completa y editada (*sungramma*), como en *S.H.* VI. Festugière llega a la conclusión de que los *Hermetica* revelan «ciertos hábitos escolares apropiados para un círculo reducido de iniciados en el que un maestro intenta convertir a sus discípulos a la vida verdadera del alma; se trata de lecciones privadas... cuyo fin es de carácter espiritual»; véase también Van Moorsel, *Mysteries*, págs. 80-83, a propósito de este pasaje y de *C.H.* I.26; V.1; XII.9, 12; XIII.1-3, 15-16; XIV.1; *Asclep.* 1, 10, 19-20; pero cf. Bousset, *Kyrios*, pág. 89; Tröger, *Gnosis*, págs. 62-64.

II

Título Reitzenstein y otros filólogos opinan que el título «De Hermes a Tat: Discurso Universal», que aparece en los manuscritos en este lugar, pertenece a otro tratado, perdido. Por lo tanto, el segundo tratado carece de título. Estobeco cita un largo fragmento de este tratado en la sección 12 de su *Florilegio*, Nock se sirve de él con frecuencia para corregir los manuscritos del *Corpus* para *C.H.* II. FR II, 9, lo califica de «discurso didáctico que comienza con un diálogo y concluye con una homilía», unidos por una serie de transiciones que resultan «bastante laxas, como las del *Asclepio*». Ferguson (Scott IVF, 360) lo describe como «un debate estoico-peripatético acerca de la cuestión de si existe un Vacío o Nulidad sin el Cosmos... [que] opta por una tercera alternativa, a saber, que el espacio circundante rodea y al mismo tiempo mueve el Cosmos». Véase también: Reitzenstein, *Poimandres*, pág. 193; Scott II, 75; NF I, xiii, 32.

II.1 Asclepio: Este personaje es mencionado veinte veces en el segundo, sexto, noveno y décimo tratados griegos; en el *Asclepio* latino su nombre aparece en cuarenta y dos ocasiones. El Asclepio original egipcio era Imhotep, un oficial de la Tercera Dinastía cuya fama en medicina, arquitectura, escritura, astrología y otras artes hizo que las generaciones posteriores lo deificaran y le diesen el tratamiento de hijo de Ptah y nieto del gran Thot. Su obra más famosa fue la pirámide escalonada del rey Djoser, que murió c. 2600 a. C., pero el periodo de su popularidad más alta no comenzó hasta la dinastía XXVI, y culminó en la época ptolemaica. En la estatuaria era representado en posición sentada, con un papiro desenrollado en la mano, vestido con un mandil de escriba y el tocado de Ptah. En Alejandría había una estatua en la que se le representaba vesti-

do a la griega, acompañado por el babuino sagrado de Thot. Su culto era especialmente importante en Menfis; su templo se erigía probablemente en el norte de Sakkara, lugar donde fueron hallados los restos más antiguos que denominan a Thot el «tres veces más grande» (*supra*, C.H. I.Título). Con el tiempo, la población de lengua griega de Egipto llegó a identificarlo con Asclepio, hijo de Apolo y dios de la medicina, pero también recibió culto como Imouthes, como en S.H. XXIII.6 y XXVI.9. El Asclepio griego era sobre todo un dios de la medicina, representado en la estatuaría con sandalias y túnica, a fin de enfatizar sus orígenes humanos; sus atributos eran el bastón de caminante y la serpiente del rejuvenecimiento. En sus templos era frecuente la incubación, práctica que halló amplia difusión en el periodo helenístico; los cristianos vieron en él a un rival de Cristo, pues en cierto modo se le parecía en su faceta de sanador compasivo. Véase: FR I, 85; Scott III, 223; Nock, *Conversion*, págs. 86-88; Sethe, *Imhotep*, págs. 3-26; Pietschmann, PW II/2, cols. 1.642-1.697; Carcopino, *Rome*, págs. 252-258; Rose, *Religion*, págs. 111-112; Edelstein y Edelstein, *Asclepius*, I, págs. 166-178, 424-425, II, págs. 78-79, 124-131, 160-161, 214-231, 251-257; Wildung, *Saints*, págs. 31-77.

que aquello... mayor que lo movido: Literalmente, «que aquello en lo que lo movido es movido sea mayor»; cf. NF I, 32, n. 1.

aquello en lo que: Adoptamos aquí la corrección de *tên* en *to* antes de *en hó* («en lo que»); NF I, 32.

II.2 *Este cosmos*: El artículo definido (*ho*) antes de *cosmos* constituye una inserción del editor; NF I, 32.

II.4 *lugar... dios*: Para «lugar» como nombre de dios, véase Scott II, págs. 88-91; Copenhaver (1980), págs. 490-499; NF I, 39-40, nn. 14, 17, enumera otros textos herméticos en los que se discute la relación de Dios con *topos*: C.H. V.10, IX.6, XI.18.

II.5 *carece incluso de esencia*: Para *ousía* («esencia») y *ousiódês*, véase C.H. I.15, *Asclep.* 7, 19; y para la cuestión de si Dios tiene esencia, véase C.H. VI.4, XII.1; NF I, 33, n. 3.

II.5 *no... objeto de su pensamiento*: Véase *infra*, nota a C.H. IX.9.

II.5-6 *Por otra parte... capaz de contener*: «Este pasaje», escribe Scott II, 93, «está corrupto y no tiene casi arreglo»; cf. NF I, 33-35, nn. 3-5, donde Festugière proporciona como alternativa una traducción de Einarson y menciona el problema neoplatónico del autoconocimiento de Dios, que implica una dualidad no divina. Para la expresión «no... objeto de su pensamiento», véase *infra*, nota a C.H. IX.9.

II.6 *en cuanto dios... en cuanto lugar*: En ambos casos «en cuanto» (*hós*) es corrección del artículo *ho*; NF I, 33.

capaz de contener: NF I, 33, 35, n. 5, tiene «capable de contenir toutes choses» para traducir la palabra *chôrêtikê*.

II.7 {*por un encuentro contrario... propia contrariedad*}: Este pasaje resulta declaradamente ininteligible y no es traducido en NF I, 34, 36, n. 7; pero la nota incluye la traducción sugerida por Einarson.

estas osas: Véase *infra*, C.H. V.4; Scott IVF, 661-662; Gundel y Gundel, *Astrologumena*, pág. 311.

ir más allá... girar en torno: Otro pasaje que resulta claramente ininteligible y que no es traducido en NF I, 34; nuestra aproximación a partir del aparato crítico supone leer *enistatai* («se obstaculiza») en lugar de *ei hestê* («si se quedase quieto»), pero quedan aún otros problemas por resolver.

II.8 *puedes ver*: *hupopipton* (literalmente «sometido a» los ojos) es una corrección de *pipton* en los Mss. y *epipipton* en Estobeo; NF I, 34.

espíritu... incorpórea: *Supra*, C.H. I.5; Scott IVF, 363.

II.10 *vacío... lo que dices*: *kenô* («vacío») es una corrección de Foix de Candale de *keinô*, y el imperativo *euphlêmei* es una corrección de Parthey de *eu phês*; NF I, 35.

substancia... substancia... subsistente: Las palabras griegas en cuestión son *huparxis* y *huparchô*, que NF I, 36, 38, n. 11, traduce como «réalité» y «est réel».

II.11 *en su substancia*: NF I, 36, 38, n. 12, traduce «du fait même de leur réalité»; *supra*, nota a la sección 10.

II.12 *qué... incorpóreo*: Festugière (NF I, 29-30) opina que *C.H.* II, VIII y IX presentan la forma de una diatriba, que parte de una premisa filosófica como base de la que se extraen conclusiones de carácter moral y teológico; pero la coherencia del material organizado en el seno de la diatriba en *C.H.* II resulta débil. En referencia a *C.H.* I.27-29; IV.6-7, 11; X.19; XI.21; *Asclep.* 10 y otros textos, Nock (1925), pág. 26, describe la diatriba como «una especie de sermón popular o charla, escrito habitualmente en un estilo agudo, rico en vívidas comparaciones y metáforas». La noción de incorpóreo de la sección 12 establece el nexo entre el lugar incorpóreo, tratado en 1-12, y la divinidad incorpórea, en 12-17; Ferguson (Scott IVF, 364) escribe que «la transición de una concepción física del espacio circundante a la concepción religiosa de una divinidad que todo lo abarca no constituye un salto demasiado grande»; *infra*, *C.H.* VIII. Título, IX.1.

II.13 *no de... no son*: La negación constituye una corrección de Scott, adoptada por NF I, 37.

no pueden llegar a ser nada: Los editores eliminan aquí un artículo (*to*); NF I, 37.

II.14 *no existir nunca*: El pasaje resulta extremadamente corrupto y se explica como una glosa; NF I, 37, 40, n. 19.

causa... mente: «Mente» (*noun*) es una inserción de algunos manuscritos, adoptada por los editores; NF I, 37.

dos nombres: Festugière (NF I, 40-41, n. 20) opina que los dos nombres son «el bien», comentado en las secciones 14-16, y «padre», en la sección 17, pero cf. Scott II, 106-107; para otras discusiones de carácter herético acerca de los nombres divinos, véase: *C.H.* V.1, 10; *Asclep.* 20; *S.H.* VI.19.

II.15 *substancia*: De nuevo (*supra*, secciones 10-11), Festugière traduce *huparxis* por «réalité».

II.16 *volverse buenos... inalienable*: La traducción sigue la división de las palabras *genesthai* («volverse») y *anallotriótaton* («inalienable») propuesta por Einarson y aceptada por Nock; NF I, 38.

«buenos» como... *honorífica*: NF I, 38-39, prefiere «Dios» antes que

«bueno», pero en otro lugar (FR IV, 63) Festugière propone la corrección de *theou* (dios) en *agathou* (bueno); véase también PGM III.590-595 (Betz, pág. 33); Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 150-151, 155-156.

sin recibir nada a cambio: Van Moorsel, *Mysteries*, pág. 39, interpreta este pasaje como una alusión al escaso apego que siente el hermetismo por los sacrificios materiales: C.H. I.31, v.10, VI.1; *Asclep.* 41.

dios es <el> bien: La integración del artículo definido es debida a Scott; NF I, 39.

II.17 *capaz de crear*: *Supra*, nota a C.H. I.9.

naturaleza... de un hombre... sol: Para *andros... phusin* véase *supra*, C.H. I.12, acerca de *anêr* y *anthrôpos*. Festugière (*HMP*, págs. 113-120; cf. FR I, 213) argumenta que aquí la esterilidad (*ateknia*) ha de ser voluntaria y no biológica, puesto que es castigada por los demonios, no por las estrellas que controlan el nacimiento físico. El castigo presenta dos aspectos: en primer lugar, el regreso a un cuerpo que no es macho ni hembra, es decir, el cuerpo de un eunuco; en segundo, convertirse en un «ser execrable bajo el sol», porque el sol es de manera preeminente el dador de la vida que la esterilidad impide. Festugière cita PGM XIII.162-212 (Betz, pág. 176-178) para ilustrar la manera en que el creador ríe gozoso ante los siete estados de la creación, y PGM LXI.39-72 (Betz, pág. 291-292) para mostrar que el sol odia al lagarto, porque la magia del lagarto suprime la sexualidad de su víctima. A este material «egipcio», añade algunas prohibiciones judías de Dt. 22:5, 23:1, 17-18; Lv. 18:22, 20:13; y otras fuentes. Zielinski (1905), págs. 340-341, interpreta la sección 17 como una polémica peripatética contra el ascetismo platónico antimaterialista. Véase también: Scott II, 109-110; NF I, 41, nn. 28-29, 117-118, n. 9; C.H. X.2-3; Mahé (1975a), págs. 132-133.

decirte: NF IV, 150, n. 5, corrige la omisión en NF I, 39, del pronombre *soi* («a ti») en esta frase.

introducción: Fowden (*EH*, pág. 100, n. 21) traduce *prognôsia* como «conocimiento preliminar», del tipo que podría esperarse en los tratados «generales» e introductorios de los *Hermetica*; *infra*, nota a C.H. X.1 Los gnósticos consideraban la Prognosis como un Eón o hipóstasis: Layton, GS, págs. 31-33, 106, 166-167.

III. Discurso sagrado de Hermes

III.1-4 Véase NF I, 43, y Scott II, 110 acerca de la obscuridad de este tratado extremadamente corrupto y sobreescrito. Nock opina que posiblemente es más antiguo que la mayor parte del *Corpus* y que está fuertemente influenciado por los Septuaginta; Scott lo fecha con posteridad al siglo II d. C. y propone una tabla de correspondencias con Gn. 1:1-28. Dodd, *Bible*, págs. 210-234, dedica un capítulo entero a los paralelos bíblicos, y describe el «Discurso sagrado» como «completo en sí mismo... y no un fragmento de una obra más amplia. Está... escrito para mostrar que la concepción estoica del universo no resulta incompatible con la creencia en Dios... [Pero] no figura ningún Dios trascendente, ningún universo arquetípico, y la inmortalidad del hombre, que constituye el interés religioso dominante del *Poimandres*, aparece negada aquí de manera enfática». FR II, 9-10, define C.H. III como «un himno en prosa sobre cosmogonía... que comienza con una doxología... No hay rastro de gnosticismo; la influencia principal proviene del estoicismo; el estilo, tan distante con frecuencia de la lengua griega que uno podría dudar de que el autor fuese griego, ofrece fuertes analogías con el lenguaje de los Septuaginta».

III.1 *Gloria de todas las cosas*: *Infra*, nota a C.H. X.8; Dodd, *Bible*, pág. 217; Klein, *Lichtterminologie*, págs. 136-137.

la naturaleza... divina: Festugière, de acuerdo con Dodd (*Bible*, pág. 214), traduce «dios y lo divino son la gloria de todas las cosas, y la naturaleza es divina», pero véase NF I, 44, n. 1.

Dios... materia: Véase Klein, *Lichtterminologie*, pág. 137; Lewy, *Oracles*, págs. 24-25. Otra traducción podría ser «Dios, que es también mente, naturaleza, materia, es el principio».

principio de todas las cosas: Festugière traduce como «príncipe» las dos apariciones de *archê* en este párrafo; NF I, 44, n. 2; Dodd, *Bible*, págs. 217-220, cita LXX Gn. 1:1; Prov. 8:22; Ap. 22:13 y otros textos bíblicos.

sutil espíritu inteligente: *Supra*, notas a «descendió» y «espíritu» en C.H. I.4-5; Dodd, *Bible*, pág. 220, cita Sab. 7:22-23.

surgió: Dodd (*Bible*, págs. 214, 220) traduce *aneithê* como «saltó al ser» o «emergió», donde Festugière (NF I, 44) tiene «s'élança»; cf. TDNT I, 367.

y los elementos... esencia: En el centro de esta frase, NF I, 43, 45, n. 3,

atetiza las palabras *huph' hammó* («sobre la arena»), por considerarlas una glosa debida a la mano de alguien que conocía el papel que desempeña la arena en la cosmogonía egipcia, a propósito de la cual véase Doresse (1972b), págs. 448-449; véase también *infra*, sección 2.

{*dividieron las partes*}: Ésta es una conjetura de Festugière (NF I, 44-45, n. 4), quien sustituye *katadierôsi* por *katadaiirousin* y añade *ta tês* después; cf. la primera línea de la sección 3.

III.2 *sin formar*: *akataskeuastôn*, como en Gn. 1:2; para éste y otros parecidos con el lenguaje bíblico, véase Scott II, 110-117; J. Kroll, *Lehren*, págs. 139-141; Dodd, *Bible*, págs. 220-222; NF I, 45, n. 4a.

llevados por el espíritu... arrastrada... por un espíritu divino: Para «llevada», NF I, 44 tiene «véhiculé», que traduce muy bien la resonancia de *ochesthai* y *ochoumenon*. Esas palabras evocan el *ochêma* («carro») o vehículo del alma, una teoría acerca de los orígenes astrales del alma y su fusión con la materia, elaborada en su más alta complejidad por los neoplatónicos a partir de unos pocos pasajes de Platón, en especial *Fedón* 113D, *Fedro* 247B y *Timeo* 41E, 44E, 69C. Véase: NF I, 128-129, n. 48; Dodds, *Elements*, págs. 300-309, 313-321; Lewy, *Oracles*, págs. 178-184; Gundel y Gundel, *Astrologumena*, pág. 311; cf. C.H. X.13, XVI.7. Dodd, *Bible*, págs. 223-224, señala que «este politeísmo tan abierto no armoniza bien con Gn. 1; pero podemos recordar que ciertos pensadores judíos hallaron en él un lugar para creadores secundarios... [como en] *Secretos de Enoch* 29.3... Los dioses astrales se corresponden aquí con los *dioikêtai* [gobernantes] del *Poimandres*... pero ninguna otra cosa del elaborado esquema del *Poimandres* aparece en el “Discurso sagrado”».

<*esta substancia más ligera*>: Donde el texto de Nock muestra una laguna, Festugière traduce *hê anôpherês phusis*, un suplemento de Dodd (NF I, 44, 46, n. 6), como «la nature d'en-haut».

<*en*> *el aire*: Festugière traduce el «en» (*en*), que es una conjetura del editor; NF I, 45-46, n. 7.

III.3 *Cada dios... plantas que florecen*: Sauneron, *Esna*, pág. 104, sugiere un paralelo con un himno egipcio dedicado a Khnum como creador; para otros paralelos con el Génesis, véase Dodd, *Bible*, págs. 225-226; C.H. I.11.

{*en ellas mismas... sembraron*}: *heautois espermologoun* es atetizado en el

texto de Nock; en lugar de leerlo como parte de la frase que comienza después de «plantas que florecen», Dodd prefiere cortar la frase después de *heautois* («en ellas mismas»), ya que le parece detectar cierta influencia de la sintaxis hebrea. *Espermologoun* («sembraron») no tiene demasiado sentido, de modo que Reitzenstein sugiere *espermoboloun* («eyacular» o «emitir espermia»); NF I, 45-46, n. 8.

humanos... hombres: *Supra*, C.H. I.12, acerca de *anthrôpos*.

obras... multiplicasen: *Supra*, C.H. I.18; J. Kroll, *Lehren*, págs. 140-141; Scott II, 128-129; Dodd, *Bible*, págs. 227-230; NF I, 46-47, nn. 9-10.

Y... encarnadas: En este punto, Festugière (NF I, 46, n. 11) afirma que «el texto, aquí y más adelante [hasta el final del párrafo], está demasiado corrupto como para que pueda intentarse hacer una traducción». Sin embargo, Reitzenstein había propuesto «maravilla» (*teratourgias*) y luego el añadido de *ektisan* («crearon»).

para que examinasen: NF I, 45, señala *sêmeia agathôn* («signos de las cosas buenas») como ininteligible; Scott I, 148-190, II, 124, sugiere *sêmeiôsin* («marca»), pero la misma palabra en el lenguaje médico posterior significa «examen»; cf. LSJ s. v. *sêmeiôsis*.

cambios cíclicos: NF I, 45, atetiza *moirês ochloumenês* («destino perturba-do»); Nock y Ferguson (Scott IV, 366) conjeturan *amoibas kukloumenas*, de donde «cambios cíclicos»; cf. Scott II, 129-130.

III.4 *la vida virtuosa*: La palabra «virtuosa» no aparece en el texto griego, donde tan sólo dice *biôsai*; NF I, 45-46, n. 12, tiene «la vie humaine». Fowden (*EH*, pág. 103; cf. NF I, 45-46, n. 9) interpreta este párrafo como un ejemplo insólitamente enérgico del impulso «monista» que afecta a los *Hermetica*, en el sentido de que «considera todo el desarrollo del hombre y su realización en términos de su existencia terrenal». Sin embargo, dicho sea con la prudencia que inspira la obscuridad de este discurso, parece posible entender que el párrafo 4 muestra un cierto desprecio por los monumentos terrenales, puesto que no son imperecederos; véase Scott II, 131.

lo que quedará de ellos: Cf. C.H. I.24, «al disolverse el cuerpo material... naturaleza irracional».

{*En la fama... obra*}: Esta traducción dudosa de un pasaje que Nock tilda de ininteligible adopta la enmienda de Cumont (NF I, 46, n. 13) de *pasés genesêôs* («cada nacimiento») en lugar de *pasan genesin* e implica tam-

bién *amaurôthêsontai* («se confundirán») en lugar de *amaurôsin* («confundirán»). Para otra traducción que sigue una puntuación diversa, véase Dodd, *Bible*, págs. 213-215, 230-232, donde cita LXX Gn. 3:19, 9:11, 11:4; Ez. 46:16, 47:14; Lam. 4:1; Sab. 4:12; Ecl. 40:1, 11, 44:8-9; *Secretos de Enoch* 32.1.

ciclo mesurado: Scott I, 145, traduce *enarithmiou* por «mesurado»; NF I, 46 traduce «cercle... que règle le nombre», como en Nock (1947), pág. 645.

combinación cósmica: Para el sentido astrológico de *sunkrasis* («combinación»), véase NF III, 88-89, n. 10; Scott III, 458-460.

IV. Discurso de Hermes a Tat: La cratera o la mónada

Título *La cratera... mónada*: En lugar de «cratera», Scott II, 141, prefiere «cuenco», pero el Deniurgo utiliza una *kratêr* para *mezclar* el mundo-alma en *Timco* 41D; cf. *Filebo* 61B; al comentar el primer pasaje, Proclo interpretó el segundo en términos órficos; había dos poemas órficos titulados «Cratera» y «Cratera Menor»; West, *Orphic Poems*, págs. 10-13, 262. NF I, 49, translitera *kratêr* como «cratère». Para el uso de la cratera, véase *infra*, párrafo 4; y para la mónada, párrafos 10-11. Zósimo citaba C.H. I y IV en su *Resumen final* (Scott IV, 110-111, 142; FR I, 263, 281, 368), con una referencia explícita al «bautismo en la cratera» (*baptistheisa tô kratêrî*), mientras en otro lugar describe un altar con forma de cratera; Scott IV, 112-114; Nilsson (1958), págs. 53-56; Fowden, *EH*, págs. 120-125; *infra*, nota a la sección 7. Para «Mónada» como título hermético asociado a Moisés, véase *infra*, sección 10; *supra*, C.H. I.4; Mussies (1982), pág. 94; Gager, *Moses*, págs. 147-148. Estobeo reproduce las secciones de C.H. IV.1, 10-11.

IV.1 *el único*: NF I, 49, n. 1, señala que la expresión habitual de esta fórmula es *heis kai monos* (aquí, *henos monou*) y menciona pasajes relacionados: C.H. IV.5, 8; X.14; XI.5, 11; *Asclep.* 30; S.H. IIA.15. FR IV, 18-21 (cf. Scott IVF, 367-368) aduce un lenguaje similar en Filón, pero, tras descartar a Filón como fuente para los *Hermetica*, llega a la conclusión de que la fórmula era en su origen neopitagórica. Ponsing (1980), págs. 29-34, sin embargo, defiende una fuente egipcia original, y cita PGM XIII.255-259 (Betz, 179-180), NHC I.5.1.51.1-25, y una serie de antiguos textos que se remontan hasta la dinastía XIX (siglo III a. C.), para demostrar que

la expresión y la idea que se ocultan tras ellos eran conocidas desde mucho antes en Egipto. Particularmente digno de mención en el contexto hermético es un texto procedente de una tumba del siglo III a. C., que alaba al dos veces grande Thot como el único. Ponsing llega a la conclusión de que la fórmula hace referencia a Dios como el creador, solitario y único, que existe antes que nada; véase también Mahé, *Hermès* II, 291.

éste es su cuerpo: C.H. XIV.7 confirma que el cuerpo de dios consiste en el propio hecho de crear; NF I, 49, n. 2; cf. Scott II, 136-137.

1-2 <no>... para él solo... la razón y la mente: La palabra «no» (*ou*) es un suplemento de Zielinski, adoptado en NF I, 49. Así mismo, «adorno», «ornato» y «cosmos» traducen de una manera muy pobre los términos griegos de la misma raíz *kosmos* y *kosmeō*, puesto que el juego de palabras (explicado en *Asclep.* 10; cf. TDNT III, 867-880) desaparece. El verbo *kosmeō* significa «poner en orden» y «adornar»; de modo que el sustantivo *kosmos* vendría a significar algo así como «algo ordenado», o bien «orden» simplemente, implicando siempre la belleza inherente al orden. En determinados contextos, el sentido principal de *kosmos* pasó a ser la noción filosófica de una totalidad ordenada, un mundo, un universo, implicando de nuevo una belleza universal. Existían también *kosmoi* particulares: *kosmoi* físicos como los planetas y las estrellas y las esferas en las que se mueven; o el *kosmos noētos* («inteligible») que Plotino distingue del *kosmos aisthētos* («sensible»); o la sucesión de *kosmoi* en el esquema estoico del eterno retorno. Todas esas concepciones, amén de otras, añaden matices al uso que se hace en los *Hermética* de la palabra *kosmos* y de otras relacionadas con ella, que aparecen en 122 ocasiones en los tratados griegos. El significado de esta idea en los *Hermética* queda ilustrado por el título que Festugière escogió para el segundo y más extenso volumen de su *Révélation: Le Dieu cosmique*. Con la intención de preservar lo más posible las complejas resonancias de la palabra, hemos traducido *kosmos* siempre por «cosmos», si bien «mundo» o «universo» hubiesen servido lo mismo. Para «el hombre», véase *supra*, nota a C.H. I.12; la segunda aparición de «el hombre» aquí constituye un suplemento de Scott, y «en su eternidad» recoge la corrección de Nock: *to aeizōon* en lugar *ton zōon*. NF I, 49, traduce *anthrōpos* en los tres casos por «l'homme», sin mayúscula. Véase también: Scott II, 138, IVF, 366-367; NF I, 49, n. 3; FR I, 93-94; C.H. V.5, IX.8, XI.2, XII.21; *Asclep.* 10; S.H. XXIX.

IV.2 *espectador de la obra de dios*: Compárese con C.H. XIV.3-4; Norden, *Agnostos*, págs. 88-89; Mahé, *Hermès* II, 387.

IV.3 *a todos los hombres... de los hombres*: La palabra «hombres» traduce aquí *anthrôpos*, pero véase *supra*, sección 2, así como C.H. I.12.

Tat: Este nombre, que aparece veinte veces en los tratados griegos (C.H. IV, V, X, XII, XIII, XIV, XVI, XVII) y cuatro en el *Asclepio*, es una forma de Thot pero, de acuerdo con las tradiciones recogidas por el pseudo-Manetón y Agustín de Hipona (Reitzenstein, *Poimandres*, pág. 139, nn. 2-3; *infra*, C.H. X.23), el personaje Tat es el hijo de Trismegisto, el segundo Hermes, que es hijo de Agathodaimon, que a su vez es hijo de Thot, el primer Hermes; véase también C.H. I.Título; *Asclep.* 37; FR I, 75.

no así de la mente: Festugière (NF I, 53, nn. 6-7) establece una distinción entre mente (*nous*) y razón (*logos*), así como entre la intuición y el raciocinio; tan sólo la primera, un don especial de dios, conduce hasta el conocimiento (*gnôsis*); la razón, compartida por todos los hombres, implica a la vez el discurso razonado y la expresión de la razón en el discurso. Véase también: *supra*, nota a C.H. I.1; *infra*, sección 4; Zielinski (1905), págs. 342-343; Bousset (1914), págs. 125-132, *Kyrios*, págs. 184-186; Festugière, *HMP*, págs. 58-60, que pone en contraste este pasaje con C.H. I.22-23 y XII.3-4, donde todos los hombres tienen, al menos potencialmente, la capacidad de manifestar su mente; y Ferguson (Scott IVF, 367), quien establece una oposición entre *nous* y *logos* paralela a la diferencia que existe entre *pneumatikoi* y *psuchikoi*, con una cita de Reitzenstein, *HMR*, págs. 65-89; acerca de este último punto, véase también *infra*, sección 4, a propósito de «hombres perfectos» y «razón», así como la nota sobre «espíritu» en C.H. I.5. Daumas (1982), págs. 11-13, cita un texto egipcio de la dinastía XVIII o XIX, en el que se establece una distinción entre las personas «perfectas» y las «comunes», de un modo que a él le parece significativo para este pasaje.

de nadie... procede: NF I, 50, acepta la puntuación y el orden de palabras de Turnebus.

IV.4 *heraldo... proclama*: El mensaje que el heraldo (*kêrux*) proclama (*kêrussô*) es denominado *kêrugma*; los autores del Nuevo Testamento también utilizaban esas palabras para referirse a la predicación y a la profecía; Arndt y Gingrich, s. vv. *kênigma*, *kêrux*, *kêrussô*; TDNT III, 696, 703, 714-717; cf.

C.H. 1.27. Fowden (*EH*, pág. 149) considera la presencia del heraldo en este tratado como una de las escasas alusiones herméticas al lenguaje de las religiones místicas. Festugière (*NF* I, 54, n. 11) hace referencia al heraldo y la proclamación en el *Himno de la Perla* 37 (Layton, *GS*, 372); cf. Mahé, *Hermès* II, 303.

Sumérgete tú mismo en la cratera: «Sumérgete» es la traducción de *baptison*; en *TDNT*, I, 532-534, A. Oepke explica que «mientras *baptizein*, *baptisesthai* aparecen de manera ocasional en un contexto... religioso en el mundo helenístico, carecen desde el punto de vista técnico de un sentido sagrado». Sin embargo, merece la pena destacar su resumen de la importancia que tiene en la religión egipcia el hecho de bañarse —y ahogarse— en el Nilo; véase también «el agua inexorable del dios Hermes que protege», en una carta del siglo IV d. C. escrita por un devoto de Hermes Trismegisto, en Hermópolis probablemente: Rees, *Hermopolis*, págs. 2-4; también Festugière (1951b), pág. 485. El bautismo era importante para varios grupos gnósticos: Layton, *GS*, págs. 63-64, 94, 99, 117, 127-128, 136, 345, 348.

Al término de su *Resumen final*, obra de consejos alquímicos y espirituales dedicada a Teosebeia, Zósimo la anima: «Corre hacia Poimandres y, después de ser bautizada en la cratera, álzate hasta tu raza»: *FR* I, 281, 368; Scott IV, 111, 142; Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 214-215; *infra*, sección 7. Un *kratêr* es una vasija para mezclar agua y vino, y *kratêrizô* puede indicar el hecho de mezclar o verter el vino que ha de ser utilizado en una ceremonia de iniciación o en un sacrificio. Aunque Festugière (*HMP*, págs. 11-12; *NF* I, 53-54, nn. 9-12) cita un ejemplo de conexión (no de identificación) entre un *krêtêrismos* y un baño ceremonial (*loutron*), proclama que ambos ritos (el uno eucarístico, el otro bautismal) se mantuvieron siempre distintos. Cita *LXX Prov.* 9:1-6 a propósito de aquellos que «abandonan la locura... buscan la sabiduría y enriquecen la comprensión por medio del conocimiento (*en gnôsei*)», en un contexto en el que la Sabiduría ha «mezclado su vino en una cratera (*kratêra*)», y evoca las fórmulas gnósticas de «beber conocimiento» y «embriaguez mística». Sin embargo, basándose en un fragmento de material gnóstico valentiniano, que vincula el baño ceremonial (*loutron*) a la *gnôsis*, Festugière (Clemente, *Excerpta de Theodoto* 78.1; cf. Hipólito, *Refutación* 5.7.19; Reitzenstein, *HMR*, pág. 41; J. Kroll, *Lehren*, págs. 373-374; Bousset [1914], págs. 186-187; J.-E. Ménard [1977], pág. 160) llega a la conclusión

de que el propósito de la «inmersión» (*baptisesthai*) estriba más en lavarse que en beber. Para ilustrar el bautismo en una cratera, remite a la *Pistis Sophia* 4.142 y al *Segundo libro de Jeú* 45, en el que Jesús hace el milagro de convertir una cratera de vino en «el agua del bautismo de la vida» y bautiza a sus discípulos con ella. Desde este punto de vista, *C.H.* IV presenta «una mezcla de dos rituales: uno consiste en la absorción de una bebida sagrada extraída de la cratera; el otro es un baño de purificación e iniciación»; para esta conexión, véase también: *C.H.* IX.5; X.23; Scott II, 140-143.

«Tú mismo» es femenino y puede referirse tanto a los «corazones humanos» (*tais tôn anthrôpôn kardiais*) de la frase anterior, como al «alma»; en este caso podría traducirse «si tienes la fuerza, si crees... si reconoces». Platón y otros filósofos griegos situaron en alguna ocasión el alma en la *kardia*, pero el uso bíblico resulta más enfático a la hora de situar el corazón como el centro de la vida interior del hombre; *infra*, sección 11; Nilsson (1958), págs. 57-58; *TDNT* III, 606-613; Scott II, 143. Para «corazón» en la lengua egipcia, véase Mahé, *Hermès* II, 297-298.

hombres perfectos: Para «perfectos» (*teleioi*) como término gnóstico para los iniciados, véase Hipólito, *Refutación* 5.8.29-30, 16.10; Scott IVF, 367; Reitzenstein, *HMR*, págs. 149-150, 432; *supra*, nota a «no así de la mente» en la sección 3.

Pero aquellos... razón: Véase *supra*, sección 3, para «los hombres de razón»; véase también Festugière, *HMP*, pág. 101, n. 5; *Religion*, págs. 132-133; FR III, 108, n. 2; es de notar, sin embargo, que *logos* y las palabras de la misma familia pueden ser también términos positivos en la literatura hermética y textos relacionados, con el significado de lo espiritual (*pneumatikos*) que es elevado, por oposición a lo «físico» (*psuchikos*) que es inferior; *TDNT* IV, 142-143; IX, 478-479, 656-658, 662-663. NF I, 50, lee con Scott *houtoi* («aquellos») por *autoi*, y sugiere que el término *logikos* ha de ser comparado con los puntos de vista de Pablo acerca de lo *psuchikos*, por ejemplo en 1 Cor. 15:44-49.

recibieron... además: Esta expresión traduce el verbo *proslambanô*, «tomar además», «conseguir además» (LSJ s. v. *proslambanô* I.1), que Festugière traduce como «acquérrir en surplus»; «el don de» no aparece en el texto griego aquí, pero véase *infra*, sección 5.

propósito... vida: Puech (1934-1935), págs. 165-166 (cf. Puech [1953-1956], pág. 195; [1952], págs. 257-258), compara esta definición del gnosis

ticismo con Ireneo, *Contra las herejías* 1.21.5, y Clemente, *Excerpta de Theodoto* 78.2: «el conocimiento: ¿quiénes éramos?, ¿en qué nos hemos convertido?, ¿dónde estábamos?, ¿a qué lugar hemos sido traídos?, ¿hacia dónde nos apresuramos?, ¿de qué nos liberan?, ¿qué es el nacimiento?, ¿qué es el renacimiento?».

IV.5 *animales irracionales*: C.H. IX.1.

no... admiración... contemplación: Un segundo «no» después de «las cosas» ha sido omitido por el editor (y ya en algunos manuscritos); NF I, 50.

don... dios: Al comentar el «don de la Ogdóada» en *NHC* VI.6.55.13-18, Mahé, *Hermès* I, 100-101, remite a este pasaje y a C.H. X.9, XIII.2, además de a otros textos que enfatizan la libertad en los dones de Dios.

captar... elevado: *Infra*, C.H. X.25, «el hombre se alza».

tras haberlo visto... el único: *Infra*, C.H. IX.6, XIII.1.

IV.6 {*resolver perplejidades*}: Festugière (NF I, 51, 55, n. 16) acepta la corrección de Scott de *euporia* en lugar de *entoria*, que Nock tilda de ininteligible, pero traduce como «possession en abundance» (LSJ s. v. *euporia* I.2), mientras que Scott (I, pág. 153, II, 144-145) opta por «abre de par en par», que se acerca más a otro de los significados de *euphoria* (LSJ s. v. II), «solución de dudas o dificultades», por oposición a *aporia* (para la cual véase C.H. XI.16, XIII.2, XIV.5).

odiar a tu cuerpo: Desde la sección 5, *supra*, hasta la sección 7, *infra*, el autor expresa de manera vehemente un desprecio ascético por el cuerpo; *supra*, C.H. I.19; cf. Porfirio, *Vida de Plotino* 1.1: «El filósofo Plotino, mientras vivió entre nosotros, parecía avergonzado de hallarse en un cuerpo»; Van Moorsel, *Mysteries*, págs. 44-45.

{*optar por ambos... escoger*}: Nock atetiza esta frase, y sugiere que toda ella, a excepción de la primera palabra («ambos», *amphotera*), podría ser una interpolación corrupta; propone también añadir *ham'echain* («tener juntos») antes o después de «ambos»; Festugière traduce «là, où il ne reste que de choisir»; NF I, 51, 55, n. 17a. Después de un proceso considerable de reescritura, Scott (I, 152-153, II, 145-146) traduce «no es posible optar por ambos».

IV.7 *Optar por lo más fuerte*: Una palabra superflua (*energeia*) en esta

oración ha sido suprimida por Patrizi en su edición; también en NF I, 51.

pues acaba... hombre: NF I, 51, siguiendo a Einarson, inserta un artículo (*tō*) en esta oración, antes de *ton anthrōpon* («al hombre»), para esto último véase *supra*, C.H. I.12.

procesiones... desencaminados: Si bien cita pasajes de Marco Aurelio (7.3) y de las *Disertaciones* (4.1.104) de Epicteto, donde el sentido de *pompai* y de las palabras de la misma familia podría ser «desfiles», Scott II, 147-148, opina que aquí se hace referencia a una procesión religiosa; y Nock ([1925], págs. 27-30; [1937], pág. 463; Scott IVF, 368) sugiere que las *pompai* constituyen, en realidad, imágenes transportadas por los fieles o bien personas que representan a dios; véase también, Festugière, *Vie spirituelle*, págs. 51-57; Fraser, *Alexandria*, I, pág. 202; Cumont, *Egypte*, págs. 126-127. Como señalan Nock y Scott, el problema estriba en que aquí parece que se esté tratando con desprecio una ceremonia religiosa; véase *infra*, C.H. XII.23; *Asclep.* 41. En cualquier caso, Zósimo toma prestada esta imagen en su *De Apparato*: Scott IV, 105, 116; FR I, 265-266; Reitzensstein, *Poimandres*, pág. 102; NF I, 55, n. 18; *supra*, nota al Título. Fowden (*EH*, págs. 123-124; Jackson, *Zosimos*, págs. 20-21, 43) deduce de la referencia de Zósimo al libro hermético que contiene la imagen de la procesión como *Peri phuseōn* que un título alternativo para C.H. IV podría ser *Acerca de las disposiciones naturales*, y a partir del pasaje del *Resumen final* anteriormente (sección 4) citado, llega a la conclusión de que los «Hermetica técnicos alquímicos ofrecen una *propaideia* a las doctrinas espirituales» de los *Hermetica* filosóficos. NF I, 52, sigue la lectura de Patrizi de *paragomenoi* («desencaminados») en lugar de *paragenomenoi* («soporados») ofrecida por los manuscritos; «desfilan» (*pompeuousin*) podría traducirse «forman una procesión», para recoger el eco de la palabra emparentada *pompai*.

IV.8 *dios no es... responsable*: NF I, 55, n. 19, y Cumont, *Lux*, págs. 417-418, señalan el parecido con Platón, *República* 379B-C; *Timeo* 42D; véase también *República* 617-621 y *Asclep.* 39. Iversen, *Doctrine*, págs. 43, 49, remite a los «Textos Egipcios de Sarcófago».

cuántos cuerpos: Scott II, 148-149, y NF I, 55-56, nn. 20, 22, están de acuerdo en que no hay aquí referencia alguna a la transmigración de las almas; los cuerpos (*sōmata*) son las esferas a través de las que debe pasar el alma al ascender hacia el cosmos —los cuatro elementos, las esferas plane-

tarias, las estrellas fijas--; Ferguson (Scott IV, 368), sin embargo, entiende *sómata* en el sentido de las distintas envolturas (como en *C.H.* I.24-26; X.15-18; XII.12-14; XIII.7-12) de las que se desprende el alma en su regreso a casa; véase también *TDNT* VII, 1037-1038, 1043-1044; Jonas, *Gnosis* I, pág. 99; Festugière, *Religion*, pág. 135.

conexiones <cósmicas>: Literalmente «continuidad» (*sunecheian*), pero Festugière (NF I, 55-56, n. 21) señala que la palabra se refiere aquí a «la absoluta continuidad que existe... entre las siete esferas concéntricas, desde el círculo de Saturno... hasta el de la luna... [y también] entre las cuatro partes de la naturaleza sublunar».

infranqueable: La lectura de los manuscritos es *diabaton* («franqueable»), pero NF I, 52 corrige en *adiabaton*, siguiendo a Patrizi; véase también FR IV, 74, para «inaccessible» en oposición al «infranchissable» de NF.

que carece también: Leemos *auto* («él», aquí recogido por el relativo), en lugar de *autô*, con FR IV, 74, otra corrección de NF I, 52.

IV.9 *el bien carece... figura*: Norden, *Agnostos*, págs. 58-60; Dodd, *Bible*, pág. 236.

IV.10 *la mónada*: Prescindiendo de si Scott (II, 151; cf. NF I, 53) tiene o no razón cuando señala la existencia de una laguna en el texto entre «lo semejante» y «la mónada», no cabe ninguna duda de que estas palabras introducen un nuevo tema, mencionado en el título (*supra*, nota al Título). Platón, influenciado por los pitagóricos, desarrolló una teoría del devenir que comenzaba con el Uno (*hen*) y la Díada Indefinida como principios opuestos. El Uno, que es bueno, activo, proporcionado y armonioso, impone límites sobre la Díada ilimitada e informe, y esto genera el resto de los números a partir del dos. Entonces, a partir de los números surgen los puntos, las líneas, las superficies, los sólidos, los elementos y, por último, todos los ingredientes del cosmos. Filósofos posteriores, como Filón de Alejandría y el neopitagórico Nicómaco de Gerasa, desarrollaron esta doctrina. Nicómaco, por ejemplo, equiparaba la mónada a Dios. Scott II, 151, cita un pasaje particularmente relevante (4.43) de Hipólito acerca de los «egipcios [que]... decían que dios es una mónada indivisible, que se creó a sí misma y que todas las cosas fueron creadas a partir de ella». El título «mónada» aparece al principio de *PGM* XIII; *supra*, *C.H.* I.4, nota sobre «luz». Véase también: Dillon, *Middle Pla-*

tonists, págs. 3-4, 155-156, 342, 355; Guthrie, *HGP* v, 439-442; FR IV, 18-19; NF I, 56-57, n. 28; J. Kroll, *Lehren*, págs. 204-205; cf. *C.H.* XII.15, XIII.12; y para las mónadas y las unidades en el gnosticismo, véase Layton, *GS*, págs. 29, 154-155, 314.

IV.11 *ojos del corazón*: *Supra*, *C.H.* 1.26-27, acerca de *hodégos* («guía»).

el imán: Para este símil, Scott cita el *Ión* 533D de Platón y *De Abstinencia* 4.20 de Porfirio; señala también que «se apodera» (*katechei*) procede de un verbo que hace referencia a la posesión por parte de un ser sobrenatural, como *supra*, en *C.H.* 1.1. Ferguson (Scott IVF, 369) remite a Hipólito, *Refutación* 5.17.9, 21.8-9.

V. Discurso de Hermes a Tat, su hijo:

Que dios es a la vez invisible y visible por completo

V.1 *También expondré... misterios de dios*: Para la relación entre el verbo (*diexeleusomai*) con los tratados denominados *diexodikoí logoi*, véase Scott II, 157; FR II, 39-40; *C.H.* X.1, XIV.1; *Asclep.* 1; véase también *C.H.* I.32 acerca de *paradosis*; IX.1; *S.H.* XI.1, 3; XXV.4; Platón, *Leyes* 892E-93A; *Técteto* 189E. La frase «sin iniciarte en los misterios» traduce *amuiētos*, acerca del cual véase *supra*, *C.H.* 1.16.

invisible... visible: NF I, 60, traduce estas palabras (*aphanēs, phaneros*) como «inapparent» y «apparent» a lo largo de todo el texto. Para versiones egipcias, platónicas y gnósticas del dios oculto, véase Scott II, 158, y para paralelos con el Papiro Insinger, aquí e *infra* en las secciones 3, 5 y 9, véase Mahé, *Hermès* II, 304.

si... existir <siempre>: El primer «no» (*mē*) y el «siempre» (*aei*) son suplementos editoriales de Tiedemann y Einarson; NF I, 60.

<engendra>... <no se hace> presente: NF I, 60, añade «engendra» (*gen-na*) y «no se hace» (*ouk estí*), siguiendo a Einarson.

presenta imágenes... imaginación: Aquí el verbo es *phantasioō* («presenta imágenes a»), y el sustantivo *phantasia* que, de acuerdo con Scott II, 159-160, es «un término técnico de la teoría del conocimiento aristotélica y estoica [que]... significa la imagen mental que resulta de la acción de un objeto sobre los órganos de los sentidos corporales, o bien el proceso por medio del que esa imagen mental es producida... Estamos acostumbrados a pensar que nuestras *phantasiai* son causadas por objetos externos... Pero en realidad... son causadas por dios...»; cf. Peters,

Philosophical Terms, pág. 156. La palabra «pero» (ἐ) requiere la corrección propuesta por Scott y aprobada en NF I, 60; cf. 62, n. 2.

V.2 *no es el uno... procede el uno*: En la filosofía platónica el Único es llamado habitualmente *hen*, el nominativo neutro singular de la palabra «uno», cuyo masculino es *heis*. En este pasaje, sin embargo, el segundo «uno» representa *heis* (al igual que la tercera palabra de la sección 2, que aquí hemos traducido como «único»), mientras que el primer «uno» representa el dativo, *heni*, que podría ser masculino o neutro. Festugière (NF I, 62-63, n. 4; cf. Scott II, 160, IVF, 369) considera que Dios es *hen*, la fuente suprema del *heis*, que podría representar tanto la mente como el cosmos.

ilumine tu pensamiento: C.H. X.6, XIII.18, XVI.16; *Asclep.* 23; Klein, *Lichtterminologie*, págs. 139-140.

el señor: Dodd, *Bible*, pág. 239, tras señalar que *kurios* («señor») no es un título divino en la lengua griega clásica y discutir el uso de *dominus* en *Asclep.* 8, 10, 20, 26, sugiere que el uso que hacen del término los Setuaginta se halla más cercano al sentido de este pasaje que una expresión como *kurios Sarapis*, que aparece en los papiros egipcios; véase también C.H. I.6, XIII.17, 21; *Asclep.* 19, 21, 22, 23, 29.

revelarte dios su propio ser: El texto de los manuscritos *heauton en sautô*, es considerado ininteligible por Nock; de modo que hemos adoptado la conjetura de Scott *autos en heautô*; NF I, 61, 65, n. 8; Rose (1947), pág. 102, sugiere *to auto en heautô*, que cambiaría el significado más o menos así: «¿cómo va a revelarse el sí mismo en sí mismo?».

V.3 *piensa en... estrellas*: Festugière (*HMP*, pág. 79; FR II, 51-55; *Religion*, págs. 134-135) considera que C.H. V.3-8 es un ejemplo particularmente claro de la corriente optimista de la gnosis hermética en la que «el mundo sensible conduce hasta el inteligible», pero también detecta contradicciones entre las concepciones de la divinidad trascendente e inmanente, que señalan a este tratado como una prueba ejemplar del eclecticismo y la incoherencia que, en su opinión, resultan característicos de los *Hermetica*; cf. C.H. X.4; *Asclep.* 12; NF I, 65, n. 10. A propósito de la forma de este pasaje y su relación con la sección 4, véase Nock (1925), págs. 31-32.

V.4 *instrumento... osa*: El instrumento podría ser el molino del cielo,

visualizado como la imagen de las dos osas girando en torno al polo, como dos animales atados al molino; Scott II, 161-162, IVF, 361-362, 370; cf. C.H. II.7; S.H. VI.13; Gundel y Gundel, *Astrologumena*, pág. 311.

Quién estableció los límites: NF I, 65-66, n. 13, compara este interrogatorio con PGM XII.245-248 (Betz, 163), así como con fuentes clásicas griegas; *infra*, nota a las secciones 6-7, para paralelos bíblicos.

<ha sido hecho; tan sólo>: Estas palabras (*poiêté monê de hê*) constituyen un suplemento de la edición de Nock, NF I, 62, siguiendo a Scott.

{-esto... orden-}: NF I, 62, considera esta frase ininteligible; una corrección manuscrita substituye «que no» (*hoti ou*) por «que» (*hote*). De acuerdo con Ferguson (Scott IVF, 370; NF I, 66, n. 15), la materia es lo que es deficiente y carece de orden.

orden sobre ello: En vez de «ello», NF I, 62, tiene «l'absence de lieu et d'ordre», porque el pronombre femenino (*autê*) en el texto se correspondería con los sustantivos femeninos (*atopia* y *ametria*, «algo carente de espacio y de medida») *supra*.

V.5 te creciesen... airc: NF I, 66, n. 16, menciona el *locus classicus* para esta visión sublime del cosmos, el «Sueño de Escipión» en Cicerón, *De Republica* 6.9-26, así como C.H. XI.6-7 y la llamada «Liturgia de Mitra» en el *Gran Papiro Mágico* de París (PGM IV.437-584 [Betz, 48-49]); Norden, *Agnostos*, págs. 26-27.

sobre... puntos: Festugière traduce «son circuit autour des mêmes points», pero Nock explica que *tauta*, el pronombre que resulta de la corrección de Tiedemann, hace referencia a los puntos situados en el extremo de un eje; NF I, 62-66, n. 17.

orden... orden: Véase *supra*, nota a las secciones 1-2.

V.6 contemplar... la visión: Para *theasatai* Festugière tiene «contempler Dieu»; NF I, 62, 66-67, n. 18a.

divina imagen: *Supra*, C.H. I.12; *infra*, C.H.XVI.Título, en referencia a Gn. 1:26.

V.6-7 ¿Quién ha trazado... qué padre: FR I, 296-298, remite a PGM XII.245-250 (Betz, pág. 163). Dodd, *Bible*, págs. 237-239, cita LXX Is. 40:12; Job 34:13, 38:4-38; Prov. 24:27. Mahé (*Hermès* II, 293-295, 379; [1975a], págs. 143-144) señala el parecido de este material con un *Himno*

a *Khnum* egipcio; *Khnum* es la contrapartida del *Agathodaimon* hermético. Cf. *NHC* VI.7.64.1–20; *infra*, nota a *C.H.* X.23.

V.6 *ha colocado juntas las {costillas}*: «Nervios» (*neura*) está atetizado; NF I, 63 tiene «nerfs»; «costillas» (*pleura*) es una conjetura de Foix de Candale, pero cf. Scott II, 164, IVF, 371.

V.8 *estatua*: La palabra griega es *andrianta*, que puede ser una estatua humana de uno u otro sexo, pero, por lo general, no suele ser la estatua de un dios; LSJ s. v. *andrias*.

artesano... Mejor dicho: NF I, 63, indica una laguna aquí, siguiendo a Scott, entre «obra» (*dèmiourgēmata*) y *mallon* («mejor dicho»).

{que el nombre de dios que se suele utilizar}: En NF I, 63, este pasaje es considerado ininteligible; nuestra traducción acepta la enmienda de Festugière (67, n. 22), que substituye *ê kata theou onoma* por *hosê kata theon onomatos*; véase *supra*, *C.H.* V.1.

V.9 *preñado*: Véase *supra*, *C.H.* I.8–9, 12; *Asclep.* 20; NF I, 67, n. 23; cf. Reitzenstein, *HMR*, págs. 367, 422; Scott II, 165, IVF, 371–372.

también resulta imposible... [no] existir: NF I, 63, elimina un «no» (*mê*) redundante antes de «existir».

El mismo es: NF I, 64, corrige *autos... autos* en *houtos... autos*.

V.10 *es... mayor... cualquier nombre*: Acerca de la falta de nombre, véase *supra*, sección 1; *infra*, *Asclep.* 20; Scott II, 165–166; West, *Orphic Poems*, pág. 255; Fox, *Pagans*, págs. 169–170; y a propósito de formas y nombres, Junod (1982), pág. 41; NF I, 64, intercala «que» (*ha*), siguiendo a Foix de Candale; para la traducción, *ibid.*, pág. 67, n. 25a.

Quién... de acuerdo contigo: Una traducción alternativa: «hablando de ti o dirigiéndose a ti». Para el verbo *eulogēsai* («podría alabar»), que es la lectura del manuscrito, véase NF I, 64, 67–68, n. 28; Scott I, 165.

das... recibes: *Supra*, *C.H.* II.16; *infra*, VI.1.

V.11 *un himno*: Norden, *Agnostos*, pág. 181, dispone esta sección en forma de himno.

por qué: Esto traduce *dia ti*, que en la traducción de Festugière (NF I, 64, 68, n. 32) queda «en raison de quoi», «avec quoi» o «par le moyen de quoi».

Pues tú eres... soy yo: NF I, 65, adopta la corrección de Patrizi, que substituye *ho an* («quienquiera») por *ho ean*, para que vaya de acuerdo con las siguientes dos frases paralelas. Scott II, 167-168, IVF, 372, y NF I, 68-69, n. 33, llaman la atención sobre una fórmula similar «tú eres yo y yo soy tú» en los *Papiros Mágicos Griegos* (PGM VIII.38-40, 49-50; XIII.795 [Betz, págs. 146, 191]; Betz [1981], págs. 165-166), y también sobre la identificación de un lenguaje muy semejante en textos litúrgicos, alquímicos y bíblicos apócrifos por parte de Reitzenstein (*Poimandres*, págs. 20-21, 28, 142, 242-244); véase también Bousset, *Kyrios*, págs. 61, 87, 150, 165; Norden, *Agnostos*, pág. 184.

mente que comprende: Para *nous men noumenos*, NF I, 65, 69, n. 35, tiene «pensée, en tant que pensant».

[*La materia... es dios*]: NF I, 65, suprime esta frase, siguiendo a Scott II, 168, que la pone en relación con *C.H.* XII.14.

VI. Que el bien tan sólo existe en dios y en ninguna otra parte

VI.1 *provee... bueno*: Zielinski (1905), págs. 333-334, interpreta las secciones 1-2 como un ejemplo del principio «peripatético» de que la actividad es sinónimo de bien y la pasividad lo es del mal; la otra mitad del argumento se expone en la sección 2, «donde se halla presente la pasión no es posible hallar el bien»; *infra*, sección 4.

no pertenece [] a nadie: La preposición «en» (*en*) ha sido atetizada en la edición de NF I, 72, siguiendo a Patrizi.

Dios no carece de nada... malvado: NF I, 73-74, n. 3, remite a *C.H.* II.14-16, donde Dios «lo da todo sin recibir nada a cambio»; a la *Ética a Nicómaco* 1178b8-23 de Aristóteles, donde la única actividad de los dioses, que consiste en la contemplación, trasciende la justicia, el valor, la generosidad y la templanza; y a la máxima estoica (Long, *Hellenistic*, págs. 206-207) de que la sabiduría debe hallarse libre de «toda pasión. Ira, ansiedad, concupiscencia, miedo, exaltación, esas y otras similares emociones extremas, se hallan del todo ausentes». Scott II, 172-173, remite a *C.H.* XIII.7, y Zielinski (1905), págs. 332-333, considera este pasaje, así como *C.H.* VI.3, como una lista de los males planetarios; cf. *C.H.* V.10, IX.3; *Asclep.* 23, 25, 41.

ni tampoco tiene un igual: Scott, II, 173, asocia «igual» (*suzugon*) con las *suzugiai* del gnosticismo valentiniano; éstas eran parejas de seres divinos

identificables como macho y hembra (Layton, GS, págs. 225, 281-282). También aparece un *suzugos* o «consorte» en *Pistis Sophia* 1.29.31-32, 39, etc. (TDNT VI, 301; VII, 750). NF I, 74-75, n. 4, traduce «cela non plus ne se conjoint pas» y duda de la alusión a *suzugiai*. Véase notas a C.H. I.1, XIII.12.

<*nada... bello*>: Toda la frase (*oute kallion*) es un suplemento editorial nuestro; NF I, 72.

VI.2 *Puesto... a la substancia*: NF I, 73, 75, n. 5, corrige *ontôn* en *ontos* para que concuerde con *mêdenos* («ninguno») y señala que la substancia (*ousia*) en cuestión es la misma que la mencionada en el párrafo 1 *supra*.

esas otras características: NF I, 73, 76, n. 6, añade «otras» (*allôn*).

el propio ser vivo: NF I, 76, n. 7, identifica «el ser vivo» (*tô zôô*) con el cosmos.

pasión... pasiones... pasión...: Las palabras utilizadas aquí, *pathos* y *pathêtos*, con su correspondiente verbo, *paschô*, tienen una amplia gama de significados, empezando por los más generales del verbo: «ocurrirle algo a alguien», «verse afectado por». Platón y Aristóteles veían en la acción (*poiein*) y en la pasión (*paschein*) aspectos correlativos del devenir (*genesis*). De manera que, en cierto sentido, *pathos* es algo que le ocurre a un cuerpo, un «atributo» o «suceso» *físico*, pero los griegos también creían que el alma tiene sus *pathê*, estados *psicológicos* o *morales* como pueden ser las «experiencias», las «emociones», los «sufrimientos» o los «afectos». Festugière (NF I, 73, 76, n. 8), que traduce la primera aparición de *pathôn* como «passions», no está de acuerdo con Scott (II, 175) en que la palabra tiene aquí un sentido específicamente psicológico, además de referirse de modo más general al proceso de la *genesis*. En otro lugar, los *Hermetica* discuten la libertad de dios con respecto a la *pathê* y su presencia en todo lo demás: C.H. XII.4-7, 10-11; XIV.8-9; TDNT V, 906-907. Para un resumen de los usos de estas palabras en la filosofía griega, véase Peters, *Terms*, págs. 151-155; y para un tratamiento más concreto en los *Hermetica*, véase C.H. XII.4-7, 10-11.

noche... día: Dídimo de Alejandría, que murió c. 398 d. C., cita C.H. VI.2-3 en su *Acerca de la Trinidad* 2.3 a partir de este punto; Scott IV, 168-170; NF I, 73.

<*de modo que*>... *no es bueno*: NF I, 73, siguiendo a Foix de Canda-

le, inserta *hōs* («de modo que»). Para otras visiones del estatus moral del cosmos, véase: *infra*, sección 4; *C.H.* IX.4, X.10-12; *Asclep.* 6-7, 10-11, 25-27; Scott II, 175-176; NF I, 76, n. 10; Jonas, *Gnosis* I, págs. 152-154; Van Moorsel, *Mysteries*, págs. 16-17.

VI.3 se establece... «*mal*»: Festugière traduce «le bien se mesure en lui par comparaison avec le mal», pero véase una traducción alternativa en NF I, 73, 75-76, n. 11, donde el orden de palabras y la forma de *to agathon tou kakou* son cambios de los editores.

es la menor acumulación de mal aquí abajo: Cf. *D.A.* 10.4; Mahé, *Hermès* II, 399.

cuerpo material... no tiene cabida: *Supra*, *C.H.* I.18-19.

cada una de las cosas: NF I, 76, n. 15, se muestra de acuerdo con Scott II, 177, en que esta expresión tan vaga no hace referencia a los males y sufrimientos que acaban de ser mencionados, sino a «las cosas que las *pathē* impelen al hombre a buscar»; cf. *C.H.* VI.6, *S.H.* XI.5.

glotonería... abajo: Esta frase acerca de la glotonería podría ser una glosa, y quizás aluda a las ceremonias egipcias de momificación que trataban el estómago como un contenedor de pecados, en sentido literal. Por otro lado, NF I, 74, 76, n. 16, detecta una laguna entre esta frase y la siguiente; cf. Scott II, 177. Para la glotonería y los demás vicios, véase *supra*, *C.H.* VI.1; Scott IVF, 373.

VI.4 plenitud del mal: «Plenitud» (*plêrōma*) era otro término técnico en el gnosticismo; Valentín, por ejemplo, lo aplicaba al cosmos espiritual superior con su pléyade de seres superiores (treinta Eones). El sentido mitológico del término no resulta evidente en los *Hermetica*, donde la palabra indica una «plenitud» o «totalidad» del bien, mal, etc. Los autores del Nuevo Testamento también utilizaron la palabra con sentidos técnicos diversos, por ejemplo, en relación a Cristo como cabeza del cuerpo de la Iglesia (Ef. 1:23; Col. 1:18-20) o a su relación con el *plêrōma* de Dios (Ef. 3:17-19), que Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 25-26, pone en relación con PGM IV.970-975 (Betz, pág. 57); Filón, *Del castigo y la recompensa* 2.11; y *C.H.* VI.4, IX.7, XII.15, XVI.3, así como con nuestro pasaje. Véase también: Scott II, 177; NF I, 76-77, n. 17; Arndt y Gingrich s. v. *plêrōma*; Jonas, *Gnostic Religion*, págs. 179-194; Wilson (1967), págs. 518-520; Layton, *GS*, págs. 226, 249, 282-283, 294-295; *C.H.* I.26; *Asclep.*

33; NHC VI.8.74.20-5; Mahé, *Hermès* II, 361. Fowden (*EH*, pág. 102; cf. Mahé, *Hermès* II, 420; Festugière, *HMP*, pág. 69; Jonas, *Gnosis* I, pág. 149; Puech [1953-1956], págs. 202-203) señala que el pesimismo dualista expresado en este pasaje se sitúa en un extremo de las opiniones herméticas, en contradicción con *C.H.* IX.4; Zielinski (1905), págs. 330-334, identificaba la posición de *C.H.* VI como peripatética, en contraste con la visión platónica de que el mal surge de la materia inferior, más que del propio cosmos; véase también *C.H.* I.9, VI.2, VII.3, X.15, XIV.7; *Asclep.* 15.

bien de dios... esencia de dios: NF I, 77, n. 18 (cf. pág. 74) traduce la conjetura de Nock *ei gar hai* («si en efecto») en lugar del *hai gar* que aparece en el texto y considera que «esencia» (*ousian*) es el final de una cláusula, no de una frase; *autou* («de dios», literalmente «su») ha de ser corregido en *autên*. A partir de la identificación por Scott de una laguna entre «de dios» y «Si», Nock (pág. 77, n. 18) propone una conjetura que podría traducirse como: «donde se halla el bien, también se halla la belleza». Véase *infra*, *C.H.* XII.1; *D.A.* 10.4; Mahé, *Hermès* II, 399.

forman parte de él: NF I, 74, siguiendo a W. Kroll, substituye la lectura de los manuscritos *hautai hai* por *autai hai* («éstas... que»), y traduce *kai autai hai ousai ekeinou* como «celles qui constituent Dieu lui-même».

no es posible detectar... en ninguna: NF I, 75, corrige *ouden* en *en ouden*.

fantasmas y sombras: Zielinski (1905), pág. 334, interpreta esta frase como una intrusión del dualismo platónico en un tratado que, por lo demás, es claramente peripatético; *supra*, nota sobre «plenitud».

en especial la <esencia>... Del mismo modo que: «Esencia» es una conjetura de Festugière (NF I, 75), siguiendo a Tiedemann, para una referencia que no queda clara en el texto griego; esta lectura suple con *ousia* parte de la laguna que hay tras «bien» (*agathou*).

VI.5 *extraordinariamente... superada*: Festugière (NF I, 75) ofrece «le souverainement lumineux, le souverainement illuminé» para *to hyperlampron to hyperlampomenon*, pero véase pág. 77, n. 19, acerca de la sugerencia de Nock de «superado en luminosidad» para traducir *hyperlampomenon*, y la lectura *hyperlampon* del Ms. A; cf. Scott II, 179, ivF, 373; Klein, *Lichtterminologie*, págs. 134-135.

nada guardan en común... vivos: NF I, 75, siguiendo a Patrizi, suprime la repetición de «otros» (*allôn*) en esta frase y traduce *akoinônêta* como «incommunicables», pero en n. 20, pág. 77, Festugière sugiere «n'ont point de rapport» como una traducción alternativa.

no existe más que una vía: Véase: C.H. IX.4, X.8-9; Festugière, *HMP*, pág. 96; Norden, *Agnostos*, pág. 96.

VI.6 *ver... soñar*: Podría entenderse *mêde onar* como una expresión idiomática en el sentido de «en absoluto» y, aun manteniendo la conexión con *theasamenon*, una traducción alternativa podría ser «el ser humano no tiene ni idea de lo que puede llegar a ser el bien».

VII. Que el mayor mal entre los hombres es la ignorancia en lo que respecta a dios

VII.1 *Hacia dónde... embriagados*: Cf. C.H. I.27 para un sermón que no es sino un ejemplo más de los varios paralelos que existen entre los tratados I y VII, y que podrían ser indicio de una autoría común; en los textos gnósticos, el contraste entre el conocimiento sobrio y la ignorancia embriagada constituye un lugar común. Véase: Is. 28:1; Jr. 28:39, 32:1-2; NF I, 78, 81, n. 1; Dodd, *Bible*, págs. 181, 187-188; Scott II, 181-182, IVF, 373; Reitzenstein, *HMR*, págs. 63, 104, 373; Norden, *Agnostos*, pág. 6; Jonas, *Gnosis* I, págs. 113-118, *Gnostic Religion*, pág. 71; *TDNT* IV, 545-546; Layton, GS, págs. 46, 85, 256, 385, 405, 408, cf. 382.

ignorancia: Dodd (*Bible*, págs. 183-187; cf. Reitzenstein, *HMR*, págs. 120, 373-375; Norden, *Agnostos*, pág. 120) enumera parejas de términos opuestos —obscuridad y luz, ignorancia y conocimiento, error y verdad, embriaguez y sobriedad, destrucción y salvación— en éste y otros tratados herméticos, y los pone en relación con el judaísmo helenístico (por ejemplo, Sab. 2:13, 21-24; 5:6; 6:22; 7:13-17, 26; 8:18; 9:11; 10:10; 13:1); véase también: NF I, 78, 82, n. 3; C.H. X.8, XI.21.

vomitando: Festugière (NF I, 81) tiene «vous allez vomir», y Nock (pág. 82, n. 4; cf. Scott I, 170-171, II, 183) opina que el sentido quiere que *emeite* sea futuro. Rose (1947), pág. 103, sugiere una puntuación diferente, de acuerdo con su opinión de que «el que exhorta... tendría que esperar primero a que vomitasen y recuperasen de este modo la sobriedad, para que así se detuviesen y le prestasen atención».

ojos del corazón: NF I, 82, n. 5, llega a la conclusión de que la inspi-

ración de esta expresión debe de ser judía, puesto que tan sólo aparece en las Escrituras, y cita Ef. 1:18; 2 Cor. 4:6; 1 Pe. 1:19 y otros textos; cf. *C.H.* IV.11, V.2; Scott II, 183; Lewy, *Oracles*, págs. 169-170, 370-375.

atracar en el puerto de la salvación: Dodd (*Bible*, págs. 188-191) detecta ciertas alusiones a la historia bíblica del diluvio, que Filón (*De los sueños* 2.237; *De las leyes especiales* 3.6; *Del vuelo* 192) lee como una alegoría del naufragio del alma en un diluvio de pecado y pasión; Dodd también encuentra precedentes en los Salmos de un guía que eventualmente pueda conducir el alma hasta un puerto seguro. A pesar del tono marítimo de este lenguaje, Scott (II, 184; cf. Mahé, *Hermès* II, 450) opina que el diluvio no es sino la crecida del Nilo, que amenaza al peregrino en su viaje hacia un templo. Festugière (NF I, 78-79, 82, n. 6) cita paralelos griegos y latinos, pero Nock tan sólo ve tópicos poéticos.

VII.2 *guía*: *Supra*, *C.H.* I.26-27, acerca de *hodégos*.

antepuertas... luz: Festugière (NF I, 79), en referencia a Nock (1934), págs. 357-400, acerca del templo de Mandulis Aión, sugiere que esta frase podría referirse a un santuario egipcio diseñado de manera que la luz del sol cayese sobre la estatua del dios. A pesar de la importancia del dios Aión en los *Hermetica* (*C.H.* XI.2, XII.8, 15, XIII.20; *Asclep.* 29-32) y a pesar del lenguaje del texto aducido por Nock (*ibid.*, pág. 366) —«señor del rayo de sol... dios del sol... [que] has venido... hasta tu santuario», él mismo (NF I, 80) llega a la conclusión de que «no es necesario forzar la analogía con los templos egipcios».

arrancarlos la túnica: Para una utilización diferente de la metáfora de la túnica (*chitón*), véase *C.H.* X.18. El mismo tratado (X.13) menciona también el vehículo del alma, descrito en la nota a *C.H.* III.2, *supra*. Dodds (*Elements*, págs. 307-308) sitúa el origen de la «túnica» como metáfora del cuerpo en las fuentes griegas arcaicas; también explica su elaboración posterior por parte de Filón, los gnósticos valentinianos, Porfirio y Proclo. Traduce un pasaje relevante de Proclo (*Elementos*, prop. 209) como sigue: «El vehículo (*ochêma*) de cada alma en particular descende por la acumulación de vestiduras (*chitônôn*) cada vez más materiales; y asciende en compañía del alma tras despojarse de todo aquello que es material y recuperar su propia forma... Pues el alma descende porque adquiere principios irracionales de vida; y asciende a base de despojarse de todas aquellas facultades que tienden hacia el proceso temporal del cual fue in-

vestida en su descenso». Dodd (*Bible*, págs. 191-194) pone énfasis en el contexto judío helenístico y rastrea las variantes hebreas de la metáfora hasta las «túnicas de pieles» que les son entregadas a Adán y Eva al ser expulsados del Paraíso en Gn. 3:21, un texto conocido por Valentín. Muestra también que Filón (*Interpretación alegórica* 2.15.55-59) comparaba las vestiduras del sumo sacerdote con «el ornamento de opiniones e impresiones del alma» e interpretaba las túnicas de Lv. 10:5 como la cobertura irracional de la parte racional del alma. Véase también: NF I, 82-83, n. 9, que pone el énfasis en las fuentes griegas; Dodds, *Anxiety*, págs. 94-96, para Plotino y Filón; Layton, GS, págs. 98, 174, 292, 374, 387, cf. 116, 333, para los gnósticos; Reitzenstein, *HMR*, págs. 41-46, 448-450, para las religiones místicas y para los paralelos iraníes con la imaginería utilizada en este pasaje; también Scott II, 185-186.

la celda tenebrosa: NF I, 83-84, n. 11, señala la aparición de *peribolōn* («celda») en el pasaje del *Cratilo* (400B-C; cf. *Tecteto* 197C) en el que Platón explica la analogía de *sōma/sēma* o cuerpo/tumba (prisión). En Eurípides, *periboloi lainoi* (*Troyanas* 1141) son los «flancos pétreos» de una tumba. El comentario de Scott (II, 186) incide en otro significado de *peribolē*, «capa» o «cobertura». Al igual que Puech (1953-1956), págs. 196-197, Dodds, *Anxiety*, págs. 29-36, sitúa esta cadena de metáforas en el contexto (véase C.H. I.18-19) de «ese desprecio por la condición humana y ese odio por el cuerpo [que] era una enfermedad en toda la cultura del período... [pero cuyas] manifestaciones extremas son sobre todo cristianas o gnósticas». Para «obscura» (*skoteinon*) como una connotación del mal material, véase Klein, *Lichtterminologie*, págs. 130-131; C.H. I.4, 28.

el que... que odia: Dodd (*Bible*, pág. 182, n. 4) considera que esta frase es intraducible; lo mismo que Scott II, 187. Festugière (NF I, 81-82, 84, n. 12; cf. FR I, 271; Zielinski [1905], pág. 340) ofrece «le compagnon qui, par les choses qu'il aime, te hait, et par les choses qu'il hait, te jalouse».

VII.3 *insensibles... irreconocibles*: Adoptamos la lectura de Festugière de una frase suprimida por Nock: *ta mê dokounta kai nomizomena*, en lugar de *kai mê nomizomena*; NF I, 82, 84, n. 15.

VIII. Que ninguna de las cosas que existen
perece, y que se equivoca quien afirma que
los cambios son destrucciones y muertes

Título Para enseñanzas semejantes, Festugière (NF I, 85. 87, n. 1; cf. Scott II, 189-194) remite a *C.H.* XI.14-16, XII.15-16; añade, sin embargo, que este tratado «deniega de manera implícita cualquier supervivencia de la conciencia individual, puesto que el ser humano se disuelve con sus elementos. No debemos dejarnos engañar por el subtítulo». Para la forma de diatriba de éste y otros discursos, véase *C.H.* II.12, VIII.2 y IX.1.

VIII.1 primera sílaba: Literalmente, «primera letra»; las palabras son *thanatos* y *athanatos*.

ser vivo dotado de razón: El adjetivo *logikon* implica discurso y también razón; cf. *C.H.* XII.12-13; *D.A.* 4.1; Mahé, *Hermès* II, 371.

VIII.2 dios es... seres: Mahé (*Hermès* II, 426-427) cree que *C.H.* VIII está compuesto por tres «sentencias» (véase *infra*, nota a *C.H.* IX.1) acerca de dios, el cosmos y el hombre insertas en un comentario que contiene elementos narrativos y míticos. A propósito de esta sección, véase también Festugière (1949a), págs. 266-267.

a su imagen: *Supra*, *C.H.* I.12.

padre eterno: NF I, 87, siguiendo a Turnebus, corrige *idiou* en *aïdiou* («eterno»).

<No obstante>: La partícula (*de*), que corresponde a «no obstante», es un suplemento de la edición de NF I, 87, siguiendo a W. Kroll.

Éste es... a través de sí mismo: NF I, 88, atetiza la primera parte de este pasaje y lo deja sin traducción. La versión sugerida aquí acepta tres conjeturas de Einarson: la substitución de *to* por *touto* («este»), el añadido de *di* («a través de») delante de *hou* («del cual») y también delante de *heautou* («de sí mismo»).

{sempiterno}... padre {eterno}: La lectura que hacemos aquí es *aïdiou aeizôos* en lugar de *aïdios*, que es considerado ininteligible por NF I, 88-89, n. 8; Scott II, 195.

VIII.3 {tomó... deseaba}: Allí donde Nock (NF I, 88) indica una laguna en el texto después de *tô heautou*, Scott la suple con *thelêmati*, literal-

mente «por su propia voluntad», después de esto Festugière (pág. 89, n. 10) sugirió *labôn*, literalmente «tomó».

cualidades de las formas: *Asclep.* 2-5, 34; Scott IVF, 373.

como en una cueva: Más que el famoso mito de Platón (*República* 514-517), lo que resulta relevante aquí es la breve exégesis alegórica de *Odissea* 13.102-112 de Porfirio, en su *De la cueva de las ninfas*. Porfirio (Wallis, *Neoplatonism*, págs. 135-136; Bidez, *Porphyre*, págs. 109, 70) interpreta la roca, las aguas y la obscuridad de la cueva como la inflexibilidad, variabilidad y obscuridad de la materia; Festugière (NF I, 89, n. 11, 91) también señala que la cueva constituía un símbolo del mundo en la religión mitraica; véase también Scott II, 197-198.

cuanto viene tras él: La lectura aquí es *to met auton poion* en lugar de *to met auton poion*; Ficino, *Opera*, II, pág. 1.845, traduce *id quod post ipsum est*.

la materia tiene... poseen cualidades: Adoptamos la conjetura de Nock (NF I, 88, 90, n. 15) de *ataxian* («desorden») después de *eilonmenên* («confinado a»), si bien Nock señala esta frase como ininteligible, como también hace Scott II, 198.

propiedad de aumentar y disminuir: NF I, 90, n. 16, señala que el alma pierde esta propiedad de encarnación cuando se eleva hacia las alturas en *C.H.* I.25.

VIII.4 *retorno... cuerpos terrenales:* Véase *supra*, nota a *C.H.* I.17, e *infra*, a propósito de *C.H.* XI.2; NF I, 90, n. 17.

{la disolución} de su composición: NF I, 88, indica una laguna después de *sustaseôs* («composición»), que Einarson suple con *dialysis* («disolución»).

VIII.5 *el hombre... posee la mente:* NF I, 89, siguiendo a Foix de Candale, lee *noun* («mente») en lugar de *ou* («no»), que es la lectura de los manuscritos; para la visión optimista acerca de la condición humana, véase *infra*, *Asclep.* 6; *supra*, *C.H.* I.12, para los significados generales de *anthrôpos* («hombre», «ser humano») aquí y en las secciones 1 y 3 *supra*.

simpatía con el segundo: Ésta es la única mención en los diecisiete tratados griegos de *sympatheia*, la doctrina estoica (Scott II, 200-201; Sambursky, *Physics*, págs. 9, 41-44, 110) de la unidad orgánica del cosmos vivo; para las versiones neoplatónicas de la misma idea, véase Wallis, *Neoplatonism*, págs. 25, 70-71, 107-110, 120-123.

lo que es dios: Una fórmula catequética, de acuerdo con Scott IVF, 374; Norden, *Agnostos*, pág. 108.

IX. Acerca del intelecto y la sensación:
[Que la belleza y el bien tan sólo existen
en dios y en ninguna otra parte]

Título Las palabras entre corchetes no se corresponden con este tratado; de hecho, describen mejor parte de *C.H.* VI, a propósito del cual véase la nota a Título, y a 4-5; Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 194-195; FR II, 12; NF I, 92, n. 1, 96, n. 1; II, 284-285, que también señala las semejanzas entre *C.H.* VIII y IX, así como las que existen entre IX y *Asclepio*, que Festugière denomina «la continuación del *teleios logos*», como también lo hace Scott II, 203; cf. *Asclep.* Título, sección 8, y *C.H.* IX.6.

IX.1 discurso perfecto: El *Asclepio* es una traducción latina de un original griego titulado *Teleios logos*, que Lactancio tradujo con el título de *Sermo perfectus*; NF I, 96-97, n. 2; II, 275-277; Scott IV, 22; *supra*, nota al Título.

En apariencia... esencial: Festugière (NF I, 97-98, n. 3; 106, n. 3) está de acuerdo con Scott (II, 206-208) en que el rechazo de este principio platónico denota una influencia estoica y muestra los dos sentidos que *noësis* tiene en este discurso: en las secciones 1-2, es el intelecto propiamente humano; en las 5 y 9, el don divino de la *gnōsis*. Reitzenstein, *HMR*, pág. 433, describe la *noësis* que conduce a la *gnōsis* como «la percepción (*aisthanesthai*) de lo suprasensorial, en contraste con la *aisthēsis* propiamente dicha, que es la percepción de lo sensorial». Mahé (*Hermès* II, 416-421) identifica ésta como la primera en una cadena de «sentencias» o «máximas» (*gnōmai*) que, en su opinión, constituyen la base de todo el tratado; analiza las secciones 1-5 con la intención de mostrar de qué manera treinta frases están unidas entre sí por breves conjunciones, o bien por pasajes de relleno, un poco más extensos, y halla material comparable en otros tratados herméticos. Fowden (*EH*, págs. 68-74), sin embargo, opina que Mahé exagera la influencia en los *Hermetica* de la literatura de «sabiduría» o «instrucción» egipcia, y defiende la importancia de otros géneros como el diálogo platónico, la diatriba cínica y la literatura sacerdotal egipcia; véase: *C.H.* I.31; II.12; VIII.Título, 2; *Asclep.* 7. Los manuscritos tienen *kinēsis* («movimiento») allí donde NF I, 96, lee *noësis* («intelecto»), como en la sección 5, *infra*.

seres vivos... intelecto: Cf. C.H. IV.5; Mahé, *Hermès* II, 417.

<también>: Es la traducción de *kai* («también»), que es una integración de NF I, 96.

La mente... discurso razonado: Festugière (NF I, 92-93, 96, 101-103, nn. 5-6, 9, 19; cf. Scott I, 179, II, 208-209; Mahé, *Hermès* I, 6) cree que esta frase constituye una digresión del tema principal, que es retomado de nuevo al principio de la sección 2. Identifica el resto de las secciones 1-2, juntamente con 6-9, como el cuerpo principal del discurso, y considera que la otra «digresión» en 3-5 y la conclusión en 10 se ocupan más de la *gnôsis* que el resto del diálogo. Traduce *theiotês* («divinidad») como «l'activité divine»; pero Scott sugiere «influencia divina» o bien «inspiración divina». Véase también C.H. VIII.1, XII.13; D.A. 5.1; Mahé, *Hermès* II, 373, 418.

IX.2 {*tener sensaciones*}: Leemos *aisthanthênai* en lugar de *aisthênai*, atetizado en NF I, 96.

Acaso el intelecto: Nock (NF I, 96) sugiere que éste y el siguiente párrafo podrían incluir un cambio de interlocutores, pero también es posible leer el texto como un monólogo.

{*Yo creo... combinados*}: Nock (NF I, 96-97, 101, n. 8) señala como ininteligible una secuencia de dieciséis palabras, pero Festugière incluye una traducción «hipotética» que adopta los cambios de Ferguson (Scott IVF, 374-375): substitución de *apogegonenai* («eliminadas») por *gegonenai* y la inserción de *aci lônôtai noiêsís* («intelecto... siempre en combinación») después de *eggrégorousi gar* («está despierto»). Ferguson interpreta este pasaje a la luz de la doctrina estoica de una «razón común» (*koinos logos*) que mantiene unidos *nous* y *aisthêsis* («sensación»).

la <sensación> está repartida: «Sensación» (*hê aisthêsis*) es un suplemento de Scott; NF I, 97, 101, n. 8.

IX.3 *La mente concibe... demoníco*: Para la mente como una matriz pasiva de la simiente divina o demoníca, véase Jonas, *Gnosis* I, págs. 192-193.

{*A menos que sea iluminada por dios*}: Festugière, que remite a C.H. XVI.13-16, no traduce esta frase, atetizada por Nock. Las palabras «a menos que» e «iluminada» (*plên tou... pephôtismenou*) son correcciones, atetesis e inserciones de Einarson. Cumont identifica una larga laguna al fi-

nal de la frase atetizada, y Festugière no está en desacuerdo con él; NF I, 97, 102, n. 11; Scott I, 180-181; Rose (1947), pág. 103.

ninguna parte... demon: Cf. C.H. XVI.16; S.H. VI.12; Mahé, *Hermès* II, 419.

adulterios... precipicio: Festugière (NF I, 102, n. 12) no cree que estos sean los siete males planetarios, como en C.H. I.25, pero cf. Scott II, 213, y Zielinski (1905), págs. 331-333, que hace una lista de paralelos a partir de C.H. I.23, 25; VI.1, 3; véase también Cumont, *Egypte*, pág. 135; Mahé, *Hermès* II, 419.

IX.4 *La piedad es el conocimiento de dios:* Lactancio cita una frase griega muy parecida a ésta en sus *Instituciones divinas* 2.15.6. Entre varias autoridades bíblicas y clásicas, Norden, *Agnostos*, cita a Cicerón, *De la naturaleza de los dioses* 2.61.153: *Quae contuens animus accedit ad cognitionem deorum, e qua oritur pietas*, es decir, «el conocimiento de dios, del que surge la piedad»; véase también: C.H. I.27, VI.5, X.4, 8-9; *Asclep.* 12; Festugière, *Religion*, págs. 133-134; NF I, 97; Scott IV, 15.

aquel que... pensamientos divinos: NF I, 97, 103, n. 13, traduce *tas noëscis theias ischei* por «tient ses intellections de Dieu même» o «a des pensées dignes de Dieu»; cf. *Asclep.* 1; Mahé, *Hermès* II, 419.

los que... conocimiento... maten: Scott II, 204-205, data C.H. IX «de poco después» del *Asclepio*, «hacia el 280-300 d. C.». Por lo tanto, considera la hostilidad expresada aquí contra aquellos que se hallan «en la gnosis» como una manifestación posterior de las tensiones descritas en *Asclep.* 24-26; Reitzenstein, *HMR*, pág. 368, cita Rom. 8:28-30.

ya he dicho... blasfema: «Ya he dicho» (*eipon en*) es una corrección, siguiendo a Scott, de la lectura de los manuscritos, *eipomen*; NF I, 98. Para un ejemplo de ese tipo de blasfemia, véase notas a C.H. VI.4 y sección 9, *infra*, otro caso de lo que Fowden (*EH*, pág. 103) denomina «polémicas herméticas de carácter interno», y Jonas y Festugière (*Gnosis* I, pág. 154; NF I, 103, nn. 15-16, II, 371-372, n. 135) describen como «polémique antignostique», citando a Platón (*Teeteto* 176A; *Timeo* 48A, 68E; *Político* 269C-270A, 272D-273E; *Leyes* 896E-898C) como la fuente última de la idea de que el cosmos material e inferior ha de ser malo. Van Moorsel, *Mysteries*, pág. 17, define esta posición como «intermedia» entre una religión cósmica optimista y el gnosticismo pesimista, y Bousset (1914), págs. 107-108, interpreta este tratado como un «conglomerado» de visio-

nes optimistas y pesimistas acerca del cosmos, y cree que las segundas son antigriegas. Zielinski (1905), págs. 335-336, que interpreta C.H. VI como la más poderosa expresión de dualismo «peripatético» en el *Corpus*, observa en C.H. IX un dualismo «platónico»: en el primer texto, el propio cosmos es la fuente del mal, mientras que en el segundo, tan sólo merece reproche la materia terrenal; véase *supra*, C.H. I.9. Mahé, *Hermès* II, pág. 420, cita C.H. VI.4, ya que considera que contiene una «sentencia» paralela a este pasaje. Las palabras «he dicho» parecen compatibles tanto con la opinión de Mahé, como con la de Fowden (*supra*).

IX.5 como he señalado antes... tal y como te decía: Véase: C.H. I.15, 21-22, 32, IV.3, X.6, XIII.14, XV.5; *Asclep.* 7; FR IV, 6; Mahé, *Hermès* II, 420. Pero no queda tan claro que el lenguaje similar *supra* en sección 4 («ya he dicho») tenga un paralelo en el *Corpus*, aunque recuerde a Platón, *Teteto* 176A-B; NF I, 97-98, 103-104, nn. 15, 20, 21; Scott II, 213.

Dios... a su imagen: Mahé, *Hermès* II, 420, remite a C.H. I.12.

varían... al producir frotación: «Varían» es la traducción de *diaphora*, una corrección de Nock (NF I, 98) de *aphora*, siguiendo a L. Ménard. Para *tribousa* («al producir frotación»), que es la lectura de los manuscritos, Festugière (NF I, 98, 104, n. 22) presenta «par sa friction», si bien duda de su adecuación; Scott (I, 182-183; II, 215-216) corrige esta palabra en *trepousa*, «al variar». Sin embargo, véase *supra*, nota a C.H. V.4; obsérvese también la aparición de *organon* en este pasaje y en la sección 6, *infra*.

a algunas... el bien: A lo largo de este pasaje y hasta la sección 10, *infra*, Zielinski (1905), págs. 336-338, observa signos de un «realismo panteístico», en contraste con los dualismos peripatéticos y platónicos que cree identificar en otros lugares; *supra*, sección 4, C.H. I.9, VI.4.

intelecto... Asclepio: NF I, 98, siguiendo a Foix de Candale, lee *noésin* en lugar de *kinésin*, como en la sección 1, *supra*.

IX.6 sensación... instrumento: El suplicante en NHC VI.6.30-31, se denomina a sí mismo «el instrumento» del espíritu de Dios y llama «plectro» de la divinidad al *nous*; *infra*, C.H. XVIII.2; *supra*, nota al Título; Keizer, *Discourse*, págs. 16, 38.

en sí mismo: Leemos *heauton* («sí mismo») para que concuerde con *kosmos*, en lugar de *heautên*; NF I, 99, 104, n. 23, de acuerdo con Scott.

un buen sembrador: Scott II, 218-219, señala que PGM I.26 (Betz,

pág. 3) denomina a Agathodaimon, la contrapartida del egipcio Khnum, *agathe géorge*. Para otras instancias de esta imagen y de su correspondiente *phutourgos* («jardinero»), véase NF I, 104, n. 26.

<Nada> hay: La negación (*ouk*) es un añadido, siguiendo a Turnebus; NF I, 99.

IX.7 *el cosmos respira*: Literalmente, «respiración, aliento» (*pnoē*), un sustantivo relacionado con *pneuma*, a propósito del cual véase *supra*, nota a C.H. I.5. Véase también sección 8, *infra*, «como insuflados por la atmósfera»; y sección 9, «vivificadas a través del aliento»; NF I, 104, n. 28; Scott II, 220.

IX.8 *producidas por el cosmos*: NF I, 99, 105, n. 30, presenta «issus du» para la preposición *hupo*, que, en cualquier caso, expresa el agente.

“cosmos” u “orden”... necesario y conveniente: Ambas ideas, cosmos y orden, son expresadas por la misma palabra, *kosmos*, a propósito de la cual véase *supra*, nota a C.H. IV.1-2; Scott IVF, 376. Para «sociabilidad» (*sustasei*), que es una conjetura de Foix de Candale por *suskiasei* («ensombrecimiento»), NF I, 99, ofrece «combinaison».

IX.9 *no carece... exceso*: En este pasaje Zielinski (1905), pág. 337, y Fowden, *EH*, pág. 113, detectan otro caso de polémica hermética (*supra*, nota a la sección 4), esta vez en referencia a C.H. II.5.

penden de lo alto: El verbo *artaō* en los *Hermetica* indica la derivación, subordinación y dependencia de un ser inferior con respecto a otro superior (NF I, 157, n. 10; cf. Scott IVF, 396-397); aquí, la traducción «penden de» en lugar de «dependen de» resulta menos forzada que en otros casos, para los cuales véase C.H. X.14, 15, 23; XI.4; XVI.4, 17; Scott IVF, 376.

IX.10 *tener inteligencia es tener fe*: En este sentido «tener inteligencia» (*noēsai*) se opone al «discurso razonado» (*logos*) mencionado *infra*; es equiparado a «tener fe» (*pisteusai*). Esta equiparación, en opinión de Dodds (*Anxiety*, págs. 120-123), supuso un profundo alejamiento de la creencia pagana, incluso para los neoplatónicos anteriores a Porfirio. Para una persona educada en la filosofía clásica, la *pistis* constituía un estado mental inferior, puesto que suponía un asentimiento sin una convicción razonada, *logismos*; los cristianos eran tachados de irracionales debido a la exal-

tación que hacían de la *pistis*. La interpretación que hace Dodds de la *pistis* contrasta con las observaciones de Fowden (*EH*, pág. 101) a propósito de este pasaje: «Difícilmente se podría encontrar un ejemplo más conciso de la convicción de los antiguos de que el conocimiento divino y el humano, la razón y la intuición, son interdependientes.» Bultmann (*TDNT* VI, 179-182) opina que *pistis* no era un término religioso en el griego clásico, pero que adquirió un sentido religioso en la época helenística, especialmente a raíz de la polémica suscitada por las religiones proselitistas. Reitzenstein, *HMR*, págs. 293-296, llega a la conclusión de que esta sección de *C.H.* IX constituye «la mejor documentación» para *pistis* en el sentido de fe religiosa, que en su opinión no «resulta exactamente común en la literatura pagana... pero... tampoco totalmente ausente». Bousset, *Kyrios*, págs. 200-207, pone énfasis en la transformación realizada por Filón de la convicción interna del filósofo estoico en otro tipo de confianza arraigada en Dios. La *pistis* podía ser incluso personificada, como en el caso de *Pistis Sophia*. En los *Hermetica*, Festugière (*NF* I, 97-98, 105, nn. 3, 35-36) detecta «una noción bastante bien definida de fe»: la revelación conduce hasta la *gnôsis*, que permite creer en lo no visible. El intelecto (*noësis*), combinado con *pistis* y *gnôsis*, no es la cognición producida por un proceso de razonamiento; se trata de la inmediata visión interior o intuición concedida al místico o al iniciado. Para otras apariciones de *pistis* o de palabras relacionadas con ella en los tratados griegos, véase *C.H.* I.32, IV.4, 5, 9, VI.6, XI.1, XVI.4; *Asclep.* 29; y para los textos gnósticos, Layton, *GS*, págs. 68, 261, 282, 294, 305, 321-322, 337, 349, 433; véase también *supra*, *C.H.* I.26-28.

no tener fe... poderosa: Festugière (*NF* I, 105, n. 35) inserta el artículo (*to*) antes del infinitivo *apistêsai* («no... tener fe»). La tercera negación (*ou*) es una corrección de Nock, de acuerdo con Zielinski, de las lecturas que ofrecen los manuscritos, *mou* o *moi*.

guiada... <hasta>: Para «guiada» (*hodgegêtheis*), véase *supra*, *C.H.* I.26-127; *NF* I, 100, inserta *heôs* («hasta»).

tomado... en consideración: Festugière traduce «embrassé d'une même vue», pero cf. Sleeman y Pollet s. v. *perinoein*, y *NF* I, 105-106, n. 37.

X. [Discurso] de Hermes Trismegisto: La llave

Título Scott II, 231-232, opina que el título «Llave» implica el acceso a un misterio, pero Festugière (*NF* I, 107; *FR* I, 12-13; cf. Fowden, *EH*,

pág. 104) cree que sencillamente indica la naturaleza de compendio del tratado, como sugiere la palabra «resumen» (*epitomê*) en la sección 1 *infra*. Nock (NF I, 112, 114-115, n. 2) señala que el compendio resulta sorprendentemente incoherente y le asigna una fecha «relativamente tardía». Para una «Llave» atribuida a Moisés, véase PGM XIII.22, 31, 36, 60, 383, 431, 737 (Betz, págs. 172-173, 182, 184, 189); Mussies (1982), pág. 94; Gager, *Moses*, pág. 149; *supra*, C.H. I.4, nota sobre «luz».

X.1 El discurso de ayer... ante él: Festugière (NF I, 113, n. 1) señala que el noveno tratado también comienza con una referencia (quizá debida a un compilador) a un discurso pronunciado el día anterior, pero Scott (II, 228-232) halla más similitudes en este décimo tratado con el segundo y el sexto. Los *Discursos generales* (*genikôn logôn*; *genikôn* es una corrección, siguiendo a Patrizi, de la lectura *henikôn*) —también mencionados en la sección 7 *infra*, así como en C.H. XIII.1, S.H. III.1, VI.1, VF B.6— podrían ser una serie de tratados distintos de otra serie de tratados «detallados» (*diexodikoî*), a la que quizá se haga alusión en C.H. V.1 (*diexeleusomai*) y *Asclep.* 1, si leemos *diexodicaque* en lugar de *exoticaque*; véase también C.H. XIV.1. NHC VI.6.63.2-3 menciona unos «discursos generales y orientadores (*exodiakoî*)». Fowden (*EH*, págs. 97-100) opina que la mayor parte de los *Hermetica* filosóficos, a excepción de los tratados «iniciáticos» C.H. I, C.H. XIII y NHC VI.6, pertenecen a esta categoría de discursos preliminares que contienen información de interés para el principiante en la «*paideia* filosófica» (*infra*, nota a C.H. XIII.9); véase también: Cirilo, *Contra Juliano* 553A, 588B (NF IV, 135-136, 141-142; Scott IV, 204, 215); W. Kroll, PW VIII/1, cols. 796-797; Reitzenstein, *Poimandres*, pág. 117; NF I, 113-115, n. 2; II, 297, 357, n. 9; FR II, 7-8; Grese, *Early Christian*, págs. 67-69; Parrott, NHC VI, pág. 371; Keizer, *Discourse*, págs. 59-61, 83-86.

la misma actividad... <abarca> también: La palabra traducida aquí como «actividad» es *energeia*, que aparece cuarenta y tres veces en los tratados griegos. Con un sentido de «actividad» más general, aparece a partir de la época presocrática en adelante. Como término técnico en la filosofía peripatética, significa «acto» por oposición a «potencia»; pero en el período helenístico *energeia* adquirió una nueva gama de aplicaciones técnicas, como «fuerza» en contextos cosmológicos, astrológicos, mágicos y demonológicos. La *energeia* bíblica, por ejemplo, es casi siempre demoníaca o divina. Festugière (NF I, 134, n. 75; 140-142) opina que a menudo

(por ejemplo, sección 22 *infra*) es éste su significado en los *Hermetica*, en especial como «influencia» astrológica o «fuerza» mágica. Véase TDNT II, 652-654; Scott II, 233, 277; J. Kroll, *Lehren*, págs. 200-204.

{*crecimiento*} y *al desarrollo*: NF I, 113, atetiza «crecimiento» (*phuscós*), si bien recoge la conjetura de Scott (*phusis genescós*) en el aparato crítico.

mueven... <lo que es> inmóvil: NF I, 113, indica una laguna después de «mueven» (*kinêta*); nuestra traducción adopta la conjetura de Nock de suplir cuatro palabras (*hê de... peri ta*) antes de «y» y de «inmóvil» (*kai y akinêta*).

lo divino... ocasiones: Después de *anthrôpeia*, NF I, 113, señala como ininteligibles una serie de siete palabras; la traducción que ofrecemos aquí se basa en la reconstrucción de Scott tal y como la reproduce el aparato de NF e implica una transposición y adición de palabras.

X.2 *La actividad... voluntad*: Para otros tratamientos herméticos de la voluntad divina, Festugière (NF I, 115-116, n. 4) cita C.H. I.8, IV.1, XIII.2 y *Asclep.* 8, 19, 20, 26; véase también C.H. XIII.19; Lewy, *Oracles*, pág. 331.

Pues dios... su existencia: Esta traducción se halla más cerca de la versión de Festugière en FR IV, 6, n. 4, 57, n. 2, que de NF I, 113-124, n. 4a; Nock atetiza las últimas cinco palabras del pasaje, *alla huparxin autên tón ontôn* («por lo menos... existencia») y sospecha la presencia de una glosa.

<como> también el sol: Insertamos *hós* («como») antes de *kai* («también»), de acuerdo con NF I, 114, 117, n. 6.

X.3 *en el sentido de que <desea>*: FR IV, 57, sugiere la integración de «desea» (*thelein*); cf. NF I, 114, 119, n. 12.

X.4 *Así son... capaz de ver*: Una elipsis difícil, de acuerdo con Nock; NF I, 114.

esta visión se produzca: FR IV, 60.

{*y si... gracias a él*}: En FR IV, 60-61, Festugière no adopta la lectura que sugiere en NF I, 114, 119, n. 14; Nock atetiza cinco palabras (*kai autô, malista de auto*) que Festugière altera tan sólo por medio de la adición de una coma después de *de*.

a causa de... reconocido: Leemos *touto* («ello») en lugar de *touton*, co-

mo en FR IV, 60; NF I, 120, n. 15; Nock (114) presenta *touton* e indica una laguna después de *estín* («se produce»), identificada ya por Scott; pero en FR IV, 57, n. 1, 60, Festugière prescinde de la laguna.

<Esto> es el bien: «Esto» (*touto*) constituye un suplemento de Festugière en FR IV, 57, n. 1.

está casi {cegado}: El verbo que aparece en los manuscritos, «siente pavor» (*esebathê*), es atetizado por Nock (NF I, 114); para «está... cegado» (*esbesthê*), véase Scott IVF, 376; Festugière, *Religion*, págs. 137-138, 176; véase también: NF I, 120, n. 16; Scott II, 238; Helderman (1982), págs. 245-246.

deslumbra los ojos: El verbo (*kataugazô*), que significa «deslumbrar» o «brillar sobre», también hace referencia a la ocultación de un planeta o una estrella por el sol; NF I, 120, n. 17; LSJ s. v. *kataugazô*, 2. Festugière (*HMP*, págs. 48-9; FR I, 360) describe el pasaje que comienza aquí y se prolonga hasta la sección 6 como característico de una corriente hermética de *gnôsis*, que llega al conocimiento de Dios a través de la iluminación y la revelación más que por medio de la razón y la investigación; por lo tanto, la fórmula hermética en este diálogo sería *novit qui colit* («conoce a Dios quien lo adora»), en lugar del *colit qui novit* de Séneca (*Carta* 95.47), la actitud opuesta, que Festugière halla en *C.H.* V.3, donde el consejo es: «Si deseas ver a dios, piensa en el sol»; véase *supra*, *C.H.* IX.4; *infra*, X.9-10; *Asclep.* 12; Reitzenstein, *HMR*, págs. 285, 291-292, 369.

X.5 *se quedan dormidos... antepasados*: Zielinski (1905), págs. 346-348, interpreta la huida del propio cuerpo como un motivo del ascetismo de cuño platónico que cree descubrir en las secciones 4-9 de *C.H.* X; y pone en relación esos pasajes con los *Discursos generales* (*supra*, sección 1), al tiempo que los distingue de la *Konkordanztheologie* de las secciones 10-25. Nock (NF I, 115), de acuerdo con Tiedemann, omite una partícula (*de*) después de «con frecuencia» (*pollakis*). Scott (II, 240-241) opina que Urano y Cronos podrían ser las versiones griegas de los dioses egipcios Shu y Seb, un dios de la atmósfera el primero, y de la tierra el segundo. Shu y Seb eran considerados en ocasiones los antepasados —abuelo y padre— de Thot o Hermes. Para la noción evemerista de que Cronos y Urano eran originariamente hombres que alcanzaron la visión del bien después de su muerte y divinización, véase las referencias a este pasaje en Lactancio (*Instituciones divinas* 1.11.61; *Epítome* 14.2-4) y Pselo (*Alegoría de Tántalo*) en

Scott IV, 243-244; NF I, 122-123, n. 22. A partir de este material, así como de los comentarios neoplatónicos a la *República* y otras obras de Platón, Waszink (1950), págs. 639-653, añade una coloración órfica al eventismo, a través de las obras exotéricas de Aristóteles.

todavía no... fuertes: NF I, 115, lee *oupô* en lugar de *houtôs*, siguiendo a Patrizi.

silencio divino: Scott II, 241; NF I, 124, n. 25; C.H. I.30; XIII.2.

X.6 olvidado... corporales: La lectura de los manuscritos es *cpilabomenos* («atrapado»), pero el *Anonymi Christiani Hermippus, de astrologia dialogus* sugiere *epilathomenos* («olvidado»); véase Scott II, 241-242, 432-434; NF I, 115; C.H. XVI.4.

iluminar... belleza: Para *perilampsan*, *analampei* aquí y *eklampei* en la sección 4, *supra*, véase Klein, *Lichtterminologie*, págs. 117-119, 123; C.H. V.2, XVI.16.

<la> belleza: NF I, 116, adopta esta adición del artículo *to* por parte de un escriba.

no puede... cuerpo humano: Véase *infra*, nota a C.H. XIII.1, «regeneración», acerca del momento de la divinización; NF I, 125-126, n. 27; Festugière, *Religion*, págs. 125-126; Scott II, 238, 240-242; IVF, 377; Reitzenstein, *HMR*, págs. 369-372.

X.7 cambios: Cf. *infra*, C.H. X.19; NF I, 126, n. 29; Scott II, 243-244.

Discursos generales... del todo: A partir de la frase *ouk êkousas* en la sección 7 y hasta el final del diálogo, varios pasajes son reproducidos por Estobeo y utilizados por Nock para corregir los manuscritos defectuosos del *Corpus*; *supra*, sección 1, para «*Discursos generales*»; Bousset (1914), pág. 155. FR II, 81-82, considera este pasaje como una expresión dogmática de las enseñanzas estoicas acerca del alma del mundo como origen del alma humana, en referencia a la sección 15, *infra*, y C.H. XI.4.

X.8 gloria más perfecta: La palabra griega *doxa* puede significar «opinión», que para Platón (*Banquete* 202A; *infra*, nota a las secciones 9-10) constituía un estado mental intermedio entre la ignorancia y el conocimiento; también puede significar la «reputación» que uno tiene en opinión de los demás, y de ahí «gloria». Ambos significados son habituales en la lengua griega, y ambos aparecen en los *Hermetica*; para «opinión» en

un sentido peyorativo, véase *C.H.* VI.3, XII.3, XVI.1, y para «gloria» véase *C.H.* III.1, XIV.7. Nock y Kittel (NF I, 126-127, n. 32; *TDNT* II, 252) opinan que el sentido habitual griego es de aplicación aquí, pero en el Nuevo Testamento y en los Septuaginta *doxa* con frecuencia es traducción del hebreo *kabód*, la presencia de dios experimentada por los seres humanos «en forma de luz brillante, resplandeciente o cegadora» (Dodd, *Fourth Gospel*, pág. 206), un significado que también se encuentra en los *Papiros Mágicos*: PGM XIII.570-575 (Betz, pág. 186); Reitzenstein, *HMR*, págs. 358-361; Scott IVF, 377; *TDNT* II, 233-237, 242, 247, 252-253.

X.8-9 *mal... virtud del alma*: Mahé, *Hermès* II, 383, señala un modo de expresarse similar en *D.A.* 7.5; véase también *C.H.* VI.5, IX.4.

X.8 *es sacudida por*: Adoptamos la lectura *entinassetai* propuesta por Scott I, 192, de acuerdo con Tiedemann; cf. NF I, 117; Dodd, *Fourth Gospel*, pág. 15.

***cuerpos... monstruosos*:** Esta traducción se acerca más a la de FR III, 105, n. 2, que a la de NF I, 117, 127, n. 36; en el primero, Festugière señala (contra Scott I, 193, n. 3; II, 244-245) que todos los cuerpos, y no sólo los de los animales inferiores, son hostiles al alma; cf. Dodd, *Fourth Gospel*, pág. 15; *Asclep.* 12.

X.9 *quien tiene conocimiento... divino*: Reitzenstein, *HMR*, pág. 380, opina que ésta es una concepción manifiestamente «oriental».

***tiempo hablando*:** Leemos *dialogois* («hablando»), en lugar de *duo logos*, como hace FR IV, 62, n. 1, a partir de Scott I, 192; cf. NF I, 116, 127, n. 38; Scott II, 246. A propósito de la invitación al silencio, véase también: *C.H.* I.30; *D.A.* 5.2-3; *NHC* VI.6.56-59; Mahé, *Hermès* II, 301.

***objeto que se nos impone*:** El texto griego no tiene ninguna palabra que se corresponda a «objeto». El verbo (*epikrateō*) significa «conquistar», «imponerse», «dominar», «gobernar». Festugière (NF I, 117, 127, n. 39), que traduce por «la sensation ne se produit qu'en dépendance de l'objet qui fait impression sur nous» el griego *aisthēsis men gar ginetai tou epikratountos*, explica la noción estoica de que el alma de los objetos materiales sensibles se ve alterada por los efluvios que recibe de ellos; esto es, que el alma se ve de algún modo «dominada» por los objetos materiales cuando los *siente*, si bien queda libre cuando los *piensa*, o *razona* acerca de ellos. Scott I,

192-193, al insertar *hulikon* («material») antes de *epikratountos*, traduce «la percepción sensible se produce cuando aquello que es material domina».

X.9-10 el fin último... toda ciencia: A propósito del conocimiento como «don de dios», véase nota a *C.H.* IV.5. Para *epistêmê*, el término «ciencia» no resulta la traducción más deseable, pero en los *Hermetica* es preferible reservar «conocimiento» para *gnôsis*, si bien es cierto que «ciencia» resulta más impropio en inglés o en castellano que en el francés de Festugière. Aparte de estas tres apariciones de la palabra, hay otras siete en los tratados griegos (*C.H.* IV.6, X.22, XI.20, XVIII.2-3); en el último de estos pasajes hemos optado por traducir «arte». Fowden (*EH*, pág. 101), comparando *C.H.* X.9 con *S.H.* II.B.2-3, distingue *epistêmê*, que sería producto de la razón (*logos*), de *gnôsis*, que sería producto del intelecto (*noêsis*) y de la fe (*pistis*). Por lo tanto, afirmar que la *gnôsis* es el objetivo último de la *epistêmê* significa que «el conocimiento de la creación de dios constituye un preámbulo imprescindible para el conocimiento del propio dios»; se trataría de una «vía de Hermes» progresiva o de una «*paideia* filosófica», a propósito de la cual véase *infra*, nota a *C.H.* XIII.9 (también, nota a la sección 4, «deslumbra los ojos»). Para Platón (*República* 476-480), las formas (*eidê*) son conocidas a través de la *epistêmê*, mientras que los objetos sensibles (*aisthêta*) son percibidos por medio de la *doxa* (*supra*, nota a la sección 8). Por otro lado, los *Hermetica* constituyen *epistêmê* (a menudo combinada con *technê*, «arte» o «habilidad») en el sentido aristotélico (*Metafísica* 1025b-1026a) de un cuerpo organizado de conocimiento, esto es, conocimiento adquirido, de donde «aprendizaje». Véase Peters, *Terms*, págs. 59-61; NF I, 134-135, n. 77; Scott II, 247. En su traducción de los textos gnósticos, Layton (*GS*, pág. 9) traduce de manera sistemática *gnôsis* y los términos equivalentes en copto y en latín por «familiaridad», y señala que «el griego antiguo podía diferenciar con facilidad entre dos tipos de conocimiento... el conocimiento proposicional —el conocimiento de que “algo es así”... *eidenai* (en español *saber*)... [y] el trato personal... *gignôskein* (en español *conocer*)».

X.10 cuerpo... mental: De acuerdo con Einarson, NF I, 118, lee dos palabras, *sôma ta* («cuerpo... que»), en lugar de una sola: *sômata* («cuerpos»).

afectado... que sienten: NF I, 118, traduce *eupathêtos... pathêton* como «*aisement affecté... passibles*». Véase *supra*, nota a *C.H.* VI.2

Una vez... existe: NF I, 118, 128, n. 45, señala que este pasaje se contradice con C.H. XI.13, y que Reitzenstein (*Poimandres*, pág. 40, n. 1) propuso una corrección que solucionaría esta contradicción, a base de insertar una negación en la frase, levemente modificada, *kai autos men <oude> pote genomenos*, con lo cual la traducción quedaría así: «puesto que jamás ha llegado a ser, existe para siempre; existe en el devenir».

X.11 inmovilidad... movida de manera esférica: Festugière (NF I, 128, n. 46, 137-138; FR I, 92-93) señala que el hecho de que el movimiento derive de la inmovilidad recuerda C.H. II.8, pero (al contrario que Scott, 249) no ve demasiada relación entre lo que viene a continuación y las enseñanzas de C.H. II o del *Timeo* (33B, 40A, 44D-E). Remitiendo a Reitzenstein, *Studien*, págs. 71-99, halla analogías «orientales» para el cosmos esférico con pies y cabeza en: fragmentos órficos (168.10-32 [Kern, págs. 201-202]); textos relacionados con Sarapis (Macrobio, *Saturnalia* 1.20.16-18); los *Papiros Mágicos Griegos* (PGM XIII.770-775, XXI.5-10 [Betz, págs. 190, 259]); y los *Kephalaia* de Mani (70.1.169-176). Por otro lado, la explicación de Ferguson (Scott IVF, 377), basada en fuentes estoicas, es que «el cosmos, por su forma y movimiento, es identificado con una cabeza, puesto que todo lo que se halla por debajo es material... y nada de lo que se halla por encima lo es»; cf. *Asclep.* 23.

membrana... <en la que>: Las palabras «en la que» (*en hê*) son una conjetura nuestra; una alternativa sería *en hô*, en cuyo caso sería «membrana» y no «cabeza» el antecedente de «que». La noción de que el alma superior, intelectual, reside en la membrana del cerebro (*humên*) puede encontrarse en el médico Erasístrato; y los *Oráculos caldeos* (Des Places, 6.1 [pág. 68]) mencionan una membrana del alma que rodea el cosmos sensible y lo separa del mundo inteligible. Hipólito, *Refutación* 5.9.15, atribuye ideas semejantes a los herejes naasenos. Véase: NF I, 118, 128, n. 47; Scott II, 250-252, n. 3, IVF, 377-378; Lewy, *Oracles*, págs. 90-92, 353-355.

tuviesen más alma: La palabra «más» traduce *pleiona*, una corrección de *plei* y formas similares que aparecen en los manuscritos: NF I, 118.

X.13 alma humana es llevada: El verbo es *ocheitai*, a propósito del cual véase *infra*, sección 16; *supra*, C.H. III.2; NF I, 129-130, n. 48; *Oráculos caldeos* 120, 201 (Des Places, págs. 96, 113); Lewy, *Oracles*, págs. 178-184; y otras citas en Bousset (1914), págs. 174-175.

mente... lo transporta: Festugière (NF I, 129, n. 49) explica que la serie espíritu-alma-razón-mente, en la que cada elemento contiene el siguiente, constituye una noción estoica; sin embargo, el espíritu (*pneuma*) también desempeña el papel de «vehículo espiritual» en la doctrina del *ochêma*: *supra*, nota a C.H. III.2; cf. C.H. X.16, 21, XI.4, XII.13-14. Scott II, 253-235, cita material semejante en el *Hermippus* 1.13.96-99 (*supra*, sección 6), y Scott IVF, 378, menciona fuentes neoplatónicas.

primero el espíritu... vacías: La opinión médica griega (TDNT VI, 352-357) mantenía discrepancias acerca de la función de venas y arterias como portadoras de la sangre y el espíritu. Festugière (NF I, 129, 131, nn. 50, 56) opina que toda esta frase y también el material relacionado (aunque contradictorio) del principio de la sección 16, *infra*, podrían ser glosas; véase también Scott II, 255-258.

X.14 *estos tres... y el ser humano*: Norden, *Agnostos*, págs. 348-354, y J. Kroll, *Lehren*, pág. 31, señalan la frecuencia de esta triple fórmula; *supra*, secciones 1-3; cf. D.A. 1.1; Mahé, *Hermès* II, 359; *supra*, C.H. I.12, a propósito de *anthrôpos*.

X.15 *dios... ser conocido*: *Supra*, C.H. I.31; FR IV, 58.

salvación... conocimiento: *Supra*, C.H. I.26-27, para la equivalencia entre *sôtêria* y *gnôsis*; Van Moorsel, *Mysteries*, págs. 23-24.

alma... buena <siempre>: NF I, 120, corrige *monôn* en *monôs* («la única manera», «sólo»), e inserta *aei* («siempre»).

todavía... {del cual... parte}: El verbo *onkoô* («adquirir peso y/o volumen») aparece dos veces en esta frase, de la cual cuatro palabras (*eti oligon onkôto kai*) son consideradas ininteligibles por NF I, 120; cf. Cumont, NF I, 130, n. 54; Rose (1947), pág. 103. «Adquiere su pleno desarrollo», *infra*, es el mismo verbo, y «pesadez» traduce el correspondiente sustantivo (*onkos*). Cumont (NF I, 130, n. 54) explica que la idea de adquirir volumen tiene que ver con el descenso del alma a través de la esferas, en cuyo curso adquiere la acrecencia de un cuerpo.

X.16 *el espíritu... el espíritu*: *Supra*, secciones 13-14; *infra*, C.H. XII.18; NF I, 131, n. 56. Bousset (1914), págs. 172-180, remite a S.H. XXIV.9-10; *Oráculos caldeos* 44, 61, 104, 121, 158, 176 (Des Places, págs. 78, 82, 92, 104-105, 108); *Pistis Sophia* 3.111-116, 4.142-143; *Segundo libro de Jeû* 45-

48, 51; así como a otras fuentes, para mostrar cómo el *pneuma* material de los estoicos llegó a ser considerado como la parte inferior del alma. Esta concepción indujo a confusiones en este tratado; *supra*, C.H. I.5; Lewy, *Oracles*, págs. 43-47, 120-122, 127-128, 142-144, 173-174, 183-184, 197-199, 213, 262, 358-360, 394-396.

purifica... cuerpo de fuego: Festugière (NF I, 131, nn. 57-58; cf. Layton, GS, pág. 295) hace referencia a ideas gnósticas semejantes acerca de despojarse de los ropajes; y cita textos de Porfirio, Proclo, Jámblico y otros autores para mostrar que este cuerpo de fuego es demoníco; véase *infra*, sección 18, sobre la túnica de fuego; cf. Scott II, 263-265, IVF, 378.

X.17 *contacto contaminante*: Scott II, 267, para traducir *sunchrôtizomenon*. como *mortaja... asistente*: La palabra aquí traducida como «mortaja» (*peribolaion*) está relacionada con *peribolê*, a propósito de la cual véase la nota a C.H. VII.2; para este uso, véase Eurípides, *La locura de Heracles* 549, 1269; LSJ s. v. *peribolaion*. Festugière (NF I, 121) traduce *peribolaion* como «enveloppe», la misma palabra que utiliza para *enduma* («envoltorio») aquí y en el párrafo precedente; la frase «envoltorio mortal (*periblêma*) de materia amarga» aparece en *Oráculos caldeos* 129 (Des Places, pág. 98; Lewy, *Oracles*, pág. 276, que señala que *chitôn* es un sinónimo). «Envoltorio» y «mortaja» parece que concuerdan mejor con las ideas relacionadas de *chitôn* y *ochêma*, del mismo modo que «asistente» se adecua mejor a *hupêretês*, si bien el significado normal es simplemente «sirviente»; pero véase LSJ s. v. *hupêretês*, II.2a, y TDNT VIII, 530-533.

X.18 *túnica de fuego*: Puesto que el alma es ontológicamente inferior a la mente, actúa negativamente como *peribolaion* (sección 17, *supra*) de la mente, pero cuando el alma sale del cuerpo y asciende, adquiere un envoltorio demoníco (nota a la sección 16, *supra*), que no podría soportar dentro del cuerpo. Por lo tanto, mientras el *chitôn* de C.H. VII.2 debe ser abandonado a fin de comenzar la ascensión, el *chitôn* de C.H. X.18 ha de ser adquirido durante la ascensión. Dodds (*Elements*, pág. 308, n. 1) considera que este *chitôn* de fuego se halla más cercano a las ideas paulinas (1 Cor. 15:52) o a la influencia del culto de Isis que a las del orfismo o neoplatonismo.

X.19 *en cierto sentido demoníca*: Como señala Festugière (NF I, 132, n. 61; cf. TDNT II, 8-9), *daimonios* en este contexto es un término de ala-

banza; véase *supra*, notas a las secciones 16 y 18; cf. C.H. XVI.15; Jonas, *Gnosis* I, pág. 195.

librar el combate... piedad: NF I, 122, 132, n. 62, traduce *ton tês eusebeias agóna êgônismenê* como «après avoir combattu le combat de la piété». Es posible que en algunos casos «piedad» suene mejor que «reverencia», como aquí y en los pasajes siguientes, pero en otros ocurre lo contrario; véase *supra*, C.H. I.22.

No le está permitido: Compárese esta negación (e *infra*, sección 22) de la transmigración de las almas con las secciones 7 y 8, *supra*, y con C.H. II.17, *Asclep.* 12; NF I, 110, n. 1, 126, n. 29, 132-133, n. 63. Scott II, 269-274, llega a la conclusión de que el rechazo de la transmigración se convirtió en una enseñanza neoplatónica sólo con Jámblico y, por lo tanto, data C.H. X en torno al año 300 d. C.; cf. Scott IVF, 378.

X.20 *Qué castigo puede ser mayor*: Cumont, *Lux*, págs. 428-429 (y NF I, 133, n. 65) hace referencia al neoplatonismo y a otras fuentes para la idea de que la propia culpa, y no el sufrimiento físico, constituye el peor tormento del condenado; cf. *Asclep.* 28.

pobre de mí: NF I, 123 traduce *diesthiomai hê kakodaimôn* como «Je suis dévotée, malheureuse», pero téngase en cuenta el contexto demonológico, así como Jonas, *Gnosis* I, pág. 198; Braun, *Jean*, pág. 269.

X.21 *mente... convertida en un demon*: Festugière (NF I, 133-134, n. 69; 138-140; cf. Scott II, 275-257) distingue dos corrientes antropológicas contradictorias en C.H. X. En los párrafos 13-19, el ser humano está constituido por una jerarquía de substancias envolventes —cuerpo, espíritu, alma, razón, mente—, de las que la mente, ontológicamente superior, es la más profunda. Con la muerte, cuando este agregado se disuelve, la mente es liberada para que adquiera el cuerpo de fuego, demoníco, que se vio obligada a abandonar antes de entrar en un cuerpo humano. La recompensa para el alma reverente estriba en convertirse en mente pura, pero el alma irreverente es castigada con la carga de males que arrastra consigo cuando entra en otro cuerpo humano. En los párrafos 21-25, sin embargo, la propia mente es un *daimôn*, ya sea un espíritu benéfico enviado por la justicia divina para que guíe el alma reverente hasta la *gnôsis*, ya un espíritu vengador que conduce al alma impía hacia un pecado aún mayor. Nock (NF I, 140) percibe una contradicción menor entre es-

tas dos visiones del ser humano que Festugière, quien opina que la segunda doctrina es similar a C.H. I y IX.3-5 y menos «griega» que la primera.

azote de las malas obras: Adoptamos la lectura de Patrizi, *hamartématôn* («malas obras») en lugar de *hamartanonôn* («malhechores»); NF I, 123, 133, n. 68, traduce «réservés aux pecheurs», pero véase TDNT I, 293-302, a propósito de la rareza de un sentido genuino del pecado (es decir, un acto de hostilidad hacia dios intencionado y culpable) en el uso de *hamartanô* y palabras similares; para otras apariciones en los *Hermetica*, véase C.H. I.20, IV.4 y XIII.14; para los textos gnósticos, véase Layton, GS, págs. 49, 189, 340, 348, 382-383, 444.

himnos... palabras: NF I, 124, siguiendo a Foix de Candale, lee *humnousa* («de himnos») en lugar de *hupnousa*, y *eu poiousa* («hace el bien») en lugar de *empoiousa*.

X.22 *energías son como rayos:* *Supra*, nota a la sección 1.

artes... conocimiento: NF I, 135, n. 77; Scott II, 278; *Asclep.* 8; y *supra*, nota a las secciones 9-10, a propósito de *epistêmê*.

X.23 *Nada es... <la mente>:* NF I, 124, siguiendo a Foix de Candale, añade el pronombre (*hou*) que se refiere a «mente».

el buen demon: Ganschinietz, PW Suppl. III, col. 54, y otros estudiosos han establecido una diferencia entre «der Gute Genius» de esta sección y la figura más concreta de Agathodaimon en C.H. XII.1, 8, 9, 13. Cirilo de Alejandría (*Contra Juliano* 588A-B; Scott IV, 213-214; frags. 31, 32b en NF IV, 136-140) cita un *Discurso a Asclepio* en el que Osiris se dirige al «Buen Demon más grande» (*megiste Agathos Daimôn*), y lo llama también *trismegiste* («tres veces grande») *Agathos Daimôn*. Festugière (NF III, clxii-clxviii) menciona estos textos al analizar S.H. XXIII.32, en los que Isis le dice a su hijo Horus que escuche «la secreta teoría que mi antepasado Kamephis aprendió de Hermes, quien recogió por escrito todos estos hechos». Aunque Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 137-144, y Zielinski (1905), págs. 356-358, opinan que *Kamêphis* es el mismo que *Khnum* o *Knêph*, a quien Filón de Biblos (en Eusebio, *P. E.* 1.10.48) identifica con Agathodaimon, Festugière duda de esta conexión; sin embargo, utiliza la carta que Sincelo atribuye a Manetón sobre unas «estelas en el país de Siria... inscritas en la sagrada lengua en letras jeroglíficas por

Thot, el primer Hermes, y traducidas, después del diluvio, de la lengua sagrada al griego... y recogidas en libros por el hijo de Agathodaimon, el segundo Hermes, padre de Tat». Después de hacer referencia también a *Asclep.* 37 y a Agustín de Hipona, *Ciudad de Dios* 18.39, Festugière convierte este relato pseudónimo en la base de una genealogía en la que el Hermes más antiguo sería el padre de Agathodaimon, que es el padre del Hermes más joven, llamado Trismegisto, que a su vez es el padre de Tat. Nótese que la traducción de Waddell, *Manetho*, pág. 209, establece una genealogía diferente; véase *ibid.*, pág. 15, para el lugar que ocupa Agathodaimon —después de Hefesto (Ptah) y Helios (Re)— en la lista de los primeros reyes divinos de Egipto establecida por Manetón.

Cirilo atribuye un *Logos* a Agathodaimon, pero Festugière señala que *C.H.* XII.1, 8, 9 y 13 no le atribuye ningún escrito, si bien circulaban algunos textos alquímicos bajo su nombre. En la Grecia clásica, Agathos Daimon recibía tan sólo un culto doméstico relacionado con la suerte, la prosperidad y la fertilidad. Estaba asociado con varias divinidades mejor definidas, entre las que se contaban Zeus, Dioniso, Hermes, Trofonio, los Dioscuros y, en época más tardía, la figura, más difusa, de Agathe Tyche o la Buena Fortuna. En sus primeras representaciones físicas, Agathodaimon es un hombre viejo, con barba, que lleva un cetro en su mano derecha y un cuerno de la abundancia en la izquierda; más tarde aparece en forma de serpiente con cabeza humana. Tanto en Egipto como en Grecia, con frecuencia se manifestaba como serpiente, y en especial en Alejandría, un culto cívico le rendía honores bajo esta forma, como fundador y protector. Además de Kamephis, Kneph y Khnum, en Egipto estaban relacionados con él otros dioses, entre los que destacan Ammón, Thot, Isis, Horus, Psais, Sokonopis y Sarapis. Pero, a pesar de todo, sigue siendo una figura oscura y, como mínimo, versátil, una fuerza que es más funcional que personal —consagrada, en especial, a tareas relacionadas con la fortuna, la agricultura, el mundo ctónico y funciones de protección—. El mismo nombre, *Agathos Daimôn*, podría hacer referencia también al espíritu de una persona o un lugar, y ciertos eruditos opinan que alguno de estos poderes tan despersonalizados podría ser el «buen demon» de la sección 23, aunque Festugière llega a la conclusión de que este «buen demon» es el mismo que la divinidad individual de *C.H.* XII. Véase: NF I, 134, n. 73; 135, n. 78; FR I, 85; Scott II, 278-282, III, 491-493; Ganschinietz, PW Suppl. III, cols. 37-60; Nock (1928b), pág. 556;

Carcopino, *Rome*, págs. 249-250, 269-270; Guthrie, *Gods*, págs. 273-277; Rose, *Religion*, págs. 80-82; Fraser, *Alexandria*, I, págs. 207-211, II, págs. 355-359; Dunand (1969), págs. 10-48; Doresse (1972b), págs. 435, 442-443, 447; Hani, *Plutarque*, págs. 409-413; Quaegebeur (1983), págs. 311-312; Ferguson, *Religions*, págs. 77-82; Burkert, *Religion*, pág. 180. Para otros sentidos del término, véase LSJ s. v. *daimôn*, II.3.

mente servil: NF I, 125, 135, n. 79, traduce *nous hupêretikos* como «intellect serviteur»; para *hupêretikos* véase *supra*, sección 17.

X.24 no puede... llevar nada a cabo: Como señalan Scott (II, 282) y Festugière (NF I, 135, n. 80), la cita procede de las *Elegías* de Teognis, un pasaje (1.177-1.178) acerca de la pobreza cuya traducción sería

*Porque el hombre atado por la pobreza no puede ni decir
ni hacer nada: su lengua se halla encadenada.*

retenida y ahogada por él: NF I, 135, n. 82.

X.24-2.5 de naturaleza divina... hombre inmortal: NF I, 136, nn. 83-85; Scott II, 277, 283-285; *Asclep.* 5-6.

X.25 dioses celestiales: Este pasaje pone en evidencia el «misticismo astral» de los *Hermetica*, según Nock (1939), pág. 500.

el hombre se alza... sin dejar atrás: A propósito de la relación de este pasaje con *C.H.* IV.4-5, Jn. 1:51 y las fuentes judías, véase J. Z. Smith, *Map*, pág. 59; FR I, 315-317, remite a *C.H.* XI.19-20 y a Filón, *De las leyes especiales* 2.12.44-45; *De los sueños* 1.10.54.

XI. Mente a Hermes

Título Mente: Cirilo de Alejandría (*Contra Juliano* 580B, en Scott IV, 211) cita el último párrafo de este tratado como perteneciente a un texto titulado «Hermes Trismegisto a su Mente». Fowden (*EH*, pág. 33) opina que la *Nous* que se dirige a Hermes aquí es de hecho Poinmandres, y Festugière (NF I, 143, n. 1) señala que Mente aparece como interlocutor tan sólo aquí y en *C.H.* I.Título; Scott IVF, 379.

XI.1 Dado que... en mi ánimo: En los manuscritos, la tercera frase de la sección 1 como aparece aquí y en NF I, 147, n. 1 («Retén... en mi áni-

mo») precede a las dos primeras («Dado que... la reveles»); cf. Scott II, 286-287, que atribuye esta confusión a una torpe amalgama de dos tratados diferentes, cuya división indica en la sección 6, «Contempla a través de mí».

XI.2 *Escucha*: Nock, de acuerdo con Scott, atetiza *ho chronos* antes de «escucha» (*akoue*); NF I, 147.

Dios... tiempo, devenir: Mahé, *Hermès* II, 311-312, interpreta estas cinco palabras como un encabezamiento que sirve de introducción para la serie de «sentencias» comprendidas en las secciones 2-4, como ocurre en *D.A.* 1.1. Siguiendo a Patrizi, Nock (NF I, 147) inserta el artículo definido (*ho*) delante de «dios» (*theos*).

La palabra «eternidad» (*aiôn*) aparece treinta veces en los tratados griegos, veintisiete de ellas en *C.H.* XI; las otras se hallan en XII.8, 15 y XIII.20. El equivalente latino, *aeternitas*, aparece veinticinco veces en el *Asclepio*. Festugière (NF I, 146, n. 2, 155, n. 4, 157, n. 8; FR IV, 153, 161-162, 175, 199; [1949a], págs. 254-271) distingue varios sentidos en la palabra –temporal y espacial, estático y dinámico, personal e impersonal–, y la traduce de maneras diversas, como *l'éternité* para indicar un poder divino hipostasiado (XI.2-5), *l'éternité* o *l'éternelle durée* para representar el sentido filosófico abstracto (XI.7, XII.15), y *Aiôn* (XI.20, XII.8, XIII.20) para indicar un dios helenístico concreto (descrito en Scott II, 290-293, III, 188-189; Cumont, *Mithra*, págs. 104-110, 144-145, 223; Jonas, *Gnostic Religion*, págs. 53-54; Nock [1934], págs. 377-378, 382-396). Aiôn, como dios supremo del mitraísmo, se parece al persa *Zrvan akarana*, el tiempo ilimitado; en términos teológicos, Aiôn se convirtió en *Kronos* y *Saturnus*; en términos filosóficos, en la *heimarmenê* estoica. Pero Zervan nunca llegó a identificarse de manera precisa con Aiôn, como indica Nock, que distingue diversos sentidos en la palabra *aiôn*, a la que califica de «término de sentido fluido»: en la filosofía clásica, la idea de eternidad; en el pensamiento helenístico, un dios, supremo o inferior, como Helios; una versión griega del fenicio Baal Shamin, «señor de la eternidad»; un poder personalizado o hipóstasis en la literatura cristiana y gnóstica; una deidad de Alejandría identificada con Agathodaimon. En cierto pasaje, un papiro mágico (*PGM* IV.3168 [Betz, pág. 94]) se dirige a Aiôn como «sagrado Agathos Daimon», identificación para la que puede verse Reitzenstein, *Erlösungsmysterium*, págs. 188-194; en otro lugar el mismo papiro

(1205 [Betz, pág. 61]) denomina a Aión «Sabiduría» o (520 [Betz, pág. 48]) «inmortal Aión... señor de las diademas de fuego»; cf. «el invariable Aión» (v.467 [Betz, pág. 110]). Al comentar la doctrina de los *Oráculos caldeos*, Lewy (*Oracles*, págs. 99-105, 140-144, 152-157, 401-409) escribe que «el Aión caldeo no es sólo una divinidad, sino también una hipóstasis noética». Para Aión en la literatura órfica, véase West, *Orphic Poems*, págs. 219-220, 230-231.

En la estatuaría era representado como un hombre desnudo con cabeza de león, cuatro alas en la espalda, unas llaves y un cetro en las manos, y rodeado seis veces por una serpiente cuya cabeza aparecía sobre la cabeza del león. En ocasiones, las figuras de Aión aparecen rodeadas por el zodiaco, cosa que refleja el interés mitraico por el viaje del alma a través de los cielos. Para *aión* y el hebreo *’ôlam*, véase: Dodd, *Fourth Gospel*, págs. 144-145; Scott III, 188; véase también Peters, *Terms*, págs. 7-8; Bousset (1919), págs. 192-230; Festugière (1951a), págs. 201-209; Derchain (1969), págs. 31-34; Barb (1971), págs. 162-163; Mastandrea, *Labeo*, págs. 32-34; *TDNT* I, 197-198, 207-208; y notas a *C.H.* I.1, VI.1, 4. *Zostrianos*, un texto lo suficientemente antiguo como para que Plotino lo conociese, contiene una rica descripción de los eones en el mito gnóstico: Layton, *GS*, págs. 130-138. Festugière reconoce (NF I, 146, n. 2, 157, n. 8) la interpenetración de los significados de *aión* y las dificultades consecuentes a la hora de traducir la palabra, a la cual dedica dos capítulos completos (FR IV, 152-199) de su *Révélacion*.

dios es... sabiduría: Antes de «sabiduría» (*hê sophia*) en los manuscritos aparecen otros tres sustantivos, *to agathon*, *to kalon*, *hê eudaimonia* («lo bueno, lo bello, la felicidad»), que han sido omitidos en NF I, 147 (de acuerdo con Zielinski; cf. FR IV, 152-153, n. 7) por considerarlos una corrupción introducida a partir de la penúltima frase de la sección 3. Sabiduría, como ser personificado, era un carácter central en numerosas mitologías gnósticas, en especial en el sistema de Valentín (c. 100-c. 175 d. C.). En *Contra las herejías* (c. 180 d. C.), Ireneo de Lyon recoge el intrincado sistema de Ptolomeo, un seguidor de Valentín, que describe la producción por parte de la Mente de un Pleroma de treinta Eones, entre los que se cuenta una Ogdóada, una Década y una Dodécada (*infra*, *C.H.* XIII.9). La desmesurada pasión de Sabiduría, causada por el desco hacia su padre, hizo que naciera Achamoth, una Sabiduría inferior, que, al contrario que su contrapartida superior, quebrantó los límites que separan el pleroma de

la creación inferior. La Sabiduría gnóstica tiene mucho en común con el *hokmah* del judaísmo helenístico (por ejemplo, Prov. 9:1-6), que es también una persona celeste. Véase Layton, GS, págs. 282-290; TDNT VII, 499, 509-514; Jonas, *Gnostic Religion*, págs. 179-183; C.H. III.1; XIII.2; S.H. XXIII.29.

la recurrencia y la contrarrecurrencia: *Supra*, nota a C.H. I.17, «el ciclo hubo concluido». Scott II, 294-295, cree que *antapokatastasis* («contrarrecurrencia») hace referencia a una forma terrenal de regreso (*apokatastasis*), más débil, por fuerza, que los ciclos perfectos del cielo; sugiere «renovación de las cosas por sustitución», como hace LSJ s. v. *antapokatastasis*. Festugière (NF I, 90, n. 17, 155-157, n. 6) lee ambas palabras como términos técnicos astrológicos. Si *apokatastasis* es el regreso cíclico de una estrella a su posición en el momento del nacimiento (de una persona, una nación, una era), *antapokatastasis* es la posición diametralmente opuesta. Puesto que la conjunción de todos los planetas en Cáncer señalaba el momento de *ekpurōsis*, la *apokatastasis* del incendio cósmico, la *antapokatastasis* era su conjunción en Capricornio, que anunciaba la destrucción por agua.

cualidad <y la cantidad>: NF I, 148, siguiendo a Scott, inserta *kai posotēs* («y la cantidad»).

mientras... presencia de dios: NF I, 148, traduce *peri* («en presencia») por «autour de», pero cf. pág. 157, n. 6, y FR IV, 153; Scott II, 296, recuerda *pros* en Jn. 1:1; cf. TDNT VI, 1125-1126. PGM IV.1125-1126 (Betz, pág. 60) se dirige al dios como «principio y final de la naturaleza inmutable»; Bousset (1919), págs. 207-208.

XI.3 *jamás ha llegado a existir*: NF I, 157, n. 7, señala la contradicción con C.H. X.10.

establece un orden: El verbo es *kosmei* (véase *supra*, nota a C.H. IV.1-2; Scott IVF, 379-380), que NF I, 148, traduce como «fait du monde un ordre».

XI.4 *dios es el alma*: El artículo definido (*hē*) ha sido elidido antes de «alma» (*psuchē*) en NF I, 148, siguiendo a Reitzenstein; cf. D.A. 2.2; Mahé, *Hermès* II, 365.

XI.5 *necesidad... naturaleza*: NF I, 157-158, n. 14, remite a C.H. I.19,

XII.14, S.H. VIII, XII-XIX; véase también C.H. XII.21; *Asclep.* 39-40; Long, *Hellenistic*, págs. 163-170.

hacedor... hacer, <aparte de> *crear*: NF I, 149, siguiendo a Turnebus, añade «y» (*kai*) delante de «cambio»; lee *poiôtês* («hacedor») en lugar de *poiôtêtos* («cualidad»), e inserta la palabra «aparte de» (*ê*) antes de «crear» (*poiêsein*).

XI.6 *existen por obra suya*: NF I, 149, 158, n. 19, traduce «sont soumis à lui».

a través de mí: En este punto, Scott I, 210, IVF, 380-381, divide en dos el tratado; encabeza la segunda parte con algunas líneas transpuestas de la sección 1, y Ferguson identifica su argumento como «alabanza de la belleza del Cosmos... El tema en lo que sigue es *taxis*, *diamonê*, *metabolê*», es decir, orden, estabilidad, cambio.

XI.7 *siete mundos dispuestos*: Festugière (NF I, 150, 158-159, n. 21; FR IV, 156; cf. Scott II, 307) traduce *hepta kosmous* por «sept cieux», es decir, las esferas celestes; véase *supra*, C.H. V.5, para otra visión del cosmos.

lleno de... fuego: Para el *plêroma* de luz, véase *supra*, C.H. I.4, VI.5; Reitzenstein, *Poimandres*, pág. 36. Scott II, 307-308, opina que la ausencia de fuego tan sólo puede hacer referencia a la región sublunar, donde el fuego se convierte en luz al moverse a través del aire; NF I, 159, n. 23, no halla una solución mejor; cf. C.H. X.18, XI.19.

combinación entre contrarios: Véase *supra*, nota a C.H. III.4.

guía y gobernante: *archontos kai hêgemonos* es una corrección de Nock (NF I, 150), siguiendo a Turnebus, de la lectura *archôn kai hêgêmôn*; Scott (II, 308-309) y Festugière (pág. 159, n. 24) identifican a este dios gobernante con el sol; cf. C.H. I.25, XVI.5-10, S.H. XXI.2.

luna, instrumento: Acerca de la luna como instrumento de la naturaleza para el crecimiento y el declive, véase C.H. I.25; *Asclep.* 3; Firmico Materno, *Mathesis* 4.1.1-9; Scott II, 309-310; NF I, 159-160, n. 25.

ama... como sedimento: Festugière traduce «comme fondement», sin lugar a dudas la *versio facilior*, véase sin embargo LSJ s. v. *hupostathmê*, con referencias a Platón, *Fedón* 109C e Hipócrates, *Del Régimen* 2.45; en este último texto, *hupostathmê trophês* significa algo así como «excremento»; nótese también que el «ama y nodriza» traduce *trophon*; cf. Sleeman y Pollet s. v. *hupostathmê*; D.A. 2.3; Mahé, *Hermès* II, 365.

XI.9 *dos o más hacedores*: Scott II, 245-246 (cf. NF I, 147) opina que Miguel Pselo tenía este pasaje presente al escribir su *Diálogo acerca de las actividades de los démones* 828b; véase *supra*, nota a C.H. I.9, para una visión contraria del Demiurgo como Segundo Dios; e *infra*, sección 14, XIV.7-8, para posiciones más próximas al texto presente.

XI.10 *<dotado de razón> o carente*: Las tres palabras entre corchetes corresponden a una conjetura (*tau logikou kai*) en NF I, 151, siguiendo a Scott.

es la causa de toda vida: Leemos *pasês* («toda») en lugar de *pas* de acuerdo con Tiedemann; NF I, 151, 161, n. 32.

mortales... de los {inmortales}: Siguiendo a Tiedemann, leemos *athanatôn* («inmortales») en lugar de *thnêtôn* («mortales»), que en NF I, 151, 161, n. 33, es considerado ininteligible.

XI.11 *{¿Qué risible!}*: NF I, 151, 161, n. 35, atetiza la palabra (*geloiotaton*) aquí traducida; Ferguson opina que se trata de una glosa cristiana, y Festugière traduce «C'est chose tout à fait risible!». Véase *infra*, sección 12; cf. Scott II, 316.

estás de acuerdo: NF I, 151, siguiendo a Turnebus, lee *hômologêsas* en lugar de *hômologêsen*.

un número en la lista: NF I, 151, traduce *poston einai* por «soit membre d'une série», que resulta algo más literal; *poston* es un adjetivo interrogativo que significa «cuál» en una serie ordinal.

XI.12 *{En un dios... absurdo}*: Éste podría ser el sentido de las tres palabras (*en pollô geloiotaton*) que van atetizadas y sin traducir en NF I, 151; aunque, al igual que en la sección 11, *supra*, podrían ser una glosa.

no sea lícito: La traducción resulta más débil que *mê themis*; «blasfemo» resultaría mucho más apropiado, pero sus implicaciones religiosas nos parecen inadecuadas.

XI.13 *<tú no>... algo*: NF I, 152, inserta tres palabras: «tú» (*se*), «hacer» (*poiounta*) y la negación «no» (*mê*).

aunque no: NF I, 152, siguiendo a Scott, lee *ho* («ello») en lugar de *ei*.

no sea lícito: *Supra*, sección 12.

XI.15 eternidad... de su unión: De estas tres frases de la sección 15, las dos primeras aparecen al principio de un nuevo párrafo en NF I, 153, pero en FR IV, 158, Festugière sugiere que sean desplazadas a la posición que ocupan aquí y comenzar el nuevo párrafo con «La muerte no es la destrucción», palabras que en NF constituyen el comienzo de la última frase de la sección 14. Nock (153) recoge la opinión de Reitzenstein de que la última frase de la sección 14 tal y como aparece aquí («la vida es... mente y el alma») podría ser una glosa; véase también *C.H.* I.6; NF I, 162, n. 45. Para *eikôn* («imagen») Festugière ofrece «image» en NF I, 153, pero en FR IV, 156, traduce «copie». En la filosofía y la religión helenísticas, *eikôn* expresaba con frecuencia una interpretación optimista de la visión platónica (cf. *Timeo* 92) de la relación entre lo sensible y lo inteligible, como en este pasaje y en *C.H.* VIII.2; *TDNT* II, 389.

{Escúchame con devoción}... no se disuelven: Incluso si leemos *deisidaimonós akoue* («escucha con devoción»), como FR IV, 156-157, n. 4, en lugar de *deisidaimôn hós akoueís*, considerado ininteligible en NF I, 153, la traducción sigue siendo problemática; Nock inserta una partícula, *de* («pero»), cerca del final de la frase; cf. *TDNT* II, 20. De nuevo, la dificultad se debe probablemente a una glosa, quizás a un cristiano que exclama «¡qué supersticioso resultas!».

rotación... renovación: Véase *infra*, sección 19; Nock atetiza *strophê* («regreso»), que Festugière traduce como «révolution»; NF I, 153, 162-163, n. 49.

XI.16 el cosmos es omniforme: Scott II, 321, apunta que *pantomorphos* («omniforme») en *Asclep.* 19 (cf. *C.H.* XIII.12, XVI.12; *Asclep.* 35) es un dios, el zodiaco divino, si bien aquí no aparecen tales asociaciones astronómicas; cf. NF I, 215, n. 55; véase también *D.A.* 10.2; Mahé, *Hermès* II, 397.

cambia en sí mismo: NF I, 163, n. 50; cf. pág. 153.

informe... una sola forma: Scott II, 322-323, cita la crítica platónica (*República* 380-383) de los relatos mitológicos de las metamorfosis divinas que transforman el *eidos* de dios en *morphai*; también señala que *amorphos* puede significar «deforme» o «feo».

XI.16-17 alguna estructura... que destaque: La palabra griega que corresponde a «estructura» es *idea*, que NF I, 153, 163, n. 51, 167, traduce por «figure». Las variantes de «forma» en las frases precedentes corresponden a

morphê y otras de la misma familia; véase *Asclep.* 2 y Scott II, 323, que trata aquí *idea* y *morphê* como sinónimos; véase también Scott IVF, 383.

XI.18 *en algún lugar*: C.H. II.1-12; NF I, 163, nn. 53-55; Scott II, 325.

XI.19 *hasta la India*: NF I, 154, adopta la ingeniosa enmienda de Patrizi, que propone leer *cis Indikêen* en lugar de *cis hênde kai*; *supra*, C.H. X.25.

ni la rotación: Para *dinê* («rotar») y *dinêsis* («rotación»), aquí y en la sección 15, como términos cosmológicos a partir de los presocráticos en adelante, véase NF I, 162-163, n. 49, y 164, n. 56; Scott II, 326-327.

atravesar el propio universo: Scott II, 327, remite a C.H. I.13; véase también: C.H. I.25-26; XIII.11, 15, 20; NHC VI.6.63.10-14; Keizer, *Dis-course*, págs. 16-17.

XI.20 *a sí mismo*, <el> *universo*: NF I, 155, siguiendo a Scott, inserta el artículo definido (*to*) antes de «universo» (*holon*).

para lo semejante: NF I, 155, siguiendo a Angelo Vergezio, corrige *tôn homoiôn* en *tô homoiô*; véase Scott IVF, 383, para el contexto de *sunpatheia* y *sungeneia*.

Consigue... supera: Véase Dodds, *Anxiety*, págs. 82-84, que compara las secciones 20-21 con Plotino, *Enéadas* 5.1.2.

convuértete en eternidad: El consejo consiste aquí, probablemente, en convertirse en un dios en concreto, Aión, acerca del cual véase *supra*, nota a la sección 2, y NF I, 164-165, n. 58, que remite a PGM IV.475-750 (Betz, págs. 48-52), la llamada «Liturgia de Mitra», para otra apoteosis que implica a Aión. Acerca del tema general de la grandeza humana, véase *Asclep.* 6. Véase también: PGM I.200-204, IV.1167-1226, V.459-489, XIII.65-85, 297-340, 580-635 (Betz, págs. 8, 61, 109-110, 174, 180-181, 187); D.A. 8.7; Mahé, *Hermès* II, 389; Bousset (1919), págs. 196-200, 211; Scott IVF, 383-384; Reitzenstein, *Poimandres*, pág. 279; HMR, págs. 197-198, 374.

Llega más alto: La enmienda de *hupsêlotatos* («lo más alto») en *hupsêloteros* («más alto») aparece en NF I, 155, que sigue a Turnebus.

estás en todas partes... más allá de la muerte: NF I, 165, n. 60, cita ejemplos de «experiencia extática», entre los que se incluyen: Plotino, *Enéadas* 4.8.1; 6.5.7, 12; Porfirio, *Vida de Plotino* 23; *Oráculos caldeos* 110-128 (Des Places, págs. 94-97); Jámblico, *Acerca de los misterios* 1.12, 3.4-6 (40.16-42.17, 109.4-114.2); PGM IV.154-285, 475-829 (Betz, págs. 40-43,

48-54), y *C.H.* I, X.24-25, XIII.11. Véase también Scott II, 328-333; Lewy, *Oracles*, págs. 184-211; Festugière, *Religion*, págs. 135-136.

XI.21 *me da miedo... con dios*: *D.A.* 9.3; Mahé, *Hermès* II, 391; Scott IVF, 384; Reitzenstein, *HMR*, págs. 307-308, 374-375.

malvado... amante: *Supra*, *C.H.* I.18-19.

ignorancia... vicio extremo: *Supra*, *C.H.* X.8-9.

{*correcto y*} *más fácil*: Suprimimos *idia* (como Scott I, 22; II, 335) después de *eutheia* («correcto»); NF I, 156, atetiza ambas palabras, y traduce «la voie directe... et une voie facile».

camino, el bien: NF I, 156, 166, n. 63a, deja el sujeto indefinido, y señala que podría ser alguno de los que aparecen en las frases precedentes: el «bien», lo «divino» o «dios». Asimismo sugiere que la frase anterior podría acabar después de «camino» (*hodeonti soi*), en lugar de «fácil» (*rhadia*); para otras palabras del campo semántico de «camino», véase *supra*, *C.H.* I.26-27.

XI.22 *Y me preguntas*: Aubert, el editor, en el siglo XVII, de Cirilo de Alejandría, propuso esta corrección de *eita plusin* en Cirilo (*supra*, nota al Título) en *eita phês*; la lectura de los manuscritos del *Corpus* es *aikoni taphês*; NF I, 156.

su excelencia: Para *aretê* («excelencia») Festugière (NF I, 156) tiene «le pouvoir miraculeux», pero véase pág. 166, n. 66.

nada es invisible: NF I, 157, siguiendo a Scott I, 222, II, 335, corrige *horaton* («visible») en *aoraton* («invisible»).

Hasta aquí... defraudado: A propósito de esta conclusión, Zielinski (1905), págs. 350-355, escribe que «al final repite de manera enfática las palabras del texto de Poimandres [es decir, *C.H.* XIII.15] con el fin de recomendar a la comunidad de Poimandres la revisión más novedosa, gnóstica y panteísta del hermetismo». También interpreta *C.H.* XII.8 como una polémica contra estos dos pasajes. Véase también: NF I, 166, n. 68; Scott II, 336.

XII. Discurso de Hermes Trismegisto:

Sobre la mente compartida, a Tat

Título NF I, 174, ofrece «Sur l'intellect commun», para *peri nou koi-nou*, que Scott II, 338, considera ininteligible. Para las relaciones entre *C.H.* X, XI, XII y XIII, véase Zielinski (1905), págs. 350-356 y NF I, 171-

173, y para la división de XII en dos partes (después de «abarca la materia» en la sección 14), véase Scott II, 336, y NF I, 173, 188, n. 38, donde Festugière llega a la conclusión de que «dada la composición, que es bastante irregular, de los escritos herméticos, resulta arbitrario separar... XII en dos tratados distintos».

XII.1 en qué... esta esencia: Siguiendo a Einarson, leemos *auto* («esta esencia»; literalmente, «ello»), en lugar de *auton*; Festugière (NF I, 174, n. 1) traduce esta última lectura como «se connaît», y la primera como «le savoir». Asimismo, señala que la atribución condicional de esencia a un dios también aparece como una precaución en C.H. VI.4, y Scott II, 339, explica que es posible que el autor temiese la confusión entre la *ousia* divina e inmaterial y el sentido materialista que los estoicos adjudicaban a ese término.

se expande: Para el verbo, *haploô*, véase Sleeman y Pollet, s. v. *haploun*; cf. NF I, 174, n. 1a, que traduce «se déploie», y Dodd (*Fourth Gospel*, pág. 25), que ofrece «evolucionó»; Scott II, 339, sugiere «desplegada», «extendida», «difusa».

su humanidad: NF I, 174, siguiendo a Foix de Candale, lee *autôn* («su», de ellos), en lugar de *auton*.

buen demon... dioses mortales: La referencia es a C.H. X.25; para el «buen demon», véase también X.23, e *infra*, secciones 8, 9, 13; NF I, 171, n. 1; Keizer, *Discourse*, pág. 56.

<hombres> inmortales: La palabra «hombres» (*anthrôpos*) constituye una inserción de Nock, a partir de la anotación de un escriba; NF I, 174; *supra*, C.H. I.12, a propósito de *anthrôpos*.

impulso natural: Dodd (*Fourth Gospel*, pág. 25), ofrece «la mente es naturaleza» y NF I, 174, traduce «l'intellect est l'instinct naturel», pero cf. pág. 178, n. 3; Scott II, 340-341; TDNT IX, 253-255, 259-260, 277.

XII.2 mente... benefactor: Mahé (1984), pág. 56, compara VF A.8

se sumerge: Este verbo traduce *baptizetai*; para su uso en este contexto negativo, véase Lewy, *Oracles*, págs. 276-278; cf. C.H. IV.4.

XII.3 predilecciones... asaltado: Para el juego de palabras (*prolêmmasin... proeilêmnenon*) «prejuiciado» hubiese sido mejor que «asaltado»; NF I, 181-182, n. 6; Scott II, 342.

un buen médico: Para este símil médico, véase FR III, 116, nn. 3-5; cf. NF I, 181-183, nn. 6-7; Scott II, 342; véase también Platón, *Gorgias* 477E-81B, 521E.

opinión vana... ellas: Para los significados positivos y negativos de *doxa* («opinión», «gloria»), véase *supra*, nota a C.H. X.8; NF I, 175, 183, n. 9, sugiere otro sentido posible, «vanagloria» o *kenodoxia*, y corrige el *cis* de los manuscritos por *haís* («ellas»).

XII.4 sufren lo mismo: Para *paschô*, *pathos* y otras palabras de la misma familia traducidas en este tratado (secciones 4-8, 10-11) a veces como «afectar» y a veces como «sufrir» y «pasión», véase *supra*, nota a C.H. VI.2.

Cuando la mente... irracional: O faltan palabras en este pasaje, o bien necesita ser corregido, en opinión de NF I, 175; cf. Scott II, 343.

ha impuesto... castigo: Dodd (*Bible*, pág. 242) y NF I, 183-184, n. 11, están de acuerdo en que esta concepción de la ley no es necesariamente bíblica; cf. C.H. I.23, XIII.7.

XII.5 cómo... cuando: NF I, 176, omite una conjunción (*ê*) en esta frase; para respuestas a la demanda, véase NF I, 184, n. 12, 193-195, donde Festugière dedica un largo apéndice al problema del destino en los párrafos 5-9; cf. C.H. I.9; *Asclep.* 19, 39-40; Scott II, 344-350; y Layton, GS, págs. 95-6, que traduce un singular ejemplo gnóstico de temor ante el destino astrológico, procedente del texto titulado *Primer pensamiento en tres formas* (NHC XIII.1).

XII.6 ahora no... discurso: Tiedemann corrige *ho* con la negación *ou*; NF I, 176, adopta la corrección y, además, siguiendo a Scott, añade el artículo definido (*ho*) delante de «discurso».

hemos hablado... ocasiones: La palabra «destino» (*heimarmenê*) aparece diez veces en los párrafos 5-9; cinco veces más en el conjunto de los tratados griegos (C.H. I.9, 15, 19; XVI.11, 16) y ocho veces en el *Asclepio* (19, 39-40); *anankê* («necesidad») también aparece con frecuencia, pero no siempre hace referencia al destino; cf. NF I, 184, n. 14, que cita S.H. VIII.5, y Scott II, 344.

diferencias que admite: Literalmente, «contiene diferencias»; ésta es la traducción que LSJ proporciona de *endiaphoros*, que Cumont (NF I, 184,

n.15) identifica como un término técnico del astrólogo Vecio Valente, *Antología* 2.34.1, 4.11.66; cf. Scott II, 345-346.

Como extingue... carecen de ella: NF I, 169, n. 1, 176, 184-185, nn. 16-17, considera que el texto se halla corrupto en este punto; el aparato crítico de Nock recoge las drásticas correcciones propuestas por Scott (II, 346) y Einarson. Nuestra traducción resulta próxima a la de Festugière, a excepción de que él escribe «hommes en possession du verbe», donde nosotros traducimos «hombres dotados de razón». La extraña palabra en cuestión, *ellogimos*, aparece en los *Hermetica* tan sólo en esta ocasión y en el párrafo siguiente; podría significar «reputado» o «elocuente», si bien en nuestro pasaje se halla más próxima a *pneumatikos* y se opone a *alogos*, «irracional» (literalmente, «carente de logos»), que aquí equivaldría a *psuchikos*; Reitzenstein, *HMR*, pág. 415; *C.H.* I.5. Festugière utiliza la palabra *verbe* a fin de preservar la oposición entre los «hombres dotados de razón», que son inferiores (*supra*, notas a *C.H.* IV.3-4), y los hombres superiores, que poseen mente.

hombres dotados de razón: Aquí «hombres» es *andras*, que denota el género masculino, mientras que «seres humanos» traduce en esta sección *anthrôpos*, acerca del cual véase *supra*, *C.H.* I.12.

nacimiento y al cambio: NF I, 185, n. 18, está de acuerdo con Scott, 346-347, en que aquí «cambio» (*metabolê*) es un eufemismo de «muerte», pero Festugière traduce «changement».

XII.7 liberados... no sufren: NF I, 185, n. 19, y Jonas, *Gnosis* I, págs. 233-238, citan ejemplos de antilegalismo gnóstico, como en el relato que hace Ireneo (*Contra las herejías* 1.6.2; Layton, *GS*, pág. 294) de la ética de Ptolomeo: «dicen que... es necesario que nosotros los cristianos mantengamos un buen comportamiento... pero... que ellos son espirituales no por comportamiento, sino por naturaleza».

XII.8 buen demon... por escrito: De acuerdo con Reitzenstein (*Poimandres*, págs. 126-128) y NF I, 111, Mahé (*Hermès* I, 6, II, 307-310; [1976], pág. 213) considera que estas palabras son una alusión a la gnomología hermética, *Los dichos de Agathodaimon*, a propósito de la cual véase *supra*, nota a *C.H.* X.23; cf. W. Kroll, *PW* VIII/1, págs. 800-801. Zieliński (1905), págs. 350-355, señala que la hipótesis de una tradición oral parece ser descartada por *C.H.* XIII.15; véase también XI.22; *FR* II, 8, 42.

Mahé, por su parte, cree que los textos herméticos surgieron en su mayoría a partir de colecciones de dichos (*logia*) y sentencias (*gnômai*), que fueron adquiriendo de manera gradual el marco de un comentario, para producir al final un tratado como *C.H.* XVI.

el primer dios nacido: Scott II, 348-349, en referencia a *S.H.* XXIII.32, explica que el buen demon, identificado con Khnum (*supra*, nota a *C.H.* X.23), era llamado «el primer nacido» —si bien éste era de hecho un epíteto del dios Tum—, como lo era también de la divinidad órfica Fanes; West, *Orphic Poems*, págs. 103-107, 202-212.

en cualquier caso: Rose (1947), pág. 103, halla dificultoso el sentido de la partícula *goun* («en cualquier caso»), si se la relaciona con la partícula *dio* («así pues»), que abre la sección 8.

todas las cosas son una sola: Scott II, 349-350, opina que las palabras identificadas aquí como dichos de Agathodaimon carecen de sentido en su forma actual; NF I, 185, n. 20, remite a *C.H.* XIII.17-18 y XVI.3; cf. Norden, *Agnostos*, págs. 248-249.

<los> *cuerpos inteligibles*: NF I, 177, traduce *noêta sômata* como «êtres intelligibles»; el artículo definido (*ta*) constituye una adición nuestra, a partir de la corrección de un escriba.

en la eternidad: Acerca de la eternidad como dios, Aión, véase *supra*, notas a *C.H.* XI.2, 20.

asimismo buena: De acuerdo con NF I, 185-186, n. 21, los dichos de Agathodaimon se acaban en este punto.

XII.9 *destino* [<y> *la mente*]: NF I, 177, 186, n. 23, propone que se intercale *kai* («y») antes de *tou nou* («la mente»), que había sido atetizado por editores anteriores; acerca de la *gnôsis* como prueba contra el destino, véase Reitzenstein, *HMR*, pág. 382; Griffiths, *Isis-Book*, págs. 243-244.

situar... situarla: En ambos lugares *theinai* («situar») es una corrección de Foix de Candale, adoptada por NF I, 177. Para la superioridad de la mente sobre el destino, véase NF I, 186, n. 25, 193-195; Jonas, *Gnosis* I, págs. 203-205; y, en especial, el texto de Zósimo que recoge Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 102-106, y que es traducido en FR I, 263-273; para una edición y traducción recientes de Zósimo, véase Jackson, *Zosimus*, págs. 16-37.

son divinas: *Infra*, sección 12, «ha conferido», y *C.H.* I.32 acerca de *paradosis*.

XII.10 *mantiene trato*: NF I, 178, 187, n. 27, siguiendo a Parthey, corrige *sunchrêmatizôn* (de *sunchrêmatizô*, «estar asociado con») en *sunchrôtizôn*; para este término véase también *supra*, C.H. X.17.

XII.11 *Todas las cosas incorpóreas... de mejor auspicio*: Acerca de esta sección y del comienzo de la siguiente, Festugière (NF I, 187, n. 28) escribe «no logro comprender... lo que Tat encuentra “perfectamente claro”»; cf. Scott II, 351-353, que lo define como «extremadamente obscuro». La frase «pero <no> todo» adopta la inserción de Ferguson de *ou* después de *asômaton* («incorpóreo»). Nock (NF I, 178) sugiere que *nous* es el sujeto implícito de la frase «Si hay apartamiento... de la pasión».

XII.12 *ha conferido*: *Supra*, sección 9.

al hombre... discurso razonado: Mahé (1984), pág. 55, compara VF A, y remite para que sirva a la vez de aclaración y de contraste a C.H. I.22, IV.4-5; *Asclep.* 6, 22, 41; D.A. 4.2; NHC VI.7.64.8-10, VI.8.66.31-33.

[*El hombre... proferida*]: Varios editores han eliminado estas palabras, que Festugière (NF I, 187, n. 31; Scott IVF, 385) atribuye a un glosador que confundió el *logos* de las secciones 12-14 con el estoico *logos endiathetos*, «razón concebida», que se opone a *logos prophorikos*, «razón proferida». Festugière opina que los dos sentidos de *logos* correctos aquí son «el discurso o expresión inteligente», que es común a todo el mundo, y el *logos* «místico» que conduce a la inmortalidad; este último don lo comparten todos, pero no todos hacen uso de él. Scott II, 353-354, está de acuerdo en que se trata de una glosa, pero opina que interpreta el pasaje de manera correcta. Véase *supra*, C.H. I.6, VIII.1.

Si una persona... bienaventurados: Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 156-157, remite a PGM III.595-601 (Betz, págs. 33-34); véase también HMR, pág. 367; Cumont, *Lux*, pág. 301.

XII.13 *demon, ha dicho*: *Supra*, sección 8.

XII.14 *el cuerpo... del alma*: Se trata de una glosa, de acuerdo con NF I, 188, n. 35.

abarca la materia: *Supra*, nota al Título, para la sugerencia de que un nuevo tratado o bien la segunda parte del mismo tratado comienza aquí; Scott I, 232.

La necesidad... naturaleza: *Infra*, sección 21; *supra*, C.H. I.19, XI.5; NF I, 188, n. 38; Scott II, 358-359.

cuerpos compuestos: NF I, 180, siguiendo a Turnebus, inserta el artículo definido (*ta*) antes de *suntheta sômata* («cuerpos compuestos»). Para el significado de esta difícil frase, véase NF I, 188-189, nn. 39-40; Scott II, 359-360.

XII.15 *número... propio:* NF I, 189, n. 41, señala que el «número» (*arithmos*) ha de ser mayor que uno; la composición implica multiplicidad, o por lo menos dualidad; cf. Scott II, 360-361.

Las hénadas... disuelto: En Filebo 15A, Platón utiliza «hénadas» o «unidades» (*henades*) para significar «ejemplos de unos», y en 15B «mónadas» tiene idéntico significado. Plotino (*Enéadas* 6.6.9.33-34) trata ambas, las «hénadas» y los «números», como «formas» significativas. Los neoplatónicos tardíos, en especial Proclo, elaboraron una compleja teología de las hénadas divinas. Véase: Dodds, *Elements*, págs. 257-260; C.H. IV.10-11, XIII.12. NF I, 180, siguiendo a Scott, corrige *dialuomenai* en *dialuomenon* («disuelto»).

plenitud... entero retorno: *Supra*, notas a C.H. I.17, VI.4, XI.2.

XII.16 *de dios ser destruida:* NF I, 180, siguiendo a Parthey, corrige *apolesai* en *apolesthai* («ser destruida»).

terminología del devenir: Einarson en NF I, 189-190, n. 49, y C.H. VIII.1.

XII.17 *nodriza de todo:* Para la tierra como nodriza, véase NF I, 190, n. 50; Platón, *Político* 274A; *supra*, nota a C.H. XI.7.

es imposible... engendrar: NF I, 181, siguiendo a Turnebus, escribe *phuein* («engendrar») en lugar de *phuênai*, *phanai* y otras lecturas similares de los manuscritos.

la cuarta parte... inerte: Dado que se trata de uno de los cuatro elementos, la tierra constituye la cuarta parte de la naturaleza elemental; véase C.H. XI.5; Scott II, 362; NF I, 190, nn. 51-52.

XII.18 *cambio es... no muerte:* Para «cambio» (*metabolê*) como un eufemismo de «muerte», véase *supra*, nota a la sección 6; C.H. VIII.4; NF I, 190, n. 54.

espíritu... inmortales: Supra, C.H. I.5, X.16.

XII.19 capaz de... se comunica: NF I, 181, tiene «capable... d'entrer en union avec» para *sunousiastikos*; Scott I, 235, escribe «puede... mantener relación»; cf. D.A. 9.6; Mahé, *Hermès* II, 395; *Asclep.* 6.

inspiración... encina: La palabra «inspiración» traduce *pneumatós* (*supra*, nota a C.H. I.5; Fontenrose, *Oracle*, págs. 196-201, 224-226), y «encina» es *druos*; acerca de la encina oracular de Dodona, así como de los problemas en las traducciones anteriores de este pasaje, véase Allen (1980), págs. 205-210; *Platonism*, pág. 66; véase también Platón, *Fedro* 244B, 275B; Homero, *Odisea* 14.238; Burkert, *Religion*, págs. 114-118; TDNT VI, 338, 343-352, 407-409; Scott II, 365-366; Cumont, *Egypte*, págs. 158-163; Reitzenstein, *HMR*, págs. 406-411.

XII.20 contempla el cielo... sensación: Véase *Asclep.* 6, «Contempla el cielo en lo alto», y los textos citados por Scott II, 366-367.

XII.21 orden del... este orden: Otro juego de palabras intraducible entre *kosmos* y *eukosmia* («disposición cuidadosa»); C.H. IV.1-2.

celestes... providencia: NF I, 182, ofrece «tout ce qui s'offre à notre vue» para *phainoménōn*, pero cf. págs. 190-191, n. 62, para el significado astrológico especial del término; *supra*, sección 14, para *pronoia* («providencia»).

eso son energías: Acerca de «energías» (*energeiai*) véase *supra*, nota a C.H. X.1; NF I, 191, n. 64; Scott II, 368-369.

Por... <no sea> dios: NF I, 182, traduce *hupo allou theou* como «Par un autre dieu». Nuestra versión se basa en la inserción por parte de Scott de *ê tou* después de *allou*.

miembros <de dios>: En algunos manuscritos la lectura es *merê* («partes») en lugar de *melê* («miembros»); «dios» traduce la inserción de *theou* por parte de Turnebus; NF I, 182, 191, n. 66.

inmortalidad, el {destino}... naturaleza: En lugar de *haima* («sangre»), que es la lectura de los manuscritos, Scott y Ferguson leen *heimarmenê* («destino»); Foix de Candale sugirió *pneuma* («espíritu»), y Einarson propuso *harmonia* («armonía» o «marco»); Festugière deja un espacio en blanco. En el Nuevo Testamento, *haima* es una palabra de significado teológico, como en Jn. 1:13, Hch. 17:26. Cf. C.H. XI.5; *Asclep.* 39-40; TDNT

I, 172-173; NF I, 182, 191, n. 65, 193-195; Scott II, 369, IVF, 386; Dodd, *Fourth Gospel*, pág. 305.

XII.22 no es puesta en acto... masa confusa: NF I, 183, 191, n. 69, traduce *energoumenên* («producida») por «mise en ouvre», y sugiere «travaillée» y «actualisée» como alternativas posibles; cf. *supra*, nota a la sección 21; Scott II, 369-370. Ross (*Aristotle's Metaphysics*, pág. 219) explica que «mon-tón, masa confusa» (*sôros*) «constituye un ejemplo habitual en Aristóteles de aquello que carece de unidad orgánica»; en *Metafísica* VII.16 (1040b5-9), Aristóteles establece un contraste entre la substancia y la mera potencia de los miembros animales o de los elementos, que no tienen existencia independiente si no es como masas confusas o materia informe. Nótese también el posible juego de palabras con *soros*, tûmulo funerario.

materialidad... esencia: NF I, 183, 191, n. 71, siguiendo a Patrizi y la corrección de un escriba, corrige *hulê energeia* en *hulês energeian* («la energía de la materia»), inserta el artículo definido (*tên*) antes de «corporeidad», enmienda *hê ousia* en *tês ousias* («de la esencia»), y señala la rareza de la palabra *hulotês* («materialidad»), así como el tratamiento que Plotino le da como neologismo gnóstico en *Enéadas* 2.9.10.25-32.

XII.23 pueden adjudicarse: NF I, 183, 191-192, n. 73, señala que *peri*, traducido como «atribué a», resulta ambiguo ya que connota espacialidad en el caso de *topos* («lugar») y una relación más abstracta de atribución en el caso de *poiôtês* («cualidad»); cf. Scott II, 370-371.

Prostérnate... no ser malvado: NF I, 183, traduce *logon* («discurso») como «Verbe», pero cf. pág. 192, n. 74. Lactancio, que cita estas dos frases en latín en *Instituciones divinas* 6.25.10 (Scott II, 371, IV, 19, n. 1, 22, n. 2), escribe «verbum», pero Scott señala que «si la palabra *logon* aparecía realmente en el... pasaje tal y como fue originariamente escrito, probablemente significaba “discurso” o “enseñanza”». Nock (1937), pág. 463, cita esta última frase como una prueba evidente de «antipatía hacia los cultos populares en los *Hermetica*»; cf. *C.H.* I.31-32, IV.7; *Asclep.* 41.

XIII. De Hermes Trismegisto a su hijo Tat:

Discurso secreto en la montaña acerca de la
regeneración y la promesa de guardar silencio

Título Para las diferentes disposiciones de este título, véase: Grese,

Early Christian, págs. 2, 62-64, 67, que considera que *C.H.* XIII es un diálogo tan sólo desde el punto de vista formal, y lo lee como una especie de catecismo al que Tat no hace ninguna contribución real. FR I, 15, mantiene que «realmente, aquí hay personas en acción: no se trata de un diálogo artificial». Scott II, 373-375, identifica este décimo tercer tratado como un *diexodikos logos* (*supra*, *C.H.* X.1) y opina que es «uno de los más recientes de los *Hermetica* conservados», a causa de su dependencia con respecto a *C.H.* I y XI; cf. Grese, *Early Christian*, págs. 48-49, 187, 199-201.

Para el uso pagano, judío y cristiano de la montaña (*oros*) como lugar de revelación al servicio de figuras tales como Zoroastro, Moisés y Hermas («autor» del *Pastor* 78.4), véase Reitzenstein, *Poimandres*, pág. 33; *HMR*, pág. 377; Zielinski (1905), págs. 323-324, 346-347; NF II, 200-203, n. 1; *PGM* XII.92-96 (Betz, pág. 156); *TDNT* V, 475-487. Festugière (NF II, 200) traduce *epangelias* («promesa») por «règle», pero cf. pág. 203, n. 3; sección 22 *infra*; *S.H.* VI.1; *NHC* VI.6.52.2; *TDNT* II, 577-579; Mahé (1974b), pág. 58; y Scott II, 375.

Dodd (*Bible*, págs. 240-241; *Fourth Gospel*, págs. 44-53) opina que el tema de la *palingenesia* («regeneración» o «renacimiento», que aparece once veces en este *logos*, pero tan solo una [III.3] en los demás tratados griegos) no supone una evidencia del influjo bíblico en este diálogo, si bien proporciona una lista de veintidós pasajes en los que halla «paralelos sorprendentes» entre *C.H.* XIII, los Evangelios y la 1 Jn.; cf. Grese, *Early Christian*, págs. 52, 72-73, que señala que el término *palingenesia* tan sólo aparece en una ocasión en el Nuevo Testamento, en Tit. 3:5. Dodd también encuentra «numerosos puntos de contacto» entre los Setenta y el himno de las secciones 17-18, pero Mahé (*Hermès* I, 21, 41-44, 53-54, II, 288) propone paralelos egipcios y pone mucho énfasis en las similitudes existentes entre este tratado y *NHC* VI.6 acerca del renacimiento y otros temas; Keizer, *Discourse*, pág. 13, proporciona una comparación sistemática entre *NHC* VI.6 y *C.H.* XIII, y considera ambos textos ejemplos de «la liturgia mística de Hermes Trismegisto». Scott (II, 374) sugiere que los «hermetistas... probablemente tomaron prestada esta concepción de los cristianos... o bien de algún culto místico pagano»; pero Büchsel (*TDNT* I, 686-689) señala que la *palingenesia* era una invención estoica, lo contrario de la *ekpurôsis* (*supra*, nota a *C.H.* I.17), y que Plutarco, Luciano, Varrón y otros autores transfirieron el alcance del término desde cosmos a las personas; véase también Griffiths, *Isis-Book*, págs. 51-55, 258-

259. Reitzenstein, *HMR*, págs. 333-337, trata *palingenesia* como uno más entre diversos términos que implican una transformación religiosa, y Dodds, *Anxiety*, pág. 76, define la regeneración hermética como «un auténtico cambio de identidad, la substitución de una personalidad divina por una humana... ya sea mediante un ritual mágico, o bien a través de un acto de la gracia divina, o por cualquier combinación».

Tröger, *Gnosis*, págs. 34-35, 57, enfatiza el interés común de *C.H. XIII* y de *PGM IV.475-829* (Betz, págs. 48-54) en el renacimiento y la apoteosis como fines últimos del misterio, al tiempo que admite el carácter sacramental de la *palingenesia*, si bien niega su realidad cultural; el mismo autor (1973), págs. 118-119, llega a la conclusión de que existían «pequeños círculos» de hermetistas que utilizaban este tratado como base para «discusiones religiosas» y «meditación». En *HMR*, págs. 51-52, 64, 242-245, Reitzenstein aplicó a *C.H. XIII* el famoso término de *Lesemysterium* o «misterio para la lectura», con el que quería indicar que «el misterio hermético... no presenta un misterio en el sentido estricto del término, sino más bien la descripción de uno... El autor... desempeña el papel de un mistagogo... y... espera que... su presentación ejerza sobre el lector el mismo efecto que el misterio real». Aunque Grese, *Early Christian*, págs. 201-202, se muestra de acuerdo en que «uno casi podría describirlo como un "Lese-Mysterium"», lo que quiere decir es otra cosa: «Nada en *C.H. XIII* indica que el tratado por sí mismo pretenda provocar la regeneración en aquellos que lo lean. Su propósito consiste más bien en instruir... Las referencias de carácter litúrgico... sirven de recordatorio para aquellos que ya han sido iniciados... Al recordar al lector su regeneración anterior... *C.H. XIII* crea el entendimiento que la ceremonia debiera haber proporcionado». Grese (págs. 50-54) también expresa precauciones con respecto a la tesis central de Tröger, en el sentido de que *C.H. XIII* pueda ser caracterizado como un documento gnóstico que utiliza la terminología de los misterios; pero véase también Sfameni Gasparro (1965), págs. 43-61. Festugière, que dedica la mayor parte de dos capítulos de su *Révélation* (IV, 200-267, en especial 210, 216-217, 249; cf. I, 296-297, 303-308, II, 15-16) a «temas de regeneración» en *C.H. XIII*, también señala la importancia de la magia iniciática en este tratado, sobre todo de *PGM IV.475-732*, la «receta de inmortalidad» que Dieterich dio en llamar «Liturgia de Mitra»; véase también Jonas, *Gnosis I*, págs. 200-202; Meyers, *Liturgy*, págs. 7-10.

XIII.1 *Discursos generales*: *Supra*, nota a Título y C.H. X.1; NHC VI.6.54.7-18; Mahé, *Hermès* I, 95-96; Grese, *Early Christian*, págs. 67-71.

mientras bajábamos: Nock (NF II, 200; Grese, *Early Christian*, págs. 2-3; cf. Scott II, 375) adopta la lectura de Reitzenstein de *katabasêos* (del verbo «bajar») en lugar de la de los manuscritos, *metabasêos* (de «atravesar»); *katabainô* es un verbo que tenía importantes usos culturales y escatológicos (TDNT I, 522-523). Fowden (*EH*, págs. 49, 98), sin embargo, traduce *orons* por «desierto» y mantiene *metabasêos*, «al salir del desierto».

dijiste... lo transmitirías: Una de las dos menciones de *paradosis* en esta sección; véase también *infra*, secciones 2-3, 15-16; NHC VI.6.52.6-7; Mahé (1974b), pág. 59.

estuviese... para el cosmos: Festugière (NF II, 220; FR IV, 200) pone esta frase entre comillas porque Tat recuerda una promesa que le hizo Hermes; véase Grese, *Early Christian*, págs. 3-4; cf. Reitzenstein, *Poinnandres*, pág. 339; W. Kroll, PW VIII/1, pág. 804. El verbo *apallotriô* («convertirse en un extraño» o «alienarse») aparece en el Nuevo Testamento con un uso similar (Ef. 2:12, 4:18, Col. 1:21; TDNT I, 265), pero los temas del exilio, el extrañamiento y la alienación eran centrales en el gnosticismo; la plegaria estudiada por Nock (1934), págs. 364-366, contiene la frase «Me convertí en un extraño (*allotriôn*) para el mal y la impiedad»; véase también: Layton, GS, págs 54-60; Jonas, *Gnosis* I, págs. 122-126, 199-200, II, págs. 26-29; *Gnostic Religion*, págs. 49-51; Tröger, *Gnosis*, págs. 82-83, 97-99; NF II, 205-206, n. 8; Scott II, 375-376.

mi voluntad... del cosmos: Festugière (NF II, 200, 206, n. 9; cf. Grese, *Early Christian*, pág. 4-5, 76; Jonas, *Gnosis* I, pág. 149) traduce *apêndreiôsa to en emoi phronêma* por «j'ai fortifié mon esprit»; *supra*, C.H. I.18-19.

lo que necesito: NHC VI.6.54.17; Mahé (1974b), pág. 59.

Procúrame... la regeneración: Nock (NF II, 200; cf. Grese, *Early Christian*, pág. 4, n. 1) lee *palingenesias* (genitivo) e inserta *genesin* después de esta palabra, lo que es traducido por Festugière como «le processus de la régénération». Pero FR IV, 200, n. 3, adopta *palingenesian* (acusativo) a partir de otros manuscritos, sin la adición de *genesin*, y sugiere «transmettre la régénération» o bien «livrer (la formule de) la régénération» como alternativas; Scott II, 376, propone «hazme nacer de nuevo». Fowden (*EH*, págs. 108-109), tras señalar que *palingenesia* aparece con frecuencia en este tratado, insiste también en la importancia del tema de la regeneración «en todos los textos de carácter más iniciático». Entiende la rege-

neración hermética como «una negación del nacimiento físico» y «una liberación del destino y la materialidad». Véase *infra*, nota a la sección 12, y la definición de regeneración en la sección 13. Algunas secciones (1, 3, 4, 7, 10, 22; cf. 14) de este tratado —al igual que *C.H.* IV.5, *Asclep.* 41 y *NHC* VI.6.60.1-32— admiten que la regeneración puede producirse en un mortal vivo, pero *C.H.* I.24-26 (al igual que IX.6; *S.H.* VI.18) describe una experiencia accesible tan sólo después de la muerte del cuerpo; Tröger, *Gnosis*, págs. 140-141; Fowden, *EH*, págs. 109-110; véase también: *PGM* III.599-600 (Betz, págs. 33-34); *NF* I, 125-126, n. 27; Reitzenstein, *HMR*, págs. 305, 371-372, 453-454.

nació la humanidad: Nótese que *NF* II, 200, 208, n. 12, escribe «l'Homme» en mayúscula, como en *C.H.* I.12; cf. *C.H.* I.12 acerca de *anthrôpos*.

XIII.2 *Hijo mío... silencio*: «La matriz» no aparece en el texto griego, pero se deja inferir con facilidad a partir de la frase anterior; cf. *PGM* IV.517-518 (Betz, pág. 48), donde el sujeto es «nacido de una matriz mortal pero transformado»; en *Oráculos caldeos* 30 (Des Places, pág. 73), se habla de un «principio de principios, una matriz que todo lo contiene», y en 16 (Des Places, pág. 70) se menciona «el silencio de los padres, del que se alimenta el propio dios»; también el comienzo del relato que Ireneo (*Contra las herejías* 1.1.1; Layton, *GS*, pág. 281) hace del mito gnóstico de Ptolomeo, en el que se describe «una entidad perfecta supraexistente... abismal... inabarcable, invisible, eterna e ingénita... en gran quietud y silencio. Con ella vivía el pensamiento, a quien también llamaban gracia y silencio. Y... el pensamiento pensó emitir un principio de todas las cosas. Y depositó esta emisión... a manera de esperma, en la matriz del silencio... [que] parió un intelecto». Festugière (*NF* II, 200) traduce *sophia noera en sigê* como «la Sagesse intelligente dans le silence», y en la pág. 208, n. 13, explica que «En mi opinión, *sigê* es aquí una entidad gnóstica», pero en *FR* III, 168, n. 6, escribe «me equivocaba... al ver entidades gnósticas aquí, Sophia, *Sigê*. La matriz es el alma del propio iniciado, perfectamente dispuesta... como se recomienda en XIII.8, el iniciado recoge sus pensamientos en silencio: nos hallamos aquí ante el equivalente de I.30». Para Silencio, que en griego es femenino, como madre divina asociada con Sabiduría, véase Pagels, *Gospels*, págs. 50-54. Braun, *Jean*, pág. 295, detecta correspondencias aquí y en otras partes de *C.H.* XIII con el len-

guaje del Evangelio de Juan, como *supra* en C.H. I.6 e *infra* en Asclep. 24, pero cf. Festugière (1944), págs. 259-260. Brock (1983), págs. 203-209, señala la aparición de este pasaje, hasta la sección 4, en un texto siríaco cristiano del siglo VI o VII. Véase también: J. Kroll, *Lehren*, pág. 8; Scott II, 376-377; IVF, 387; Festugière, *HMP*, pág. 62; NF II, 206, n. 11; FR III, 34; IV, 76-77, 201; Lewy, *Oracles*, págs. 25, 77-78, 82-85, 110-111, 160-161, 169, 267-268, 296-297, 335, 341-343, 397-398; Tröger, *Gnosis*, págs. 154-157; Grese, *Early Christian*, págs. 5, 79-80; *supra*, notas a C.H. I.30, XI.2; D.A. V.2; Layton, *GS*, págs. 31-32, 92, 97-98, 107, 248, 287.

La voluntad: NF II, 208-209, n. 14, remite a C.H. I.8, IV.1, V.7; J. Kroll, *Lehren*, págs. 28-29; *infra*, nota a «cuando lo desea» en esta misma sección.

mi esencia []: NF II, 201, siguiendo a Reitzenstein, pone entre corchetes *kai tēs noētēs* («y la mente») después de *ousias* («esencia»); también Grese, *Early Christian*, pág. 6, está de acuerdo.

compuesto... potencias: Festugière traduce *ek pasōn dunameōn* como «de toutes les Puissances» en NF II, 201, pero en FR III, 154 y IV, 201 ofrece «seulement de Puissances»; cf. NF II, 209, n. 15; Grese, *Early Christian*, págs. 7, 81; Scott I, 241, II, 379, «enteramente compuesto».

hablas con enigmas: Cf. NHC VI.6.52.22-24; Mahé (1974b), pág. 59.

Este linaje: De acuerdo con Scott I, 241, Festugière traduce *touto to genos* como «cette sorte de chose» en NF II, 201, pero en FR IV, 201, n. 1, sugiere «“cette descendance raciale” dont le contexte montre qu’elle est divine»; cf. TDNT I, 684-685; Grese, *Early Christian*, págs. 7-8; Tröger, *Gnosis*, pág. 112.

cuando lo desea: *Supra*, nota a «la voluntad» en esta sección y a «don» en C.H. IV.5.

XIII.3 he nacido... linaje: Scott I, 241, II, 380, y Parthey, *Poemander*, pág. 116, leen esta frase como una pregunta; NF II, 201, 210, n. 20, lo interpreta como una afirmación y la pone entre comillas. Ligeramente enmendadas (Scott II, 380), estas palabras pueden escandirse como un verso, y por ello Festugière opina que se trata de «una contraseña invertida»; cf. C.H. I.30; PGM IV.574-575 (Betz, pág. 49): «Soy una estrella, que va errante contigo, y brilla desde las profundidades». Grese (*Early Christian*, págs. 9, 85-87) traduce «Soy un hijo extranjero de la raza del padre» y se-

ñala la semejanza con otra contraseña en *NHC* v.3.33, «El Primer Apocalipsis de Santiago».

No sientas celos: NF II, 210, n. 21, remite a *C.H.* IV.3 y *Asclep.* 1.

al ver... increada: «Increada» traduce *aplaston*, que es «immatérielle» en NF II, 201, pero «incrée» en FR IV, 202, «increada» en Dodd, *Fourth Gospel*, pág. 44, y «verdadera» en Grese, *Early Christian*, pág. 9. TDNT, VI, 262, opina que en los «escritos dualistas» como *C.H.* XIII, el significado de *plastos* es «meramente físico» y, por extensión, «forjado», «fabricado», «inventado»; las «palabras fingidas» de la 2 Pe. 2:3 son *plastoi*. (*Aplastos* puede ser también una variante de *aplatos*, «terrible», «monstruoso», que —si no fuera por la aparición *infra* de *plastos* [«creado»]— podría ser una lectura razonable en referencia a la visión terrible de *C.H.* I.) Scott I, 241, traduce «no creado a partir de la materia». Después de «al ver» (*horôn*) aparece un pronombre (*tí*) que NF II, 201, tilda de ininteligible, al tiempo que recuerda que Reitzenstein opinaba que se trataba de la corrección de una palabra ilegible.

lo que era antes: Tröger, *Gnosis*, págs. 103–105, remite a *Hechos de Tomás* 15 (Hennecke, *NTA*, II, pág. 450).

enseñado... aquí abajo: Literalmente «y no por este elemento fabricado a través del cual es <posible> ver»; cf. Scott II, 380, y Grese, *Early Christian*, pág. 9, que traduce «ni siquiera por este elemento fabricado a través del que pasa la vista».

Por lo tanto, ya no: NF II, 201, lee *dio kai* («Por lo tanto... incluso») en lugar de *kai dio*, así como *ouketi* («ya no») en lugar de *ouch hoti*. Grese (*Early Christian*, pág. 9) traduce «la primera forma compuesta tampoco me importa»; pero las referencias de tipo personal en las frases que vienen a continuación quizá justifiquen la traducción de NF II, 201, «je n'ai plus souci de cette première forme composée qui fut la mienne». Acerca de la muerte y la regeneración, véase también *PGM* IV.515–520, 645–650, 718–722 (Betz, págs. 48, 50, 52); Reitzenstein, *HMR*, págs. 210–212, 328–332; *Poimandres*, págs. 368–370; NF II, 210, n. 32. Mahé, *Hermès* II, 381, remite a *D.A.* 7.4.

viéndome... lo que <soy>: NF II, 201, inserta *cimi ou* («no... lo que soy») antes de *katanoeis* («comprendes»). Para *sômati kai horasei*, Festugière ofrece «les yeux du corps et... la vue sensible», y Scott I, 240, basó su «visión corporal» en una corrección de *sômati kai* en *sômatikê*; la traducción de Grese (*Early Christian*, pág. 9), «mirando con detenimiento mi cuerpo

y apariencia», también funciona. Fowden (*EH*, pág. 28) señala que, desde el punto de vista de este pasaje, Hermes sería un mortal que en su momento alcanzó la inmortalidad.

XIII.4 progenitor de la regeneración: Scott I, 238-239, II, 377-378, que desplaza esta pregunta con su respuesta al párrafo 2, corrige *genesourgos* («progenitor») en *telesourgos*, «ministro gracias al cual la consumación... es llevada a término»; y Festugière (NF II, 211, n. 27; cf. FR IV, 203) está de acuerdo en que *genesourgos* tiene ese significado aquí, es decir, que hace referencia a «la iniciación en un culto místico... [en el que] el *telesourgos*... es la persona a través de cuyo ministerio... [la] iniciación es completada, y el *mustês* se convierte en *teleios*». Véase *infra*, sección 21; Reitzenstein, *HMR*, pág. 48; Grese, *Early Christian*, págs. 10, 96-97.

hombre primero: Festugière (NF II, 202) traduce *anthrôpos heis* por «un homme comme les autres», y añade (211, n. 28) la sugerencia de Einarsson «L'Homme un», como en *C.H.* I; véase *C.H.* I.12 acerca de *anthrôpos*.

XIII.6 Lo que no está mancillado... autoaprehensible: Para esta secuencia como una especie de teología negativa, véase Festugière, *Religion*, págs. 137-138, que traduce como «nu, brillant» *to gunnon*, *to phainon* en NF II, 202, pero en otro lugar (211, n. 30a; FR IV, 72, n. 1) omite el segundo artículo y toma *phainon* como dependiente de *to gunnon*, «ce qui apparaît nu». En los relatos gnósticos acerca del Jardín del Edén, así como en otros contextos más abstractos, la desnudez tenía connotaciones negativas (Layton, *GS*, págs. 45-46, 71, 177, 255, 333-334; pero cf. 347, 384); véase Pagels, *Eve*, pág. 12, acerca de *Jubileos* 3:16-31, para su consideración en el judaísmo helenístico. Véase también Grese, *Early Christian*, págs. 10-11, 100, y Scott II, 382-383, para «autoaprehensible», que traduce *to hautô katalêpton* en lugar de *autô*. Tröger, *Gnosis*, págs. 90-97, proporciona una lista de diecisiete parejas de opuestos para iluminar su argumentación a favor de la existencia de un dualismo gnóstico en este tratado.

sellada la conciencia: Mahé, *Hermès* I, 97, en su comentario a *NHC* VI.6.54.18-22.

se difunde... si algo: Preferimos la lectura *eupnoon* («se difunde») en lugar de *sumpnoon*; véase NF II, 202, 212-213, n. 32. Después de «aire» (*aêr*)

Nock señala una laguna, que Reitzenstein había colmado conjeturalmente con *aisthêsei hupopiptei ho de chôris toutôn*, que es la lectura que adoptamos aquí.

nacimiento en dios: Festugière (NF II, 212, n. 33; cf. I, 25, n. 67; FR III, 114; IV, 202) explica esta frase (*tên en theô genesin*) en referencia a las potencias superiores de *C.H.* I.26 que «entran en dios» (*en theô ginontai*) o «nacen en dios». Véase también *infra*, secciones 7 y 10.

XIII.7 Tira de ello... comenzará: NF II, 203, 212, n. 34, siguiendo a Turnebus, corrige *eite* en *estai* («comenzará»), y Festugière traduce *epispa-sai* como «attire-le», pero Dodds (*Anxiety*, pág. 76, n. 5) escribe que «el candidato a ser divinizado ha de “aspirar”... el aliento divino»; cf. FR III, 169-174, IV, 216, 249; *PGM* IV.537-540, 628-630 (Betz, págs. 48, 50). Grese (*Early Christian*, págs. 13, 105-106) traduce «tira hacia ti», siguiendo a Einarson.

Purificate... tormentos: Para otras exposiciones de este proceso de purificación y desmaterialización, véase notas a «vehículo» y «túnica» en *C.H.* I.25, III.2, VII.2. NF II, 213, n. 36, cita *PGM* VII.303 (Betz, pág. 125), un ensalmo amoroso con una orden en nombre de aquellos «que han sido encargados de los Castigos»; cf. Scott II, 384-385; *C.H.* I.23, XII.4.

suman doce: NF II, 212, n. 37, remite a la expresión «círculo zodiacal» de la sección 12, *infra*, como confirmación de que esta lista de doce males es zodiacal, del mismo modo que otras listas de siete (*C.H.* I.23-25, VI.1-3, IX.3) podrían ser planetarias; Gundel y Gundel, *Astrologoumena*, pág. 311. El alma, que ha adquirido estos males en su caída a través del zodiaco, se desprende de ellos en su ascensión; véase también Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 214-215, n. 1, y FR I, 280, n. 4, 367, para un material similar en el *Relato Final* de Zósimo, y Braun, *Jean*, pág. 268, para paralelos esenios; cf. Scott II, 385; Grese, *Early Christian*, págs. 111-112.

utilizan la prisión... persona interior: A partir de la anotación de un escriba, NF II, 203, imprime el artículo definido (*tou*) antes de la palabra «prisión», en lugar de *touto*, que es lectura de los manuscritos. Véase *supra*, nota a *C.H.* XII.12, para el término estoico *endiathetos* («interior»), que a Scott II, 386, le parece imposible que tenga este sentido; cf. Fowden, *EH*, pág. 108, NF II, 212, n. 39, y Grese, *Early Christian*, págs. 113-115, que llama la atención sobre las concepciones paulinas acerca del hombre «interior» y el hombre «exterior» (por ejemplo, 2 Cor. 4:16), así

como otro material análogo en Zósimo y otras fuentes discutidas por Reitzenstein, *HMR*, págs. 450-451; Jackson, *Zosimus*, págs. 23, 29, 43, 49.

XIII.8 si lo haces... misericordia: Véase FR IV, 203, n. 3, acerca de *katapausei* («pondrás obstáculo») como segunda persona del futuro medio de *katapauō*, con significado activo; cf. NF II, 203; Scott II, 387. Dodd (*Bible*, pág. 240) opina que la mención de misericordia aquí, *supra* en la sección 7, e *infra* en la sección 10, «resulta más hebrea que griega»; pero Grese, *Early Christian*, pág. 117, no está de acuerdo con esta apreciación. Para la misericordia del Padre en un texto gnóstico, véase Layton, *GS*, págs. 261-262. Véase también Mahé, *Hermès* I, 100-101, y *supra*, notas a «voluntad» y «desea» en la sección 2.

Así pues: Festugière (NF II, 213, n. 43; también Scott II, 387) explica que entre esta palabra y la frase precedente hemos de imaginar un periodo de silencio y gestualidad ritual, como en *NHC* VI.6.57.26-28 (Mahé, *Hermès* I, 111), donde se menciona un beso; la primera palabra griega de esta frase, *chaire* («alégrate»), era utilizada en los rituales mitraicos para recibir al nuevo iniciado; *TDNT* IX, 362. Grese (*Early Christian*, pág. 117-118), sin embargo, opina que aquí no tiene por qué haber ninguna interrupción y sitúa el término de la iniciación al final de la sección 9; pero véase *infra*, sección 16. J.-E. Ménard (1977), págs. 163-165, compara las secciones 8-10 con *NHC* III.5.142.16-24, VI.3.35.2-18.

potencias... palabra: Para la llegada de las potencias, véase *NHC* VI.6.57.28-30; Mahé (1974b), pág. 61. NF II, 204, traduce *anakathairomenos* por «purifiant à fond», pero FR IV, 203, ofrece «purifié et rénové tout ensemble». En el mismo lugar, Festugière traduce *sunarthrōsin tou logou* como «la construction (en toi) du Verbe» (cf. Dodd, *Fourth Gospel*, pág. 46), pero la versión de NF II es «l'adjoitement des membres du Verbe», explicada en NF II, 213, n. 44, como «la construcción del nuevo hombre, que es la palabra divina en nosotros» y en otro lugar (*HMP*, pág. 22) como «el Logos interior del hombre». Grese (*Early Christian*, pág. 15) traduce «construir el Logos». Véase también Fowden, *EH*, pág. 108; Scott IVF, 387-388; Jonas, *Gnosis* I, pág. 201; y Reitzenstein, *Historia*, págs. 99-100; *HMR*, págs. 48-50, 99, 338-351, que interpreta esta frase a la luz de Col. 3:5-15 a propósito de los vicios, las virtudes y los miembros de un cuerpo: «La perspectiva básica del texto hermético... [es] que un número específico de males conforman al hombre natural, y un número equi-

valente de virtudes conforman a dios o al hombre nuevo». Reitzenstein continúa con la descripción de un sistema de siete y doce partes para esta combinación de vicios y virtudes en las fuentes iránias, judías y griegas; cf. *Studien*, pág. 45. Festugière (1944), pág. 260, remite a Ef. 4:12. Van Moorsel, *Mysteries*, págs. 109-110, establece una conexión entre esta «reintegración por medio de la re-composición y la contracción» y la remota «costumbre egipcia de desmembrar y recomponer el cadáver a imitación de Osiris». Iversen, *Doctrine*, págs. 44-45, sugiere analogías egipcias para algunas de las diez potencias.

ignorancia... expulsada: Fowden (*EH*, pág. 109) contrasta la *gnōsis* adquirida de repente en este tratado con la ascensión gradual descrita en *C.H.* I.24-26 y IV.8-9.

XIII.9 *nivel que... justicia*: Fowden (*EH*, pág. 97) cita esta aparición de la palabra *bathmos* («nivel», «rango», «grado») al argumentar que los *Hermetica* «iniciáticos» –*C.H.* I, XIII, *NHC* VI.6– son la mejor prueba de que los *Hermetica* contienen «una *paideia* filosófica» compuesta de niveles sucesivos (*bathmoi*), que comienzan con la *epistēmē* de la humanidad terrenal y el cosmos como creación de Dios; a continuación pasan a través de la *gnōsis* del propio Dios y del hombre «esencial»; y culminan con la divinización del hombre; *ibid.*, págs. 95-115; cf. *NHC* VI.6.52.13, 54.28, 63.9; *S.H.* XXIII.7; Mahé (1974b), pág. 59; Keizer, *Discourse*, pág. 67. Grese (*Early Christian*, págs. 16-17, 124-125, 129) entiende que *bathmos* «hace referencia a un estadio en el procedimiento de la regeneración» y no «a una ascensión metafórica al cielo paralela a... *C.H.* I», como propuso Nock. (Grese también prefiere «base» y no «asiento» para traducir *hedrasma*.) Mahé, *Hermès* I, 46, argumenta que el discípulo en *NHC* VI.6.52.13, 54.28, 57.29, tan sólo atraviesa el octavo y el noveno nivel de purificación, mientras que *C.H.* XIII presenta los diez niveles.

sin... juicio: NF II, 204, siguiendo a Parthey, enmienda *ktiseōs* en *kri-seōs*.

nos volvemos justos: Véase Arndt y Gingrich s. v. *dikaioō*, 3a-c, que explica que «san Pablo... utiliza esta palabra casi en exclusiva para referirse al juicio de dios», de modo que *dikaioousthai* significa «ser reconocido, declarado y tratado como justo... como término técnico teológico, ser justificado... En el lenguaje de las religiones místicas..., *dikaioousthai* ha-

ce referencia al cambio interior radical que experimenta el iniciado», como en este pasaje, que Dodd (*Bible*, págs. 58-59) identifica como el único texto no cristiano en el que *dikaïousthai* significa «convertirse en justo». Dodd argumenta también que la interpretación «mística» de este pasaje (que remonta a Reitzenstein) «no hace justicia al contexto... En cada estadio... se produce un cambio de carácter ético... [C.H. XIII] es uno de los pocos *Hermetica*... donde... es posible detectar una influencia cristiana. En ese caso, el autor debía estar familiarizado con el lenguaje paulino tal y como lo interpretaban los comentaristas griegos... Pero no podemos asegurarlo». Schrenk (*TDNT* II, 213) pretende que en este pasaje *edikaiôthêmen* «que quizás haya recibido de modo consciente una coloración cristiana, definitivamente significa: “nos hemos transformado en sin pecado”», pero Grese (*Early Christian*, págs. 17, 125) no está de acuerdo, y opta por «justo» o «puro». Festugière (*NF* II, 213, n. 45) niega que la palabra signifique «justificado» en el sentido paulino, Rom. 3:21; 6:6. Cf. 1 Tim. 3:16; Scott II, 388, halla una ambigüedad premeditada: «ser declarado justo» y «hecho justo».

avaricia... generosidad: Grese (*Early Christian*, pág. 17) traduce *koinônian* por «generosidad»; *NF* II, 204, «la bonté qui partage», pero cf. *FR* III, 155; Scott II, 388; *TDNT* III, 798-800. Véase *supra*, C.H. X.22, para *koinonía* en otro sentido, la «comunidad» de almas entre los dioses, los seres humanos y los animales.

el bien se ha realizado: El verbo «se ha realizado» (*peplêrôtai*) está relacionado con *plêrôma*, acerca del cual véase *supra*, nota a C.H. VI.4. Estas palabras señalan una fase en la batalla de las virtudes contra los vicios, pero, de acuerdo con Ferguson (Scott IVF, 388-389), las virtudes nombradas hasta ahora son «las siete planetarias», no las doce zodiacales. La séptima virtud es la verdad, seguida por el bien, la vida y la luz, hasta formar «la década» anunciada en la sección 10; para «vida y luz», véase *supra*, C.H. I.9; Klein, *Lichtterminologie*, págs. 108-110. *NF* II, 213, n. 46, dice que estas relaciones —a veces de oposición entre una Década superior y una Dodécada inferior (*supra*, C.H. XI.2)— constituían un rasgo de las creencias gnósticas, como, por ejemplo, en el sistema de los treinta Eones, compuesto por una Ogdóada, una Década y una Dodécada. En el mito de Ptolomeo (Layton, *GS*, págs. 282-283; cf. 31-34), después de que la Palabra y la Vida hayan emitido diez Eones, el Hombre y la Iglesia emiten otros doce. Scott II, 388-389, explica la relación entre siete, doce y diez

como el resultado de la reescritura y la interpolación; cf. Reitzenstein, *Historia*, págs. 108-110.

XIII.10 los doce tormentos... divinizados: NF II, 204, 214, n. 48, siguiendo a Reitzenstein, enmienda *dôdekateîn* en *dôdekada* («doce») y *etheô-rêthêmen* en *etheôthêmen* («hemos sido divinizados»); Tröger, *Gnosis*, pág. 12.

se reconoce... inteligibles: Adoptamos la lectura *noêton* («inteligibles») en lugar de *touton* con Cumont, así como *sunistamenon* («constituido») por *sunistamenos* con Nock y Patrizi; Festugière traduce «les Puissances divines», lo que presupone *dunameôn* en lugar de *toutôn*; NF II, 205, 214, n. 49. Puech (1946-1947), págs. 116-117, señala un pasaje en el comentario de Hermias al *Fedro*, en el que Hermes es descrito como el gnóstico arquetípico que alcanza la regeneración por medio del autorreconocimiento.

XIII.11 me ha dado la tranquilidad: Festugière (NF II, 205, 214, n. 51) traduce *aklinês* por «inébranlable» y lo asocia con el estado de reposo místico alcanzado por el iniciado; Grese (*Early Christian*, págs. 17, 135-136), traduce «firme»; Scott II, 390, opina que la palabra está probablemente corrupta; Lewy, *Oracles*, pág. 373, discute la «recta» visión del ojo del alma.

vientre materno; en todas partes: Scott II, 391, señala el parecido de este pasaje con C.H. XI.20; véase también D.A. 6.2; Mahé, *Hermès* II, 377.

doce... por las diez: *Supra*, nota a la sección 9, e *infra* a la 12.

XIII.12 Esta tienda: La palabra habitual para «tienda» es *skênê*; la palabra utilizada aquí y en el párrafo 15 *infra*, *skênos*, suele indicar de manera figurada el cuerpo como lugar en el que albergar, por ejemplo, el alma, un uso que se registra ya en los filósofos presocráticos (TDNT VII, 368-369, 381-383). NF II, 214, n. 53, cita 2 Cor. 5:1-4, así como PGM IV.448, 495 (Betz, págs. 46, 48); véase también: Sab. 9:15; Reitzenstein, *HMR*, págs. 450-452; y para el verbo correspondiente, *skênoô*, Jn. 1:14. Aquí, como señala Fowden (*EH*, pág. 109; cf. Festugière, *HMP*, pág. 63; Scott II, 392), la tienda del cuerpo se halla sujeta al destino, porque fue hecha por el zodiaco.

constituido... confusión: Después de *ek* («de»), NF II, 205, atetiza entre corchetes *arithmôn* («números»), por considerarlo redundante, dado que también aparece *ton arithmon*. Festugière (NF II, 205, 214, nn. 53, 55), que

califica este pasaje de «drásticamente mutilado», prefiere «elementos» (*stoi-cheiôn*, propuesto por Reitzenstein) a «entidades» (*ontôn*), y también des-plaza la expresión «para confusión de la humanidad» (*eis planên tou anthrô-pou*) al final de la primera frase del párrafo, como lo hace también Grese (*Early Christian*, pág. 19), aunque Reitzenstein identificó una laguna des-pués de «apariencia» (*ideas*). Para «ontniforme» (*pantomorphou*) y su signi-ficado zodiacal, véase C.H. XVI.12; *Asclep.* 19, 35; Scott II, 392-393; cf. Festugière (1953), pág. 237.

disyunciones... **cólera**: Einarson (NF II, 214, n. 53) señala que si cuatro de los doce vicios constituyen dos *diazugiai* («disyunciones»; «couples» en Festugière, NF II, 205; «divisiones» en Grese, *Early Christian*, pág. 19) que actúan como unidades, las doce se convierten en diez. (Véase *supra*, nota a C.H. VI.1 para las *suzugiai* valentinianas.) La precipitación y la cóle-ra forman una de esas disyunciones unificadas; la otra no es mencionada. Grese (*ibid.*, págs. 139-142), critica este análisis. NF II, 205, indica una la-guna después de «actuar» (*praxeî*).

retrocedan: Literalmente «provoquen la separación» (*rên apostasin poiountai*), lo que NF II, 205, traduce como «battent en retraite» y Scott I, 247, «se vayan». Grese (*Early Christian*, pág. 19) traduce «todas se van cuando son expulsadas por las diez».

década engendra... década la hénada: Cumont (NF II, 215, nn. 56-58) identifica el seis como el número que por regla habitual genera el alma, pero acerca de la Década como un buen número psicogénico, véase Scott IVF, 388-389, donde Ferguson señala también los comentarios de Reit-zenstein (*HMR*, págs. 49-50; véase también *Erlösungsmysterium*, págs. 94-97, 156-162) acerca de la letra griega «I» como símbolo de Aión. Como numeral, «I» indica el «10», pero puede también representar la unidad. El número 10 en el Antiguo Testamento (los Mandamientos, los patriarcas anteriores al Diluvio, las medidas del Arca) es casi siempre positivo, y Fi-lón consideraba que el 10 era un número perfecto. Tras determinar la po-sición generalmente inferior que ocupa el alma frente al espíritu en la «antropología triádica, o mejor, “tricotómica”» de los gnósticos, Tröger, *Gnosis*, págs. 90, 99-103, llega a la conclusión de que el alma y el espí-ritu engendrados aquí por la Década hacen referencia a la misma entidad divina. Véase también C.H. I.5, IV.10, XII.15; *TDNT* II, 36-37; Bousset, *Hauptprobleme*, pág. 341; Grese, *Early Christian*, pág. 19.

XIII.13 *Padre... en la mente*: Cf. NHC VI.6.57.31-58.8; Mahé (1974b), pág. 61.

dimensiones... desea: NF II, 206, siguiendo a Reitzenstein, señala una laguna después de «dimensiones» (*diastaton*). Festugière (NF II, 215, n. 61) conjetura *hon eis se monon* («que yo... para ti solo») en lugar de *eis hon*, que Nock atetiza junto con el verbo *hupemnématisamén* («he puesto por escrito»); Fowden (EH, pág. 99) interpreta este verbo en el contexto de C.H. I.30 y también de NHC VI.6.61, donde Hermes exhorta a Tat a «escribir este libro para el templo de Diospolis, en caracteres jeroglíficos... sobre estelas de turquesa»; cf. FR II, 41. La frase «en cambio, aquellos que» adopta el suplemento de Reitzenstein de *all'* («en cambio») antes de *eis hous*, también atetizado por Nock. «Que se divulgue en su totalidad» sigue la interpretación que Festugière hace de *diaboloí tou pantos* en FR IV, 205, n. 1; cf. NF II, 215, n. 62, y Scott I, 255, II, 394, que traduce «difamadores del todo» y desplaza la frase entera al final del discurso; véase también: *Asclep.* 1; TDNT II, 72; Grese, *Early Christian*, págs. 19-21, 146-148.

XIII.14 *profanado*: NF II, 206, 215, n. 63, traduce *asebêthêsetai* como «affecté d'une souillure», interpretándolo en base a Platón, *Leyes* 877E, donde se trata el tema de una casa mancillada por un crimen, y por lo tanto necesitada de un ritual de purificación; cf. Scott II, 395.

XIII.15 *Padre... te has purificado*: Nuestra traducción de estas dos frases implica una serie de modificaciones con respecto a NF II, 206, 215, nn. 65-67, que el propio Festugière ya propuso en FR III, 154, n. 1, IV, 164-165, n. 4, 206, nn. 1-3; «hubiese entrado» preserva la lectura del manuscrito *mou* («yo») en lugar de la de Reitzenstein, *sou* («tú»); «de acuerdo con» (*kathôs*) comienza una nueva frase en NF II, pero la última versión de Festugière corta la frase entre «predijo» (*ethespise*) e «hijo» (*teknon*), insertando, con Scott, una interjección, «oh», entre ambos. Véase también: *supra*, sección 12, acerca de «tienda»; C.H. I.Título, 9, 24, 26; Scott II, 395; Grese, *Early Christian*, págs. 22, 153-154.

ogdóada: *Supra*, C.H. I.26.

Poimandres, la mente... por escrito: Festugière (NF II, 216, nn. 68-69; cf. I, 172-173; FR II, 8) recuerda los títulos de «mente de la soberanía» y de «palabra de la soberanía» en C.H. I.2, 30, y llega a la conclusión de que el material «puesto por escrito» es C.H. I, pero indica otras correspon-

dencias entre este tratado y *C.H.* XI y XII. Al comparar este pasaje con *C.H.* XII.8, Fowden (*EH*, pág. 102; Zielinski [1905], pág. 350) señala que «un tratado parece excluir al otro como apócrifo». Véase también: Scott II, 395-396; Mahé, *Hermès* I, 6.

confió: NF II, 207, 216, n. 71, traduce *epetrepse* como «a prescrite», mientras que Scott I, 249, II, 396-397, ofrece «me lo dejó».

XIII.16 *al final de todo*: Se trata del final del discurso hasta ese punto —antes del himno—, o bien del final de la iniciación, de acuerdo con NF I, 216, n. 73; *supra*, nota a «así pues» en la sección 8.

secreto... silencio: *Supra*, secciones 1, 13, e *infra*, 22.

prostérnate... este: Para un ritual similar, véase *Asclep.* 41; NF II, 217, n. 75, 352, 398, nn. 341-342; Braun, *Jean*, págs. 262-263, sugiere paralelos esenios.

Fórmula IV: Scott II, 398-399, opina que este cuarto *logos* formaba parte de un conjunto de himnos procedentes del *Corpus*; los otros tres eran *C.H.* I.31, V.10 y *Asclep.* 41. También intenta una escansión del himno (págs. 409-418) como si fuese poesía acentual al modo bizantino, en lugar del metro clásico griego. Grese (*Early Christian*, págs. 159-164), que duda del análisis métrico de las secciones 17-20 en Scott y Zuntz (1955), págs. 174-177, se resiste a extraer cualquier clase de conclusión acerca de los otros tres himnos. Festugière (NF II, 217, n. 76) está de acuerdo con Scott a propósito de *C.H.* I.31 y *Asclep.* 41. Nock, sin embargo, opina que el título y la cifra son un azar de redacción, y sugiere «fórmula» para traducir *logos*. Él (1929a), pág. 194, y Festugière citan varios pasajes que presentan ecos de éste en los *Papiros Mágicos*: PGM I.96-132, IV.1167-1226, XIII.343 (Betz, págs. 5-6, 61, 182). Acerca de la cuestión de las influencias bíblicas en este himno, véase *supra*, nota al Título de este discurso, y Grese, *Early Christian*, págs. 166-173. Mahé (*Hermès* I, 117, II, 288, 292; Fowden, *EH*, pág. 110) cita paralelos con himnos egipcios de las dinastías XVIII y XIX, así como con *NHC* VI.6.59; también Segelberg (1977), págs. 64-66.

XIII.17 *retienen... lluvia*: Cf. Zuntz (1955), págs. 156-158.

señor de la creación: *Supra*, *C.H.* I.9, acerca de «artesano»; Zuntz (1955), págs. 167-168, cita expresiones similares en LXX Jdt. 9:12 y 3 Mac. 2:3, aunque también destaca el carácter nada bíblico de las palabras con las que comienza esta sección, *pasa plusis* («toda naturaleza»).

agua dulce... inhabitable: Cf. Zuntz (1955), págs. 158-160, 170-172; LXX Job 38:26. (Hay que destacar el problema de datación detectado por Zuntz.)

XIII.18 Potencias... interior: Festugière (NF II, 217, nn. 78-79) divide en este punto el himno y califica la primera parte de «proprement gnostique», pero Scott II, 401, hace empezar la segunda parte antes, con «Él es el ojo de la mente», igual que Grese (*Early Christian*, págs. 158-159, 165, 176), que sugiere que «el culto hermético» podría constituir el origen del primitivo «himno al Dios creador», y que las indicaciones que da Hermes para cantar el himno «eran originariamente instrucciones» para el culto. Grese compara esta primera parte del himno con varios «pasajes himnicos o confesionales» de la literatura cristiana más antigua.

Conocimiento... vida y luz: Para iluminación, luz, vida y *gnôsis*, véase Klein, *Lichtterminologie*, págs. 112-114; *supra*, sección 9.

de vosotras... a vosotras: NF II, 208, siguiendo a Reitzenstein, corrige *aph' hêmôn* en *aph' humôn* («de vosotras»).

a través de mí... <mi> palabra: Esta traducción adopta la puntuación sugerida en FR IV, 208, n. 5, 246-247, n. 1, que coloca *to pas* («universo») entre comas como si fuese un vocativo y quita la coma después de *logô* («<mi> palabra»); cf. Grese, *Early Christian*, págs. 28-29, 181-182. Nótese que Festugière traduce *logikên thusian* («sacrificio verbal») como «sacrifice spirituel» en NF II, 208, pero como «sacrifice inmatériel» en FR IV, 247; a propósito de este término clave aquí, y en la siguiente sección, véase C.H. I.31; NF II, 217, n. 81.

XIII.19 tu designio... retorna: Seguimos la puntuación propuesta por Reitzenstein (*Poimandres*, pág. 347; *HMR*, pág. 422; Scott IVF, 389; NF II, 217, n. 82): una coma después de *apo sou* («de ti») pero no después de *epi se* («a ti»); cf. Grese, *Early Christian*, págs. 28-29; Zuntz (1955), pág. 155. Para «designio» (*boulê*), que Reitzenstein identifica aquí con «sabiduría» (*sophia*), véase *supra*, C.H. I.8.

dios, {llénalo de espíritu}... artesano: Adoptamos la lectura *pneumatize* con Keil (NF II, 208; Klein, *Lichtterminologie*, pág. 115), en lugar de *pneuma*, atetizado por Nock; Dodd, *Fourth Gospel*, págs. 47, 218-219, prefiere «inspira». Reitzenstein, *HMR*, págs. 335, 372-373, entiende que *phôti-ze* significa «transformar en luz», en línea con la concepción irania de la

luz como una parte divina del alma. Festugière analiza *poimainei* («eres un pastor») como tercera persona de la voz activa en NF II, 208, 217-218, n. 83, pero en FR IV, 247, n. 3, propone que sea considerada como segunda persona de la voz media. Para *Poimandrês* y *poimainô*, véase *supra*, nota al Título de C.H. I. Dodd traduce *pneumatophore* como «portador del espíritu», y Festugière como «porteur de l'esprit». Acerca de todos estos puntos, véase también Grese, *Early Christian*, págs. 30-31, 181-182.

XIII.20 *El hombre... tuyo*: Esta expresión traduce *ho sos anthrôpos*, como en C.H. I.32; cf. C.H. I.12.

***a través del fuego... tu eternidad*:** NF II, 218, n. 84, remite a C.H. I.26 y PGM IV.487-536, el comienzo del ensalmo en la llamada «Liturgia de Mitra», en la que el iniciado ha de atravesar el espíritu, el fuego, el agua y la tierra para convertirse en Aión; *Oráculos caldeos* 121 (Des Places, pág. 96) promete que «el mortal que se haya aproximado al fuego tendrá la luz»; Lewy, *Oracles*, págs. 171-176; Reitzenstein, *Erlösungsmysterium*, pág. 174; cf. Scott II, 404-405.

***tu designio*:** *Supra*, sección 19; C.H. I.8.

XIII.20-21 *De tu eternidad... mi cosmos*: Esta traducción adopta la puntuación e interpretación propuestas en FR IV, 164-165, n. 2, 208, nn. 1-2, 248, en particular: la inserción de un artículo (*toi*) entre *apo* («de») y *sou* («tu»); la extensión del final de la frase más allá de *anapepaumai* («he encontrado el reposo») hasta *thelêmati tô sô* («con tu voluntad»); la inserción de una coma después de *anapepaumai*; y la adscripción de la frase que comienza con *tên eulogian tautên* («Esta alabanza») al discípulo en lugar de al maestro; cf. NF II, 208, 218, n. 85; Scott II, 404-405; Grese, *Early Christian*, págs. 30, 185-186; y para el dios Aión («eternidad»), véase *supra*, nota a C.H. XI.2.

XIII.21 *iluminado por completo*: La obtención de una total (o «mayor»; Grese, *Early Christian*, pág. 31; cf. Klein, *Lichtterminologie*, págs. 115-116) iluminación (*epipephôtistai*), de acuerdo con Fowden (*EH*, pág. 106), implica el conocimiento de dios enfatizado en las secciones 15-21 de este tratado, mientras que las secciones 7-14 se ocupan sobre todo del conocimiento preliminar, pero indispensable, del mismo yo. Véase también: NF II, 218, n. 87; Scott II, 405-406; y Mahé, *Hermès* I, 44; Mahé (1974b),

pág. 60, a propósito de las dos iluminaciones en *NHC* VI.6. Mahé considera *NHC* VI.6.55.6–61.17 compuesto de cuatro partes –dos plegarias y dos iluminaciones–, que se corresponden con la estructura de *C.H.* XIII, de acuerdo con la cual la primera iluminación de Tat abarca las secciones 7–13 y el himno de Hermes las secciones 15–20; la segunda iluminación de Tat se produce aquí, en la sección 21, y va seguida por el «sacrificio verbal» de Tat, que se extiende al resto de la sección 21.

A ti... tu voluntad: En griego, «genarca de la progeneración» es *genarcha tês genesiourgias*, a propósito de lo cual véase *supra*, nota a la sección 4, NF II, 218, n. 90, y Adam (1967), págs. 297–298. Zuntz (1955), págs. 150–152, identifica este pasaje como el prelude de un himno y sugiere una disposición métrica que comportaría dos enmiendas: la excisión del segundo «Dios» (*thee*) y la substitución de «lenguaje» (*logikas*) por «sacrificio» (*thusias*).

todo se cumple: El griego *panta teleitai*, como *supra*, en el párrafo 16, *telei tou pantos* («al final de todo»), denota cualquier tipo de final o consumación, pero connota también una culminación iniciática o mística; véase Dodds, *Irrational*, págs. 291–295, a propósito de *telestikê* y *telein*; también NF II, 218, n. 91; Scott II, 406–407; *TDNT* VIII, 57–58.

añade también: En otras palabras, Tat ha de añadir la frase que sigue a la plegaria que acaba de pronunciar: «A ti... tu voluntad». Mahé, *Hermès* II, 46, compara esta «chétive action de grâces» en términos desfavorables con la acción de gracias, mucho más ordenada y rica, de *NHC* VI.6.60.17–61.2; véase también Festugière (1944), pág. 258; (1945), págs. 194–195.

XIII.22 {*por aprobar... formulado*}: Nock (NF II, 209, 218, n. 92) atiza las palabras *tauta moi ainein euxamenô*, que en su opinión resultan in traducibles, y la versión que ofrece Festugière es «des conseils que tu m'as donnés dans ma prière»; en FR IV, 209, n. 4, sin embargo, propone «d'approuver cette prière que j'ai faite», y concluye que esta interpretación no «resulta del todo descabellada».

promete... difamadores: A propósito de la promesa (*epangeilai*), véase *supra*, nota al Título, y la referencia de Festugière (NF II, 218–219, nn. 94–95) a *PGM* XIII.230–234 (Betz, pág. 179), en la que, cuando «la iniciación denominada *La Mónada* ha sido expuesta del todo» y el «muchacho... se ha colmado de sabiduría divina», se le ordena que «elimine el libro de modo que no pueda ser hallado». Para otras exhortaciones

al secreto, véase: *supra*, secciones 13, 16; C.H. I.31-32, XVI.2; *Asclep.* 1, 32; Van Moorsel, *Mysteries*, págs. 79-80; Cumont, *Egypte*, págs. 152-155; FR I, 351-354. La palabra griega para «difamadores» es *diaboloi*, acerca de la cual véase *supra*, nota a la sección 13; Festugière (*HMP*, pág. 148, n. 32; NF II, 219, n. 96) explica que un *diabolos* es «una especie de ser blasfemo» que traiciona los secretos de los misterios y los revela a los profanos; Ferguson (Scott IVF, 390) sugiere traducir «chismoso»; véase también: Reitzenstein, *HMR*, pág. 376; Keizer, *Discourse*, págs. 31-33; Malaise (1982), pág. 59.

esforzado lo suficiente: FR IV, 210, asocia el verbo *epimeleomai* («pres-tar atención a») con el sustantivo *epimeleia* en el sentido de «estudio aten-to llevado a cabo por el maestro y su discípulo», así como con *meletê* co-mo término técnico para definir un ejercicio escolar; Grese, *Early Christian*, págs. 195-196.

XIV. De Hermes Trismegisto a Asclepio:

¡Salud de la mente!

Título Scott II, 420, explica que *en phroncin* («salud de la mente»; lite-ralmente, «ser de mente buena» o «de mente afable») es un saludo episto-lar adecuado para un tema religioso. FR II, 16, 41-42, opina que la for-ma epistolar es una «ficción escolar». Cirilo de Alejandría (*Contra Juliano* 597D-600A; Scott IV, 217-218) cita la mayor parte de las secciones 6-10, bajo el título de «Acerca de la naturaleza de todas las cosas»; NF II, 220, y, para los *testimonia* de Cirilo como ayuda para el establecimiento del texto, véase también 403-404. Acerca de Tat, véase *supra*, C.H. I. Título, IV.3; Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 190-191.

XIV.1 Como... cada una de ellas: NF II, 223-224, n. 3, señala que, en buena lógica, esta explicación podría aplicarse tanto a la frase precedente («En tu ausencia...»), como a la que viene a continuación («me vi obli-gado...»); Scott II, 421-422, opta por la segunda. Scott también afirma que Tat, como neófito, necesitaba «explicaciones completas y detalladas» o *diexodikoi logoi* (C.H. V.1, X.1; *Asclep.* 1), que hubiesen resultado «su-perfluas... para Asclepio, que sabía muchas cosas que Tat ignoraba; por lo tanto, Hermes considera que es suficiente con enviar a Asclepio un bre-ve sumario», cosa que «implica que el autor de C.H. XIV tenía a la vista una serie de discursos de Hermes a Tat, y escribió este documento como

un epítome». Reitzenstein (*Poimandres*, pág. 191, n. 1; NF II, 220, n. 1) opina que la descripción de Tat constituye un esfuerzo del redactor por lograr una transición desde *C.H.* XIII, donde Tat presenta idénticas características (secciones 2-3), aun cuando el tema del tratado sea diferente; FR II, 41-43, se muestra en desacuerdo, y argumenta que el contenido banal de *C.H.* XIV en modo alguno es «más místico» (*infra*) que el del tratado anterior, y que esta introducción no es sino una convención escolar apropiada para un *hupomnēma*, una colección de notas.

tratar el tema: Supra, C.H. I.32, a propósito de *paradosis*.

principales temas... más mística: Mahé, *Hermès* II, 311, remite a los cuarenta y ocho *kephalia* o sumarios que comprende *S.H.* XI; Mahé (1976), pág. 194; «más místico» traduce *mustikôteron*, acerca del cual véase *supra, C.H.* I.16.

XIV.2 aquellas que son engendradas: NF II, 221, n. 1, 222, 224-225, n. 4, trata *gennēta* («engendradas») aquí como el equivalente de *genomena* («que llegan a ser»), pero hemos preferido mantener la distinción.

XIV.3 único: La palabra griega es *monos*, acerca de la cual véase NF II, 225, n. 5; para *monas*, véase *supra*, nota a *C.H.* IV.10, y FR IV, 18, n. 3; «solitario» al principio del párrafo 6, *infra*, también traduce *monos*.

son visibles... es visible: Nock (NF II, 223; cf. Scott II, 423) ha intervenido en el texto para arreglar la aparente confusión que hay en los manuscritos acerca de lo que es *aoratos* («invisible») y lo que es *horatos* («visible»).

XIV.3-4 Y esta es la razón... reconocido: *Supra, C.H.* IV.2; Puech (1957-1961), págs. 76-77, compara este pasaje con el segundo dicho del *Evangelio de Tomás* (Layton, GS, pág. 380): «Jesús dijo: “Que aquel que busca no deje de buscar hasta que encuentre; y que cuando encuentre, se quede alterado; y que cuando esté alterado, se quede atónito; y entonces podrá reinar sobre todo”».

XIV.4 a él solo el nombre: *C.H.* II.14; V.1, 10; *Asclep.* 20; *S.H.* VI.19; NF II, 225, n. 10.

vanilocuencia... una tercera: Festugière (NF II, 226-227, nn. 11-12, 15; cf. Scott II, 419, 425) identifica la negación de una divinidad intermedia

aquí y en la sección 5, *infra*, como antignostica, y la compara con Plotino y su periodo antignostico; no cabe duda de que contrasta con la teología de tratados como *C.H.* I y XIII, pero cf. XI.12, 14 y la sección 7, *infra*. Véase también la queja de 1 Tim. 1:4-7 contra «las fábulas... las genealogías inacabables... [y] la palabrería vana».

XIV.5 *acuérdate... dificultad alguna*: NF II, 223, 226, n. 13, traduce «souviens-toi donc de ces deux et sois convaincu que tout se résume en ces deux-là», pero cf. Scott I, 259. El texto griego para «no reconociendo dificultad alguna» es *mêden en aporia tithemenos*, que NF traduce como «sans tenir quoi que se soit pour une chose qui fasse doute». Para *aporia*, véase *supra*, *C.H.* IV.6, y para *tithêmi* en el sentido de «poner en», «considerar», «estimar», LSJ s. v. *tithêmi*, BII, 3.

lo más profundo: Festugière cita diversos textos en los que muchos tienen el significado de «inferior» o «regiones infernales». También compara la secuencia «arriba», «abajo» y «lo más profundo» con Fil. 2:10 y PGM IV.3041-3045, V.165-170 (Betz, págs. 96, 103).

estas dos... todo lo que hay: *Supra*, sección 4; Scott II, 424-425.

<ni> *de sí mismo*: La negación (*oude*) es una integración nuestra; NF II, 224.

XIV.6 *el hacedor... lo hecho*: En el texto que viene a continuación, «el hacedor» traduce *ho poiôn*; «lo hecho» o «el que lo hace» es *to poioun* o *to poiein*; este último constituye, en un caso, una enmienda de Einarson; Festugière (NF II, 224, 226, n. 16; cf. *supra*, *C.H.* I.9) traduce «créateur» y «fonction créatrice», o «le créer». Para «engendrado» y *gennêton*, véase *supra*, nota al párrafo 2; «generación» es *genesis*.

Así pues, si: Las citas de Cirilo comienzan a partir de aquí; *supra*, nota al Título.

dios hacedor... sea lo que sea: Einarson (NF II, 227, n. 17) destaca la resonancia intraducible entre *ho poiôn* («hacedor») y *hopoion* («lo que»).

XIV.7 *contra la diversidad... a dios*: Algunos gnósticos creían que la extensión de la unidad divina a la diversidad de la creación hubiese ofendido al dios supremo, de modo que adscribían la creación a una divinidad secundaria; el *Apócrifo de Juan* (NHC II.1.9.25-13.15; Layton, GS, págs. 35-38), por ejemplo, explica cómo un eón, la Sabiduría de la Idea

Tardía, engendra a través de una intelección asexual «un producto imperfecto», el Ialtabaoth satánico, «serpentino, con rostro de león... sus ojos brillaban como los resplandores del rayo». Sabiduría expulsa a Ialtabaoth del reino de los inmortales e intenta mantenerlo oculto, pero el hijo monstruoso, denominado «el sombrío gobernante», le roba poder a Sabiduría y crea su propio reino con doce gobernantes que colocan siete reyes sobre los siete cielos y continúan de modo similar a través de las jerarquías inferiores. Finalmente, cuando el *Apócrifo* comienza a trazar paralelos y a interpretar la historia del Génesis, «la imagen del mundo ordenado» es engendrada en el seno del primer gobernante por el poder robado a la Sabiduría. Para un papel similar del Artesano (Demiurgo) en el mito de Ptolomeo, véase Ireneo, *Contra las herejías* 1.5.1-6, 7.4 (Layton, GS, págs. 290-296); véase también C.H. I.9, 25-26; *Asclep.* 15-16; Scott II, 426, y NF II, 224, 227, n. 18, donde Nock adopta la lectura de Aubert, el editor de Cirilo, de *periapsai* («vincular», «atribuir») en lugar de *perigrapsai*, *periapsês*, etcétera.

gloria de dios: Scott II, 426, opina que el uso de *doxa* («gloria») aquí resulta «más judío que helenístico»; véase *supra*, nota a C.H. X.8.

esta tarea: La palabra griega es *poiêsis*; cf. *supra*, C.H. IV.1; NF II, 227, n. 18a; Scott II, 426.

la persistencia... repurificar: Festugière (NF II, 225, nn. 19-19a) traduce *epidiamonê* («persistencia») como «durée»; el significado de *exanthein* en LSJ s. v. *exanthêō* I, 3, es «florecer como una úlcera», o de manera más prosaica, «brotar»; cf. Scott II, 426-427; para «repurificar» (*anakatharsin*), véase FR IV, 203.

XIV.8 *Qué locura... la generación*: Bousset (1914), pág. 113, y Jonas, *Gnosis* I, pág. 154, identifican en esta expresión una polémica contra la concepción dualista del Demiurgo; *supra*, sección 7.

XIV.9 *una sola condición*: Como en el párrafo anterior, «condición» es *pathos*, acerca del cual véase *supra*, nota a C.H. VI.2.

XIV.10 *son cuatro*: Los cuatro que acaban de ser mencionados: inmortales, cambio, vida y movimiento; NF II, 227, n. 26; Scott II, 428.

XVI. Definiciones de Asclepio al rey Ammón
acerca de dios, la materia, el mal, el destino, el sol,
la esencia intelectual, la esencia divina, el hombre,
la disposición de la plenitud, las siete estrellas
y el hombre según la imagen

Título En su edición de 1574, Foix de Candale asignó a este tratado el número dieciséis; añadió un fragmento de la *Suda* a los tres de Estobeo que Adrien Turnèbe había insertado después de *C.H.* XIV en 1554, y consideró el conjunto como el decimoquinto tratado; esta numeración fue preservada por Scott I, 19-20, y NF II, 227. Las ediciones de la traducción que Marsilio Ficino hizo del *Corpus*, anterior a la *editio princeps* griega, de Turnebus, no incluían *C.H.* XVI, porque Ficino había trabajado a partir del MS Laurentianus grec. 71.33, que (al igual que el resto de esta familia y unos pocos manuscritos más; NF I, xi-xvii) incluye tan sólo los primeros catorce tratados. Por lo tanto, incluso en el siglo XIX, la edición de Parthey (*Hermētis Trismegisti Poemander*, 1854) reflejaba la selección de tratados que había conocido Ficino, junto con su error al denominar la colección en conjunto con el nombre de *Pimander*. La primera versión de *C.H.* XVI accesible en Occidente fue la traducción latina que Ludovico Lazzarelli llevó a cabo a fines del siglo XV, publicada por vez primera en 1507 por Symphorien Champier. La traducción de Lazzarelli, que contenía en un solo texto latino el primer manuscrito con los diecisiete tratados y el *Asclepio* (Viterbo, Biblioteca Comunale, cód. II DI4), trata *C.H.* XVI-XVIII como una unidad, igual que hizo Turnebus en 1554. Véase: Dannenfeldt (1960), págs. 138-141, 149-151; Kristeller, *Studies*, págs. 226-228.

Festugière señala que el contenido de este tratado no coincide de manera precisa con su título, que Nock atribuye a un copista; a pesar de la palabra *horoi*, argumenta, no se trata de una colección de «definiciones», sino de una presentación continua de enseñanzas herméticas a propósito de la relación de Dios con respecto al mundo: *infra*, secciones 15-16, 19; NF II, 228, nn. 1-2; FR II, 17-18; Scott II, 428-429, 434-435. Mahé (*Hermès* II, 275-279, 193), que editó y tradujo las *Definiciones* armenias (*D.A.*), publicadas en 1956, sitúa este tratado en el contexto de las gnomologías griegas y la literatura sapiencial egipcia. Acerca del término «imagen» (*eikôn*), véase *C.H.* I.12, V.6, VIII.2; *Asclep.* 23; *D.A.* 1.1. Las últimas palabras del título son *peri tou kat eikona anthrôpou*, «acerca del hom-

bre según la imagen». En LXX Gn. 1:26, Dios anuncia su intención de «crear al hombre a su imagen y semejanza» (*poiêsômen anthrôpon kat' eikona hêmeteran kai kath' homoiôsin*).

El rey Ammón, que aparece como *Hammona* seis veces en el *Asclepio*, es una versión griega de Ammún o Ammón-Re. En la teología hermopolitana, el masculino Ammún y la hembra Amaunet formaban la cuarta pareja de las cuatro surgidas de Nun (el agua primigenia), y constituían una Ogdóada. El nombre «Ammún» significa «oculto» o «invisible», y era identificado con el viento y el aire en cuanto elementos cósmicos, pero también aparecía asociado a Re, el sol, en la forma sincrética Ammón-Re, venerado en la Tebas del Reino Nuevo como soberano de los dioses. El animal que más estrechamente se asociaba con Ammún era el carnero; otro era la serpiente, un dios llamado *Knêph* y en griego *Agathodaimôn*, identificados ambos como *nous* y *dêmiourgos*.

Los griegos solían relacionar las características reales de Ammún con Zeus y su dominio sobre el aire, y con los poderes del *pneuma*. El centro del culto a Ammún, en el oasis libio de Siwa, era conocido por los griegos a principios del siglo V, y su oráculo lo suficientemente importante como para que Alejandro viajase hasta allí a fin de consultar a Zeus Ammón. Tanto Platón como Jámblico consideran a Ammón como un importante canal de propagación de la sabiduría de Thot/Hermes entre los egipcios. Jámblico escribe acerca de la «vía» (*hodon*) revelada por Hermes, descubierta por el «profeta» Bitis e interpretada por el rey Ammón; y hace referencia a ello justo después de afirmar a propósito de la teología egipcia que «desde luego, no se limitan a especular acerca de estas cosas; recomiendan también ascender hasta los niveles superiores y más universales a través de la teúrgia sacerdotal». Lo que precede a la observación de Jámblico acerca de la transmisión de una teúrgia constituye una mezcla de metafísica, magia y teología; lo que viene a continuación es una discusión sobre psicología y determinismo. Teniendo en cuenta esta transición tan sorprendente, Fowden interpreta el material de Jámblico como «la alusión crucial a los *Hermetica* teúrgicos», y llega a la conclusión de que «estos textos no eran tan diferentes a los *Hermetica* filosóficos que nosotros conocemos».

Véase: *supra*, C.H. I.1, 15, 26; *infra*, sección 3; C.H. XVII; *Asclep.* 1, 22; Platón, *Fedro* 274D; Jámblico, *Acerca de los misterios* 8.3.262-263, 4.267-6.269; PGM IV.155, 2007; Nock (1929a), págs. 183-184; Pieper, PW

VII/2, cols. 2311-2312; Parke, *Oracles*, págs. 109-110, 119-121; Griffiths, *De Iside*, pág. 374; Doresse (1972b), pág. 443; Fowden, *EH*, págs. 32, 140-141, 150.

XVI.1 *Hermes... solía decir que*: Tanto NF II, 231, como Scott II, 437, opinan que, hasta cierto punto, el informe de Asclepio sobre lo que decía Hermes debería ser recogido en estilo directo; Scott sitúa la transición a partir de *logôn echousa* («mantiene... palabras»), pero aquí hemos abarcado también la frase siguiente.

cuando los griegos: La presunción que se expresa en este párrafo y el siguiente es que la lengua original en la que Asclepio escribía a Ammón era el egipcio, de modo que la versión griega sería supuestamente una traducción; *supra*, Título; Scott II, 437; Fraser, *Alexandria*, I, pág. 71; Mahé, *Hermès* II, 451-452. Derchain (1962), págs. 178-179; (1970), pág. 133, califica este párrafo como «la definición más admirable de la función del lenguaje tal y como era concebida en Egipto», y no ve «razón alguna para dudar de las afirmaciones de los autores herméticos cuando se declaran a sí mismos egipcios». Fowden (*EH*, págs. 37-39) considera este pasaje como una evidencia clara del indigenismo lingüístico de los *Herméticos*; cf. NF II, 232, n. 4; FR I, pág. 326, II, 17; Jonas, *Gnosis* I, págs. 254-255.

XVI.2 <sonido> de... egipcias: Nock (NF I, lii, II, 232, n. 5) conjetura *êchô* («sonido») para llenar la laguna entre «egipcias» y «palabras» (*onomatôn*), y Festugière traduce «la propre intonation». Turnebus propone la lectura *dunamis* («fuerza»), a partir del *testimonium* (Scott IV, 247-248) de Nicéforo Grégoras, un filólogo bizantino del siglo XIV, que incluyó (aunque en un orden diferente) toda la sección 2, a excepción de las dos últimas frases, en su comentario a Sinesio, *Acerca de los sueños*. Mahé, *Hermès* I, 99, al comentar *NHC* VI.6.55.6-7, enfatiza el poder especial que emana de la relación padre/maestro con su hijo/discípulo, como se observa en *C.H.* I.27, 32.

mantén... sin interpretación: *Supra*, *C.H.* XIII.22.

enérgica... <de los egipcios>: La frase griega es *tên energêtikên tôn onomatôn phrasin*, traducida en NF II, 232, como «la vertu efficace des vocables de notre langue».

estrépito inane de palabras: Hay aquí un juego de palabras: *logôn pso-*

phos contrasta la «sabiduría» (*sophia*), que forma la segunda parte de la palabra *philosophia*, con «estrépito» o «ruido» (*psophos*). NF II, 232, n. 6, señala que este juego de palabras recurre *ad nauseam* en los escritos de la patrística. Algunos autores cristianos antiguos, como Tertuliano, acusaban a la filosofía de no ser más que palabrería inútil, además de incitar a la herejía, pero este pasaje parece hallarse más cercano al espíritu de la crítica de la «demostración» (*apodeixis*) racional por parte del «gnóstico cristiano» Clemente de Alejandría, quien veía algunas cosas buenas en la filosofía; Scott IVF, 390-391; Daniélou, *Doctrine*, II, págs. 306-307, 318-322; Cochrane, *Culture*, págs. 222-223.

sonidos henchidos de eficacia: NF II, 232, lee *mestais* («henchidos») en lugar de *megistais*, siguiendo a Tiedemann. Incluso Plotino (*Enéadas* 5.8.6) estaba impresionado por lo que él consideraba el poder intuitivo de los jeroglíficos egipcios: «cada una de las imágenes incisas es conocimiento (*epistêmê*) y sabiduría capturados a la vez, no razonamiento discursivo ni deliberación». Jámblico (*Acerca de los misterios* 7.4.254-256) era aún más entusiasta, pues veía en ellos «el carácter intelectual, divino y simbólico de divino parecido... en los nombres; y si esto es ignorado por nosotros, resulta entonces incluso más solemne, dado que es demasiado poderoso como para ser conocido por medio de la determinación... Los dioses nos han mostrado que toda lengua de las naciones sagradas, como la de los asirios o los egipcios, es adecuada a los ritos sagrados». También (8.4.265-266) destaca «los escritos que circulan bajo el nombre de Hermes, que contienen opiniones herméticas (*hermaïkas*), aunque con frecuencia emplean la lengua de los filósofos, pues fueron traducidos de la lengua egipcia por hombres que no carecían de experiencia en filosofía». Para ejemplos del uso mágico de las lenguas egipcia, hebrea y otras del Medio Oriente, véase Ferguson, *Religions*, págs. 167-168, 177; véase también NF II, 232-233, n. 7; FR I, 326; Bellet (1978), pág. 62; Bergman (1969), págs. 223-224; Layton, *GS*, págs. 106-107, 118; cf. Cumont, *Religions*, 187, pág. 279, n. 69.

XVI.3 *dios, señor... son una sola unidad*: Para paralelos egipcios, véase Derchain (1962), págs. 185-186; Mahé, *Hermès* II, 292; e *infra*, sección 5, acerca del Demiurgo solar a quien Derchain equipara a Atum, el Todo de la teología heliopolitana. El Uno mantiene su unidad al constituir la plenitud (*plêrôma*); véase *supra*, C.H. VI.4; NF II, 234-238, nn. 7, 12; Scott II, 439.

No olvides este concepto: NF II, 233, traduce *ton noun diatêrêson* como «garde cette façon de penser», pero cf. pág. 237, n. 9, para la sugerencia de Einarson de «garde en mémoire ce sens».

todo tiene que ser uno: Como afirma Fowden (EH, pág. 77): «Las versiones más completas acerca de la simpatía cósmica en los *Hermetica* filosóficos se hallan en C.H. XVI y en el *Asclepio*»; cf. FR I, págs. 85, 90-92, y C.H. VIII.5, donde, de hecho, sí se utiliza la palabra *sumpatheia*, lo que no ocurre aquí. Por otro lado, la escasez de material teórico o descriptivo acerca de la magia en los *Hermetica* filosóficos, al margen de la colección de Estobeo (por ejemplo, S.H. VI, XXIV-XXVI) podría ser debida, como sugiere Fowden (*ibid.*, págs. 9, 117-118), a la censura cristiano-bizantina, que podría explicar también la brecha en la tradición manuscrita entre los tratados I-XIV y XVI-XVIII. Los vigorosos argumentos de Fowden (*ibid.*, págs. 121-153) a favor de la continuidad entre la filosofía y la teúrgia herméticas se basan sobre todo en materiales externos al *Corpus*, como los fragmentos de Zósimo y Jámblico, *Acercas de los misterios*; los *Kuranides* y otros *Hermetica* «técnicos» contienen discusiones en torno a la magia, pero raras veces desde un punto de vista teórico (*ibid.*, págs. 77, 89; *supra*, nota al Título). Dado que Marsilio Ficino introdujo los *logoi* griegos en el Occidente latino por medio de una traducción que concluía con C.H. XIV, el carácter no-mágico de estos primeros catorce tratados justifica que aquellas personas influenciadas por la demasiado fácil identificación de lo «hermético» con lo «mágico» en la literatura culta reflexionen atentamente acerca de la influencia de los *Hermetica* en el Renacimiento y épocas posteriores —y ello a pesar de la demostración que hace Fowden de la relación existente entre los materiales mágicos y los filosóficos, en el contexto original de los *Hermetica*.

XVI.4 fuentes de agua... una misma raíz: Ferguson (Scott IVE, 391) interpreta este pasaje en el sentido de que «el fenómeno de las fuentes minerales calientes... constituye la evidencia de que los tres elementos pueden brotar de una sola raíz... [cuando] el agua del mar se filtra a través de los canales de la tierra, arrastrada por el *pneuma*, y puede adquirir otras cualidades gracias a las sustancias que atraviesa».

a cambio... lo alto: Comenzando con estas palabras, Scott II, 432-434, identifica numerosos préstamos de C.H. XVI en el *Hermippus*, y sitúa los

otros en las secciones 7, 8, 10, 12-17. También halla trazas de *C.H.* I, IV, X y XIII en el *Hermippus*, a propósito del cual véase *supra*, *C.H.* X.6.

XVI.5 el artesano... vincula: Siguiendo a Reinhardt, Nock lee *sundeí* («vincula») en lugar de *aeí*, que es la lectura de los manuscritos; Scott y Festugière discuten la divinidad del sol en varios contextos relevantes para los *Hermetica*—egipcios, sirios, platónicos, estoicos, neopitagóricos, mitraicos y el culto del Sol Invictus—; véase: NF II, 233, 238, n. 15; Scott II, 430-432, 440-442; Klein, *Lichtterminologie*, págs. 152-156; Gundel y Gundel, *Astrologumena*, págs. 307-311.

profundidades y abismos: NF II, 238, n. 17, remite a *PGM* VI.1120, VII.261 (Betz, págs. 60, 123-124) en relación al abismo; véanse también los variados sentidos gnósticos de «profundidad» y «abismo» en Layton, GS, págs. 68, 94, 173, 248-249, 281, 407.

XVI.6 la masa del sol: NF II, 234, 238, n. 18, traduce *ho toutou onkos* como «le volume du Soleil», y ofrece «la masse» como una alternativa más literal, al tiempo que remite a *C.H.* VIII.3, «le dio. . . forma de cuerpo y... volumen» (*sômatopoiêsas kai onkôsas*); cf. *infra*, sección 12; Scott II, 442-443.

Tan sólo... observarlo: Nock indica una laguna en dos lugares aquí: después de «sabe» (*oiden*) y antes de «Nosotros... no» (*mê huph' hêmôn*). Después de la segunda laguna, Nock atetiza ocho palabras que Festugière opta por no traducir y a las que nosotros hemos intentado aproximarlos con «Nosotros... observarlo». Scott I, 266-267, llena estas lagunas conjeturalmente y traduce: «Dios no se manifiesta ante nosotros; no podemos verlo, y tan sólo de un modo aproximativo, con gran esfuerzo, nos es posible aprehenderlo por medio del pensamiento».

XVI.7 Puesto que... propio rayo: Festugière (NF II, 238, n. 19) sugiere esta traducción y remite a Platón (*República* 508A-B) y a Plotino (*Enéadas* 5.3.17.28-38) a propósito de la relación que existe entre el sol y la visión; Plotino llega a la conclusión de que «el sol no es visto por luz alguna, sino por la suya propia».

como una corona: Para los numerosos usos culturales de la corona (*stephanos*) en la Antigüedad tardía, véase *TDNT* VII, 617-619, 623-624, 631, 634. En los ritos de Mitra, el sol invencible, al iniciado se le ofrecía una

corona que éste había de rechazar, con la réplica de que Mitra era su única corona; PGM IV.1026-1027 (Betz, pág. 58) invoca al dios «sentado en los siete polos, AEEIOUO, tú que llevas en tu cabeza una corona de oro»: Cumont, *Mithra*, págs. 95, 156; NF II, 238, n. 20; Layton, GS, págs. 136, 139. El orden «caldeo» de los planetas con un sol central es tratado *supra*, C.H. I.9; cf. Scott II, 444-446.

auriga... carro: La imagen más prominente de un carro en la filosofía griega era la del mito de Platón en *Fedro* 246-256; pero Festugière (NF II, 239, n. 21) opina que el carro cósmico de este pasaje es de origen iranio, y Scott II, 446, refiere la historia de Factón y remite a Filón, *Acerca de los Querubim* 7.24.

con las riendas: Scott IVF, 392, remite a Macrobio, *Saturnalia* 1.18.15-16.

XVI.8 *alimenta*: NF II, 234, 239, n. 24, siguiendo a Tiedemann, prefiere la lectura *trephôn* en lugar de *trephontos*.

XVI.9 *transmutación... especie en otra*: De acuerdo con Ferguson (Scott IVF, 393), estos cambios (*metabolaî*) representan la «incesante fecundidad» de la vida, más que la rígida inevitabilidad de la muerte. Nock, siguiendo a Turnebus, emienda *allélogené* de los manuscritos en *allêla, genê* («otro, de género»). En esta frase, las palabras «género» y «forma» (*genê genôn kai eidê eidôn*) podrían ser traducidas por «tipo» y «especie»; Festugière traduce «de genres à genres et d'espèces à espèces», pero sugiere también «espèces» e «individus», en referencia a *Asclep.* 4: NF II, 235, 239, n. 26.

XVI.10 *batallones... <con los mortales>*: Einarson (NF II, 239, n. 28) sugiere que *stratēiais* (normalmente «campana» o «expedición») constituye un error por *stratiāis* («hueste», «compañía», «banda»; aquí «batallones»); «con los mortales» adopta la conjetura de Reitzenstein *tois thnētois ontes* para llenar la laguna señalada en NF II, 235.

XVI.11 *ayudar*: NF II, 235, 240, n. 31, traduce *epamuncin* como «porter aide», y señala que el autor podría haber pensado en el *amunomenoi* («castigan») del final de la sección 10.

se atreven... atrevimiento: *Supra*, nota a C.H. I.25.

XVI.12 *consolida... vuelve sólidas*: NF II, 236, 240, n. 33, traduce *onkôn* y *onkoi* como «gonflant» y «donne... volumen»; *supra*, sección 6, y Scott II, 449-450, IVF, 393.

XVI.13 *formados bajo... energías*: Festugière (NF II, 240, n. 35) ve aquí una alusión a las treinta y seis estrellas fijas de la astrología egipcia, y proporciona un útil resumen acerca de las mismas en NF III, xl-lxi; cf. *Asclep.* 19; Gundel, *Dekane*, págs. 345-346. Festugière traduce *energeia* por «activité», pero véase C.H. X.1; Scott II, 450-452, anota que S.H. VI.10 describe los demonios como «energías de esos treinta y seis dioses».

XVI.14 *conferida autoridad*: NF II, 236, traduce *exousian* («autoridad») por «plein pouvoir». En el Nuevo Testamento y en algunos textos gnósticos cristianos, las *exousiai* son, en ciertas ocasiones, entidades personales supranaturales, ángeles o demonios, pero Foerster (*TDNT* II, 562-563, 570-574) no halla este uso en «el gnosticismo helenístico o pagano». El resto de las apariciones de esta palabra en los tratados griegos herméticos se halla en C.H. I.13, 14, 15, 28, 32; cf. 1 Cor. 15:24; Ef. 1:21, 3:10, 6:12; Col. 1:16, 2:10, 15; Layton, GS, págs. 36-40.

remodelan nuestras almas: Bousset (1915), págs. 156-157, interpreta las secciones 14-15 como una transición entre «la base optimista monista» de las secciones 3-13, y «un dualismo específicamente demonológico».

XVI.15 *nacimiento, en formación*: Siguiendo a Reitzenstein, NF II, 236, corrige *timên* en *stigmên* («momento»). La idea de un «demon personal» o «genio», el «ángel de la guarda» cristiano, adopta aquí la forma de una alianza amenazadora con el poder astrológico fatal transmitido en el momento del nacimiento; la expresión «en formación» es *etagêsan*, que se relaciona con *taxis*, a propósito de la cual véase *supra*, nota a C.H. I.13. Festugière (NF II, 240, nn. 39-41) detecta en este pasaje una referencia a la doctrina astrológica de los *aspectos*, configuraciones geométricas de cuerpos celestes cuyos poderes se pensaba que en varios momentos se interrelacionaban; cf. *Asclep.* 35; Scott II, 453; FR I, 265, con referencias a Zósimo, *De Apparato* 2; Jackson, *Zosimos*, págs. 19, 42.

dos partes: Festugière traduce *strobousin* («tiran de») como «tourment»; también indica que estas dos son las partes *inferiores* del alma; como se explica *infra*, la parte superior del alma permanece intacta: J. Kroll,

Lehren, págs. 79-81; NF II, 236, 241, nn. 42-43; Scott II, 453; véase también: *C.H.* I.15; *Asclep.* 22; Platón, *República* 436A-441E; *Timeo* 69A-72D; Jámblico, *Acerca de los misterios* 8.6.267-8.272; Dillon, *Middle Platonists*, págs. 99-102, 174-176, 194-195, 290-294; Long, *Hellenistic*, págs. 170-178, 213; Jonas, *Gnosis* I, págs. 182, 195.

XVI.15-16 *Pero la parte racional... destino*: Scott II, 435, 453, IV, 15, opina que Lactancio hace alusión a este pasaje en *Instituciones divinas* 2.15.7-8, donde le adjudica el nombre erróneo de *Serino perfectus*, que es la traducción latina de *Logos teleios*, el título original griego del *Asclepio*: véase *Asclep.* Título. Acerca del destino y de los demonios, véase Jonas, *Gnosis* I, págs. 193-199; NF II, 241, n. 46; Mahé, *Hermès* I, 39.

XVI.16 *alguien recibe... queda anulado*: NF II, 237, siguiendo a Keil, prefirió *hotó* («alguien») a *tó, tón* y otras lecturas de los manuscritos; para *aktis epilampeí* («recibe un rayo brillante»), véase *C.H.* V.2, X.6, XIII.18; *Asclep.* 23, 29; Klein, *Lichtterminologie*, págs. 154-156; Lewy, *Oracles*, págs. 216, 411-412.

{*Y es este amor el que*}: La frase *ho logos ouk crós* es atetizada por Nock, al igual que en la traducción de Festugière, «C'est la raison, non l'amour»; Nock piensa que el sentido sería algo así como «El amor, como dice el refrán, equivoca», que requeriría la eliminación de la negación *ouk*; nuestra traducción recoge la conjetura de Reitzenstein, *kai houtos ho crós*; NF II, 237; Scott II, 454.

los demonios... gobierno terrenal: *Supra*, *C.H.* IX.3.

Hermes ha dado en llamar: Scott II, 454, remite a *C.H.* I.9; NF II, 230, remite a *C.H.* XII.5.

XVI.17 *depende de dios*: NF II, 230, n. 2, cita a Aristóteles, *Metafísica* 1072b14: «De un tal principio [el primer motor]... dependen los cielos y el mundo de la naturaleza».

Alrededor del sol... la tierra: Habitualmente, la tierra es descrita como si estuviese rodeada por ocho esferas celestiales que culminan con la esfera estrellada (véase *supra*, nota a *C.H.* I.26), pero aquí tenemos el sol, las estrellas fijas, las seis estrellas y —de acuerdo con NF II, 241, n. 50; FR III, 123— la atmósfera, que suman un total de nueve, como en Virgilio, *Eneida* 6.439; cf. Scott II, 456.

XVI.19 todas las cosas: NF II, 238, siguiendo a Reitzenstein, lee *pan-ta de*, en lugar del *ta de* de los manuscritos.

fin: NF II, 228, n. 2, sugiere que, en parte, la discrepancia que existe entre el título y el contenido de este tratado podría deberse al hecho de que se ha perdido el final, cosa que se podría poner en relación, quizá, con el comienzo incompleto del tratado que viene a continuación.

XVII

si... mi rey: Tan sólo un manuscrito (D) sugiere la existencia de un corte entre las primeras palabras de *C.H.* XVII y el final del tratado precedente. Sin embargo, aunque la mayoría de manuscritos presentan este fragmento como parte de *C.H.* XVI, quien se dirige aquí al rey (probablemente Ammón) es Tat, en lugar de Asclepio; *infra*, nota a «profeta»; *supra*, *C.H.* XVI. Título, 19; NF II, 242-243; Scott II, 457-458.

parece... que hay: NF II, 243, siguiendo a Reitzenstein, opta por *do-kousin einai*, en lugar de *dokei oun* y otras lecturas similares de los manuscritos.

formas: Aquí e *infra*, «formas» es la traducción de *ideai*.

reflejos... en: La preposición «en» traduce *pros*, que Festugière vierte como «dans». También explica que el primer «incorpóreos», mencionado *infra* en el séptimo párrafo, son las imágenes del espejo a las que se alude anteriormente, mientras que el segundo «incorpóreos» son las ideas; se sugiere que uno ve las formas incorpóreas en los cuerpos del mismo modo que se ven las imágenes incorpóreas en los espejos: NF II, 243, nn. 2-3. Para la analogía del espejo en Platón, véase *Sofista* 239D y Scott II, 459-460; Reitzenstein, *HMR*, págs. 454-456 remite a 2 Cor. 3:18, Fil. 2:6-8, 3:21, y a otros textos, para las diversas nociones del reflejo y la transfiguración.

debes adorar a las estatuas: Ésta es la única aparición de la palabra *agal-mata* en los tratados griegos; los famosos pasajes de «la fabricación de dios» del *Asclepio* son 23-24 y 37-38, donde se habla de *statuae*. Para *andriantes* y *eikones*, véase *supra*, *C.H.* V.8, e *infra*, XVIII.4, 16; NF II, 243, n. 4. Scott II, 460-461 cita pasajes de Plutarco y Plotino para mostrar que «las estatuas de culto son espejos en los que los *noêta* [inteligibles] se reflejan».

también ellas... inteligible: La insistencia en «también ellas» (*kai auta*) implica que las estatuas no son las únicas que poseen formas o ideas. Levy (1935), págs. 295-301, señala que arriba se afirma que los seres animados

coinciden con los inanimados en el hecho de poseer ideas; hace referencia a la frecuente asociación establecida entre estatuas y animales por los apologetas antipaganos; para concluir —basándose en Plutarco, *De Iside et Osiride* 71-76 (379C-82C) y Olimpiodoro, *Comentario al Alcibiades de Platón* 2.136— que los animales sagrados son los otros seres que poseen ideas. La lectura de «inteligible» (*noêton*) en NF II, 243, n. 4, procede de la corrección que un escriba hace de «sensible» (*aisthêton*). Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 198-199, entiende *ideas* en el sentido de «potencias».

profeta: *Prophêtês* y otras palabras emparentadas aparecen cuatro veces en los *excerpta* de Estobeo (XXIII.42, 68; XXVI.25), pero solamente una en los tratados griegos. En el griego no bíblico de época helenística y romana, el alcance de la palabra reflejaba el sincretismo de la cultura intelectual. Desde el siglo V a. C., *prophêtês* y otros términos relacionados se aplicaban en el buen sentido a los oráculos, por ejemplo, de Dodona, de Delfos y de Zeus Ammón en Libia, pero hacia el siglo II d. C. Luciano lo utiliza en sentido peyorativo, al referirse al *goês* («brujo»), Alejandro de Abonoteico. Mucho antes de la época de Luciano, en una inscripción de Canopo, fechada a finales del siglo III a. C., *prophêtês* es la traducción de *hm-ntr*, el título de una clase de sacerdotes egipcios de rango elevado, que eran designados por el rey y que podrían haber sido llamados profetas por su asociación con el oráculo de Ammón. Los gnósticos también mostraron su interés por los profetas falsos y verdaderos: Layton, GS, págs. 115, 178-179, 292, 295-296, 389, 395. Jámblico (*Acerca de los misterios* 8.5.267, 10.7.293) y Zósimo (FR I, 268; Scott IV, 106, 120; Jackson, *Zosimos*, págs. 27, 46-47) mencionan a un «profeta» llamado Bitis o Bitos. Por lo tanto, como señala Festugière (NF II, 243, n. 5), no es necesario poner a Tat, en cuanto que profeta hermético, en relación con el judío *nabî*; TDNT VI, 783-796; Cumont, *Egypte*, págs. 119-121; Scott II, 461, IV, 72-74; Reitzenstein, *HMR*, págs. 297-300; *Poimandres*, págs. 101-109, 202-207, 219-231; Fowden, *EH*, págs. 150-153; *supra*, C.H. I.15, XVI.Título.

teologizando: NF II, 243, n. 7, señala que Aristóteles utiliza el verbo *theologeîn* en *Metafísica* 983b29, con el significado de «discurso acerca de los dioses y de la cosmología»; LSJ s. v. *theologeô*; Fowden, *EH*, pág. 95.

XVIII. Sobre el alma estorbada por las afecciones del cuerpo

Título Nock atribuye el título a un copista, y Festugière llega a la

conclusión de que resulta adecuado tan sólo para los seis primeros párrafos del discurso, al que califica de «insípida pieza retórica compuesta en prosa rítmica», en referencia al análisis de Reitzenstein. Scott, al igual que Festugière, opina que este tratado no guarda una relación real con el resto del *Corpus*, pero Nock se muestra menos categórico. Scott y Einarson creen detectar ecos de las reglas del encomio de un soberano dictadas por Menandro en su *Peri epideiktikôn*. En consecuencia, Scott escribe que el tratado «consiste en dos o tres fragmentos de un discurso epidíctico “de alabanza a los soberanos”», y acepta la hipótesis de Reitzenstein de que los soberanos en cuestión eran los *Augusti*, Diocleciano y Maximiano, y sus *Caesares*, Galerio y Constancio, de modo que data *C.H.* XVIII de hacia el 300 d. C. Diocleciano, que estuvo junto a Galerio en Alejandría, Coptos, Filae y otros lugares después de los años 293-294, fue el último emperador que visitó Egipto durante su reinado, que marcó el final del Egipto romano y el principio del Egipto bizantino; *infra*, secciones 10, 14-15; NF II, 244, n. 3, 247-248; Scott II, 461-462; Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 199-208, 359, 371-374; Bowman, *Egypt*, págs. 44-46.

XVIII.1 pieza musical... varios instrumentos: NF II, 248, traduce *tés pammousou melôdias* por «d'un chant qui offre toutes les variétés de musique»; Scott I, 274, acepta *pammousou* pero lo integra en «melodía armónica». Nuestra traducción, menos literal que la de Festugière, se justifica quizá por el papel que desempeña la variedad de instrumentos en los pasajes que vienen a continuación.

ejecución: En retórica, una *epideixis* era un discurso declamatorio o de aparato, pero aquí hace referencia a un evento musical, que Festugière (NF II, 243-244, 248, n.1; cf. Scott II, 466-467) llama «concert». También señala la idea asociada de un concurso musical (*enagônizesthai peri mousikên*) al comienzo de la sección 2, y explica que el orden de los instrumentos mencionado se corresponde con la práctica real en los concursos teatrales del periodo helenístico; *supra*, nota al Título.

esfuerzo... ridículo: Scott II, 466, opina que las últimas palabras de la primera frase del texto griego, *katagelaston to epicheirêma* («su esfuerzo resultará ridículo»), introducen una glosa que incluye la segunda frase completa. Para él *epicheirêma* es un término técnico que significa «ensayo» («tentativa»), y basa su análisis en las contradicciones que percibe entre la segunda frase y las observaciones que vienen a continuación: por ejem-

plo, «nadie culparía» en la sección 2, «no le critiquemos» en la sección 4, «nadie censura jamás» en la sección 5, etcétera.

<el oyente>: Después del verbo *katamemphetai* («descubre fallos»), la última palabra de la tercera frase del texto griego, Scott y Nock indican una laguna, para la que Scott conjetura *ho akroatês*, «discípulo» u «oyente»; NF II, 248, n. 2; Scott I, 275.

músico... naturaleza: Siguiendo a Einarson, Nock coloca entre corchetes la palabra *theos* («dios»); NF II, 248.

XVIII.2 su arte: Para *epistêmê* como «arte», véase *supra*, nota a C.H. X.9-10.

después... todopoderoso: Nock atetiza nueve palabras desde *kai kalamô* («flauta de pan») hasta *epitelountôn* («acabasen») e indica una laguna a continuación. Festugière propone la integración de *allôn de* («otros») antes de *kalamô* y de *to organon ouk hupêkousen enteínomenô* («el instrumento fallase por el esfuerzo») después de *epitelountôn*. Para «inspiración» (*pneumatî*), véase Scott II, 467; Festugière traduce «souffle»; NF II, 245, 249. Keizer, *Discourse*, pág. 16, remite a *NIIC* VI.6.30-31 para «plectro»; cf. C.H. IX.6.

estorbar... privar: NF II, 249, siguiendo a Reitzenstein, lee *empodisasa* («estorbar») en lugar de *empodisas*, y *sulêsasa* («privar») en lugar de *sulêsas*.

XVIII.3 irreverente... especie: Nock, siguiendo a Reitzenstein, enmienda *eusebôs* («de manera reverente») en la negativa *asebôs*. Festugière traduce *to hêmeteron genos* («nuestra especie») como «notre race», que podría significar o bien «oradores» o bien, de acuerdo con Reitzenstein, «profetas»: NF II, 249, n. 7; Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 200-207; *supra*, C.H. XVII.

XVIII.4 artesano... complejidad: Fidias constituye el tipo ideal de escultor, que con frecuencia representa a Dios; Festugière cree que «complejidad» podría hacer referencia a su famosa Atenea, esculpida en oro y marfil; en el texto de Nock, una laguna, identificada por Reitzenstein, aparece después de *entelê tên poikilian* («perfecta complejidad»); NF II, 249-250, nn. 9-10; cf. Scott II, 469-470.

aflojó... el tono: Las únicas palabras que difieren en estas dos frases son los verbos, *hupochalasasa* y *huparaiôsasa*; tanto «tensión» como «tono» traducen *tonon*. Scott II, 464-465, especula con la idea de que ésta y otras re-

peticiones se deban al proceso de transcripción o composición de un discurso. Nock opina que la frase original parece ser la segunda, y Festugière tan sólo traduce una de ellas; NF II, 250, n. 11.

XVIII.5 *da el tono justo*: NF II, 250, siguiendo a Reitzenstein, señala una laguna después de *empesousés*.

{*Así... <divino> músico*}: Esta frase está atetizada no porque resulte ininteligible, sino porque se halla fuera de lugar, en palabras de Festugière, NF II, 250, n. 13; Scott II, 471, la pone en conexión con el comienzo de la sección 3 o con la segunda frase de la sección 7.

XVIII.6 *espléndida*. [] *Cuentan que*: Entre estas dos frases, NF II, 250-251, n. 14, así como las ediciones precedentes, omiten catorce palabras que duplican el pasaje que sigue a «Cuentan que»; cf. Scott II, 471-473, y Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 205-206, que explica la historia del músico Eunomos de Lócride, recogida por Clemente de Alejandría, *Protréptico* 1.2.4; Estrabón 6.1.9.

***En lugar... cigarra*:** NF II, 251, siguiendo a Reitzenstein, corrige *arti* en *anti* («en lugar de»). Para la historia de la cigarra, véase Scott II, 471-473, que la hace remontar hasta Estrabón y Clemente, citados en la nota anterior.

XVIII.7 *de sus trofeos*: NF II, 251, corrige *tôn ex* en *ek tôn*.

***Venga pues... voluntad*:** Se trata de otro duplicado, como en la sección 4.

XVIII.8 *derivan... esperanzas*: Leemos *paragesthai* («derivan») con Festugière, Scott y Reitzenstein, en lugar de la lectura que ofrece Nock, *periagesthai*; NF II, 252, n. 19.

XVIII.9 *<aquellos que>... momento justo*: NF II, 252, inserta «aquellos que» (*hoi*) antes de «han recibido» (*diadexamenoi*) y cierra la frase con una laguna después de *Nikên* («victoria»).

XVIII.10 *premios... batalla*: Scott II, 475-476, aventura la hipótesis de que esta frase pudiera hacer alusión al triunfo romano sobre los persas en el 296-298 d. C., pero NF II, 254, n. 22, sitúa este pasaje en el contexto de un determinismo de carácter astrológico; Bowman, *Egypt*, págs. 44-46.

Sobre la alabanza... soberano: Scott II, 479, cree que lo que es el encomio se ha perdido y que la sección 11 comienza con la peroración que vendría después. NF II, 244, opina que este título se adapta mejor al discurso completo que el que aparece al principio.

XVIII.11 *rayos como manos enormes*: La imagen del sol descendiendo con sus rayos como manos se convirtió en un motivo artístico en el Egipto de Akenatón; los rayos del sol eran una manifestación de *heka*, un poder mágico que vivifica el universo, pero FR I, 90-91, considera que esta alusión a la magia solar constituye una metáfora vacía en este texto «puramente literario»; cf. Scott II, 480; NF II, 255, n. 24; Derchain (1962), págs. 181-182; Mahé, *Hermès* II, 453; Fowden, *EH*, pág. 76; Griffith, *De Iside*, pág. 497.

<efluvios>... *plantas*: La palabra «efluvios» no aparece en el texto griego; Festugière (NF II, 255, n. 24) traduce *ta tôn phutôn ambrosiôdestata* como «les plus suaves parfums des plantes»; cf. *C.H.* I.29; *Asclep.* 6.

XVIII.12 *A dios*, <pues>: La palabra «pues» (*oun*) es una integración de Nock, siguiendo a Reitzenstein, quien opina que algún otro término de ornato retórico como *kai panaristô* («y el mejor») ha desaparecido después de *panakêratô* («totalmente puro»); NF II, 253.

principio: NF II, 253, siguiendo a Reitzenstein, corrige *charin* en *archên*.

XVIII.13 [*En lo que... mismo*]: NF II, 253, 255, n. 26, considera que esta frase es una glosa.

nos ha ofrecido...: Nock indica una laguna después de *edôrésato* («ha ofrecido»), que Festugière llena conjeturalmente con la frase «pues aunque carece por completo de valor para dios, le complace porque somos sus hijos»; NF II, 254-255, n. 27.

XVIII.14 *promesa... alabanza salvadora*: Acerca de «promesa» (*epangelian*) véase *supra*, *C.H.* XIII.Título; después de *diasôstiken euphêmian* Nock señala una laguna, indicada primero por Reitzenstein; NF II, 254-255, n. 28.

una sola mente, el padre: NF II, 255, n. 30, identifica esta expresión como «una idea hermética», y remite a *C.H.* I.6.

XVIII.15 *con dios... a través de dios*: NF II, 254-255, n. 31, siguiendo a Turnebus, corrige la lectura de los manuscritos, *apo tou*, en *apo toutou* («con dios»), y traduce «à Dieu», al tiempo que observa que su paralelo *dia toutou* («a través de dios»; Festugière ofrece «par Lui») es otra «idea herméutica», parecida a *dia tou logou* («a través del verbo») en C.H. XIII.21.

XVIII.16 *soberano... paso ligero*: En griego hay un juego de palabras entre *basileus* («soberano») y *basei leia* («paso ligero»); lo segundo es una corrección de Nock, siguiendo a Reitzenstein, del *basileia* que se lee en los manuscritos; NF II, 255; Scott II, 476-477.

poder... la huida: De acuerdo con Derchain (1962), págs. 184-185, el poder del soberano para conseguir la paz, mostrándose o bien sirviéndose simplemente de la palabra, es una concepción egipcia.

estatuas... junto a ella: Se consideraba que el contacto con la estatua del emperador servía para obtener protección o asilo; Scott II, 477; NF II, 255, n. 35.

Asclepio

Título Las palabras del subtítulo que viene después de «sol» están en griego. Scott (III, 1; IV, 2-27, 155-161, 179-227, 230-232) afirma que *Logos telcios*, el título de la versión original griega de este tratado, significa «un discurso en el que la enseñanza es llevada hasta el final»; cf. C.H. IX.1.

Lactancio, que compuso sus *Instituciones divinas* entre el 304 y el 311 d. C., hace referencia en esta obra (4.6.4.; 6.25.11; 7.18.3) a un *Logos telcios* griego, así como al correspondiente *Sermo perfectus* en latín. Más tarde, hacia mediados del siglo VI, Juan Lidio también mencionó un *Logos telcios* en su obra *Acerca de los meses*, una compilación de autores latinos antiguos centrada en el tema de las fiestas y el calendario. Algunos pasajes griegos del *Discurso perfecto* fueron citados también por pseudo-Antino, Cirilo de Alejandría y Estobeo. El Papiro Mimaout contiene una versión griega de la plegaria de *Asclep.* 41, que también aparece en un texto copto (NHC VI.7), junto con *Asclep.* 21-29 (NHC VI.8); Mahé, (*Hermès* II, 47-49) ha argumentado que el texto copto recoge el griego original mejor que el *Asclepio* latino. Juan Lidio escribió en griego, Lactancio en latín, pero ambos reproducen pasajes en griego (por ejemplo, *Instituciones divinas* 2.14.6; 4.6.4; 7.18.4 [cf. *Asclep.* 28, 8, 26]; *De mens.* 4.7, 149 [cf. *As-*

clep. 19, 39, 28]. Lactancio también cita el *Sermo perfectus* en latín, pero no en la versión correspondiente al texto del *Asclepio* que se nos ha conservado, que aparece por vez primera en la *Ciudad de Dios* (8.23, 24, 26; *Asclep.* 23-24, 37) de san Agustín, compuesta entre el 413 y el 426. Por lo tanto, un texto griego (o varios) correspondiente al *Asclepio* se hallaba en circulación a principios del siglo IV, pero la versión latina existente podría haber sido elaborada hasta un siglo más tarde. Puesto que muchas de las referencias y testimonios más antiguos al *Asclepio* y a otros *Hermetica* proceden de los autores cristianos latinos del norte de África (Lactancio, san Agustín, Tertuliano, Arnobio), se ha sugerido (Carcopino, *Rome*, págs. 286-301) que el traductor era norteafricano. Nock (NF II, 277; cf. Scott I, 79-81) discute la hipótesis de Scott de que otro norteafricano, Mario Victorino (muerto c. 363), podría haber elaborado la versión latina; su atribución tradicional a Apuleyo carece de base. Véase también: NF IV, 104-114, 126-146; Wigtil (1984), págs. 2.286-2.288; Moreschini, *Studi*, págs. 27-49.

Numerosos editores y filólogos opinan que el *Asclepio* es un conglomerado de materiales previamente existentes; en cualquier caso, tiene una extensión considerable y trata muchos temas de importancia. Para varios esquemas de división y organización, véase: Zieliński (1905), pág. 369; NF II, 275-295; FR II, 18-27; Scott III, A4r; IVF, xxviii-xxxii; Mahé, *Hermès* II, 62; Mahé (1981), págs. 407-434; véase también: *infra*, sección 10, acerca de «teoría»; Goodspeed, *Literature*, págs. 159-165, 182-187; W. Rusch, *Fathers*, págs. 25-29, 114; Gersch, *Platonism*, I, págs. 331-338; Moreschini, *Studi*, págs. 72-78.

1 *más divino... que hayamos*: La palabra representada por «cualquier otro» (*omnium*) aparece en genitivo en esta construcción —en relación con el comparativo «más divino» (*divinior*)—, cuando el latín requeriría un ablativo (*omnibus*); Nock (NF II, 278-279; cf. 357, n. 3; Scott III, 5) proporciona una lista de este tipo de helenismos, como parte de la evidencia que confirma que el *Asclepio* es traducción de un texto griego; *infra*, secciones 4, 5, 23, 27, 29; Wigtil (1984), págs. 2.293-2.295.

piadosa fidelidad: NF II, 296, traduce *religiosa pietate* como «scrupuleuse piété»; véase *supra*, C.H. I.22 acerca de «reverencia» y *eusebeia*, e *infra*, sección 22, «afecto fiel», acerca de la dificultad de traducir *pietas* y las palabras de su familia.

Si... se llenará por completo: C.H. IX.4; NF II, 357, n. 5; el lector debe tener en cuenta que las notas de Festugière identifican muchas más conexiones entre los tratados griegos y el *Asclepio* que las que se recogen aquí; véase también la lista de Nock en NF II, 284-287; Reitzenstein, *HMR*, págs. 305-306.

se hallan vinculados: Ferguson (Scott IVF, 394-395) identifica *conexum* («vinculados») como la primera alusión a un tema de importancia mayor en el tratado, representado por palabras tales como *coniunctio*, *conexio*, y *cognatio*; véase en especial las secciones 4-7, *infra*.

Tat... Hammón: Ninguno de los tratados conservados está dedicado por Hermes a Hammón o Ammón, personaje al que se dirige *Asclepio* en C.H. XVI; véase C.H. XVI.Título, y acerca de Tat, IV.3; NF II, 357, nn. 8-9.

ninguna envidia: *Invidia* («envidia»), de acuerdo con Festugière (FR II, 38), representa *phthonos*, un sentimiento que dejaría al no iniciado excluido de los misterios. En C.H. V.2 y XVI.5, lo divino es *aphthonos* («generoso»); cf. *Timeo* 29E.

argumentos... populares: Nock (NF II, 297) opina que *exotica* («populares») podría ser la respuesta del traductor a una palabra griega que le era poco familiar, quizás *exôterika* o *diexodika*, a propósito de las cuales véase *supra*, C.H. V.1, X.1, XIV.1; FR II, 39.

voy a inscribirlo: FR II, 37, señala la estrecha relación que existe entre la noción de un tratado escrito y la manera habitual de un diálogo hermetico: la instrucción oral de un estudiante/hijo a cargo de un maestro/padre; a propósito de lo cual véase *supra*, C.H. I.32, acerca de *paradosis*. A pesar de la presencia de cuatro personas, el diálogo está dirigido, en la práctica, por Hermes a *Asclepio*.

publicase: NF II, 357, n. 10, indica que *publicare* es equivalente a *diaballein*, como en C.H. XIII.13, 22.

cuatro hombres: Esta mención de *quattuor virorum* constituye la única aparición de la palabra que designa específicamente al masculino *vir* («hombre») en el *Asclepio*, si bien *mares* («machos») y *feminae* («hembras») aparecen en la sección 21, *infra*; la traducciones de *homo*, *humanus* y *humanitas* son paralelas a las de *anthrôpos* y otras palabras relacionadas; *supra*, C.H. I.12.

el amor divino: Scott III, 8, hace alusión al *erôs* platónico en el *Fedro* y en el *Banquete*, pero Festugière (NF II, 357-358, n. 12) insiste sobre todo

en la fuerza de unión del amor (*supra*, «vinculados») como agente en la cosmología del *Asclepio*, y Nock (*ibid.*) remite a conexiones órficas, a la asociación de Hermes con Eros, y a Cupido-Eros como nombre de un Decán (*infra*, sección 19; Gundel, *Texte*, pág. 296).

2 alma es inmortal: Para los antecedentes platónicos y estoicos, véase Scott III, 8-9; NF II, 358, n. 13.

auténtica continencia de la razón: El texto de NF II, 297, es *vera rationis continentia*, pero W. Kroll y otros prefieren *verae*, para lo cual Nock ofrece «de la maîtrise-de-soi de la droite raison» o bien «du contenu de la droite raison» o bien, de mantenerse *vera*, «de la vraie maîtrise de la raison» como alternativas a la traducción de Festugière, «la vraie suite du raisonnement»; para Nock, *continentia* representa o bien *enkrateia* («continencia» en C.H. XIII.9, 18), o incluso una utilización, poco habitual en latín, en el sentido de «contenido» («contenu» en francés).

todas las cosas son una... llamado todo: FR II, 68, distingue este párrafo, en el que Dios es equivalente al Todo (*omnia*), del que viene a continuación, en el que el Conjunto (*totum*) = Todo (*omnia*) = Mundo. Acerca de «todas las cosas son una» como tema hermético cuyas raíces derivan del pensamiento griego y remontan hasta los filósofos presocráticos, véase NF II, 358, n. 15; Scott III, 9-11; Moerschini, *Studi*, págs. 94-95. Gersch, *Platonism*, I, págs. 345-348, pone en conexión este pasaje con el modo similar de expresarse de la sección 34, y argumenta que «En un sentido primario, Dios resulta idéntico a las cosas creadas, puesto que éstas preexisten en su seno..., y tan sólo en un sentido secundario a las cosas creadas tal y como existen fuera de él después de... la creación... Dado que la relación de Dios con las cosas creadas es... la de... lo atemporal con lo temporal... la naturaleza divina resulta ser a la vez transcendente e immanente desde diversos puntos de vista».

De los cielos: FR I, 358-359, considera que el pasaje que comienza aquí y se extiende hasta el final de la sección 3 constituye una evidencia de las conexiones que existen entre los *Hermetica* «filosóficos» y su variante «popular», con su énfasis en la astrología y la magia.

hacia lo alto... hacia abajo: *Supra*, C.H. I.4 y Scott III, 12, acerca de *anôpherês* y *katôpherês*, *sursum* y *deorsum*.

Alma y materia: La palabra latina *mundus* significa «mundo», bien sea el universo en su conjunto, o el planeta tierra, o incluso una región ex-

tensa de la tierra; puede también hacer referencia al cielo o a los cielos. El mismo sustantivo significa «instrumentos» o «equipamiento» en general, pero en especial con respecto a los artículos de cosmética utilizados por las mujeres. El adjetivo *mundus* significa «limpio», «elegante», «ordenado», y por lo tanto sugiere una relación paralela a la que existe entre «cosmética» y «cósmico» como derivados del griego *kosmeō*, que significa tanto «poner en orden» como «adornar». *Mundanus* es la forma adjetiva de *mundus*, y significa «mundo». Sin embargo, *anima et mundus* en esta sección constituyen la primera de las varias apariciones en las que *mundus* y otros derivados como *mundanus*, que la mayoría de las veces se corresponden con el *kosmos* y el *kosmikos* del original griego, representan en cambio *hulê* y *hulikos*, «materia» y «material»; *infra*, secciones 3, 7-8, 10-12, 14-15, 17-18, 22-23, 28-29; NF II, 359, n. 21; Scott III, 14; Moreschini, *Studi*, págs. 113-115, 127. A excepción de esos casos especiales, hemos traducido el sustantivo *mundus* por «mundo»; nótese que en la sección 10, el traductor parece haberse sentido incómodo por la falta de un equivalente exacto en latín para *kosmos*.

cualidad: NF II, 298, siguiendo ediciones previas, corrige *aequalitate* en *qualitate*.

formas: Ésta es la traducción normal aquí de *species*, aunque la misma palabra está representada también por «escenario» (11), «clase» (19) e «imagen» (23). Scott (III, 15-18; NF II, 360, n. 31) reconoce que *species* se corresponde la mayoría de las veces con *eidos*, pero, basándose en la distinción que hace Séneca en su *Carta* 58.16 («Aquello a lo que se alude en general [*generaliter*], como cuando uno habla de la humanidad en general [*generalis*], no es posible verlo, en cambio, la cosa específica [*specialis*], como Cicerón y Catón, sí. Uno no ve “animal”, sino que lo piensa, pero en cambio sí ve sus especies [*species*], un caballo o un perro»), argumenta que *species* ha de ser traducido como «individuo» en las secciones 3-4. El argumento de Scott se ve reforzado por la afirmación que se recoge en la sección 4, *species enim pars est generis ut homo humanitatis* («una forma es parte de un género, del mismo modo que un ser humano lo es de la humanidad»), si bien también podría entenderse *homo* en el sentido de «humanidad», del mismo modo que especie y *humanitas* como una clase o género más amplios. En cualquier caso, a fin de mantener la coherencia, hemos preferido traducir habitualmente «forma» a lo largo de estos pasajes. NF II, 298, traduce *species esse noscantur*, en esta sección 2, por «on y

reconnaît un nombre infini d'espèces», pero en la sección 3 *infra* (NF II, 299, 360, n. 31), *per animam omnium generum et omnium specierum* se convierte en «à travers l'âme de tous les genres et de tous les individus». Al contrario de lo que ocurre en el pasaje de la sección 4 citado, la relación de *species* con *genus* no puede ser la misma que la que se da entre *homo* y *humanitas*, si *species* significa «especie» en el sentido moderno del término, puesto que *homo* no se corresponde con *humanitas* como especie con género. En el *Asclepio* resulta imposible cualquier traducción coherente de *species* y *genus*, pero por lo menos «forma» y «género» tienen la ventaja de que no implican una asociación especie-*genus* tal y como la entendemos hoy. Para el análisis de Gersch, véase su *Platonism*, págs. 351-354. Véase también *supra*, C.H. XI.16-17; *infra*, secciones 3-6, 11, 17-19, 23, 27, 32-36, 41; J. Kroll, *Lehren*, págs. 112-113.

3 conjunto de la materia: Nótese que *mundus* aparece seis veces en esta sección: dos de ellas es representado por «materia»; dos más por «mundo»; y otras dos por «materia» de nuevo; *supra*, sección 2.

conciencia: El vocabulario latino de la cognición, la percepción y la intuición en el *Asclepio* presenta problemas por lo menos tan difíciles como los que se describen en la nota a C.H. I.1, *supra*, con respecto a los tratados griegos. «Conciencia», aquí y en otros lugares (véase especialmente la sección 32), traduce *sensus*, que aparece cuarenta y dos veces en el *Asclepio* con una gran variedad de significados, que hemos reproducido como «sentido», «facultad», «significado» y otros términos. Festugière (NF II, 359, n. 26, 363, n. 63) asocia correctamente *sensus* con *nous* y por regla general lo traduce por «intellect en donnant à ce mot le sens... "faculté d'intuition du divin"». Otras palabras utilizadas en el *Asclepio* en referencia a los procesos y facultades cognitivos, perceptivos e intuitivos son *mens* («mente»), *animus* («pensamiento», y también «alma»), *cognitio* («conocimiento»), *contemplatio* («contemplación»), *intellectus* y sus derivados («intellecto»), *intentio* («concentración», «intención», «esfuerzo»), *nosco* («conocer»), *percipio* («percibir») y *ratio* («razón»).

crecimiento... luna: *Supra*, C.H. I.25; XI.7; Griffiths, *Isis-Book*, pág. 112.

cielo... en el mundo: Ferguson (Scott IVF, 396) identifica *caelum* («cielo») aquí como la esfera de las estrellas fijas; acerca de *kosmos*, véase C.H. IV.1-2, *Asclep.* 2, 6.

De todas ellas: Scott III, 22, explica que *supradictis... omnibus* hace re-

ferencia a los cuerpos celestes; NF II, 299, traduce «tous ces corps célestes».

todas las formas... para las formas: Acerca de «forma» y *species*, véase *supra*, sección 2, y NF II, 299, 360, n. 31, que explica que «forme sensible» mantiene la misma relación con *genus* que el individuo.

4 penden: Para *pendentia* y su relación con *artað*, véase C.H. IX.9, X.14; NF II, 360, n. 34; Scott III, 24; IVF, 396.

divididas... a continuación: *Supra*, sección 2, nota acerca de «formas».

semejantes a sí mismo: *sui similes* es una corrección de *suis similes*; *sui* puede ser tanto singular como plural; NF II, 300, traduce «les individus qui leur sont semblables».

otro... ser vivo: Este otro tipo de *animalis* lo forman las plantas, de acuerdo con Scott III, 25; la noción de que las plantas son inanimadas y sin embargo poseen sentidos concuerda con las posiciones platónicas y estoicas al respecto. La traducción habitual aquí de *animal* y *animalis* (cf. *zôon* en los tratados griegos) es «ser vivo», pero véanse las secciones 6 y 21, donde «animado» representa mejor *animalia*.

anteriormente mencionados... son inmortales: Acerca de esta frase y de su contexto, Festugière escribe (NF II, 300, 360, n. 36; cf. Scott III, 27, IVF, 397) que «el pasaje entero resulta bastante confuso, y dudo de que el propio autor entendiese lo que decía». Los problemas principales estriban en la referencia a los «géneros anteriormente mencionados» (*supradicta... genera*) y, una vez más, en el significado de *species*, que Festugière traduce en las dos ocasiones en que aparecen en esta frase como «genres» e «individus», al tiempo que sugiere que en el primer caso «no cabe duda de que *specierum...* es una mala traducción de *genôn* o de *eidôn* en el sentido de *genôn*, por oposición a *ideai* (o *eidê*)».

Ahora bien, una forma... género: *Supra*, sección 2, nota acerca de «formas».

géneros... precederos, se salvan: Aunque el latín requiere un verbo en plural en ambos casos (*genera... occidunt... servantur*), Nock (NF II, 278-279, 300, 360, n. 7; Scott III, 28; *Asclep.* 1) pone los dos verbos en singular, y explica que esta anomalía es un grecismo —un sujeto neutro plural con un verbo en singular—, a pesar de la evidencia del manuscrito a favor de *servantur*.

nacimientos: Esta expresión u otras equivalentes traducen por regla ge-

neral *nascor* y sus derivados (en este caso *nascendi*), los equivalentes latinos de *gignomai* y otras palabras de la misma familia.

<no lo son los géneros>: Nock inserta *genera non sunt*; NF II, 300.

5 *algunas fueron... mantenerse*: NF II, 360, nn. 38-39, se muestra de acuerdo con Scott III, 29-30, en que este pasaje no encaja demasiado bien aquí, y Scott cree que se trata de una glosa. Festugière interpreta *inanimalia* («cosas inanimadas»; cf. secciones 4, 6) como el mundo vegetal, pero Scott cree que se trata de objetos artificiales sin vida, como casas o estatuas.

de su especie... a una forma: NF II, 301, 361, n. 40, siguiendo a W. Kroll, lee *alicui* («alguna») en concordancia con *speciei*, en lugar de *alicuius* en concordancia con *generis*, y traduce *alicui speciei generis divini* como «avec un individu du genre divin», aunque también pone en relación *species* con *genos* en *defluentes in speciem*, «déboucher dans un autre genre». *Supra*, sección 2, nota acerca de «formas».

el argumento: Al igual que *logos* en los tratados griegos, *ratio* requiere bastantes traducciones distintas en sus cuarenta y cuatro apariciones en el *Asclepio*. Aquí, hemos desplazado *ratio* del lugar que ocupaba entre *amantes hominum* y *daemones* («amigos de los seres humanos... démones»), en la frase anterior. El *in* que precede a *qualitate* es una enmienda, siguiendo a W. Kroll, del *sunt* que aparece en los manuscritos: NF II, 301, 361, n. 41, para textos acerca de démones que son *philanthrôpoi*.

que acabamos de describir: En latín aparece tan sólo *praedictae*, omitido por Scott III, 31-32, pero conservado en NF II, 301, con *speciei* como referente implícito, traducido como «avec <le genre> qu'on a dit» (considerando que *species* representa *genos*, como *supra*; cf. sección 2, nota acerca de «formas»).

mente... divinidad: Acerca de *nous*, *gnôsis* y divinización, véase *supra*: C.H. I.1, 26; IV.3; X.9-10; XII.6.

démones alcanza su: El genitivo *daemonum* aparece donde se esperaría el acusativo *daemonas* como complemento directo de *accedit* («alcanza»), si bien el genitivo resultaría correcto en la construcción análoga griega: *supra*, *Asclep.* 1; Scott III, 33; NF II, 301.

6 *Por esta razón... feliz*: Festugière (FR II, 87-89) compara esta sección con C.H. XI.19-20 y con Jenofonte, *Memorabilia* 1.4.11-18, acerca de

la divina grandeza humana, y Ferguson (Scott IVF, 397-398) lo pone en contraste con S.H. XXIII.44-46; Iversen, *Doctrine*, págs. 16, 49, cita un paralelo egipcio. Scott III, 35, opina que la comparación implícita aquí se establece entre las naturalezas humana y demoníaca y que el estado de mayor felicidad que se le atribuye al hombre se contradice con la afirmación, que se hace en otros lugares de los *Hermetica*, de que la corporalidad es un desastre; véase también: C.H. VIII.5, X.24-25, XII.20; *infra*, secciones, 8, 11, 14, 22-23; D.A. 8.7, 9.6; Norden, *Agnostos*, págs. 25-26; Van Moorsel, *Mysteries*, págs. 17-18.

desprecia internamente... terrenal: La alabanza hermética de la dignidad humana se detiene justo antes de llegar al aspecto corporal de la condición humana; *supra*, C.H. I.18-19.

relación con ellos: Al igual que el griego *anankaiois*, el latín *necessarium* —representado aquí por «relación»— puede denotar tanto relación como necesidad; Festugière, que traduce «auxquels il se sait lié», señala que una traducción en este último sentido también se podría justificar basándose en la tercera frase de la sección 5, *supra*; NF II, 301, 361, n. 46.

rápidamente... elementos: Festugière traduce *elementis velocitate miscetur* como «il se mêle aux éléments par la vitesse de la pensée», y conecta *velocitate* con la frase siguiente, *acumine mentis* («la agudeza de su mente»): NF II, 302, 362, n. 48; FR IV, 75, 145; Scott IVF, 398.

animado... inanimadas: Ferguson (Scott IVF, 374, 395) identifica *pneuma* como la raíz que se extiende «desde lo más alto». Acerca de las plantas como seres inanimados, véase *supra*, secciones 4-5, así como NF II, 362, nn. 49-50, y Scott III, 36-37; ambos remiten a *phuton... ouranion* en *Timeo* 90A; cf. «esas plantas supracelestiales que son nuestras almas» en C.H. XVIII.11.

alimentos compuestos: «Compuestos» traduce *duplicibus* en contraste con *simplicibus*, pero NF II, 302, presenta «de deux sortes... d'une seule sorte»; véase también: *infra*, sección 7; Scott III, 37-38, IVF, 399.

uno para el alma: «Alma» representa habitualmente *ánima*, que es paralela al femenino griego *psuché*; Reitzenstein (NF II, 303) aquí enmendó *animi* en *animae*, pero acerca de *animus* como «alma» véase OLD s. v. *animus* 1. Iversen, *Doctrine*, pág. 50, cita «un paralelo directo egipcio» para la distinción entre la nutrición del alma y la del cuerpo.

movimiento incesante del mundo: NF II, 303, 362, n. 51, traduce *mundi* («mundo») por «ciel» aquí, pero véase *supra*, secciones 2 y 3; «movinién-

to» —de acuerdo con Ferguson (Scott IVF, 359), «el movimiento perpetuo del cielo que mantiene la vida en su ser»— aquí y en otros lugares representa *agitatio*, *agito*, etcétera.

espíritu... llena: El término griego que se oculta detrás del latín *spiritus* es *pneuma*, acerca del cual véase: C.H. I.5; Scott III, 37-38.

conciencia... éter: Acerca de *sensus* como «conciencia» véase *supra*, sección 3; y a propósito de las fuentes peripatéticas de la doctrina que sostiene que es la quintaesencia, y no los cuatro elementos, el fundamento material de la *psuchê* o *nous*, véase Scott III, 38-42; NF II, 363, nn. 53-54; cf. D.A. 11.6; Mahé, *Hermès* II, 405. NF II, 303, prefiere *sola* («solamente») a *solí*, que es la lectura de Scott (I, 296-297), concertando con *hominí* («humanidad»), y traduce «concedida únicamente a la humanidad».

un poco más tarde: NF II, 364, n. 57, identifica esta expresión como una referencia a las secciones 16 y 32; cf. Scott III, 42-43.

7 principio... unión: El motivo de la *coniunctio* ya había aparecido antes, en las secciones 1 y 5; cf. NF II, 364, n. 59.

Es... Trismegisto: En otros lugares de los *Hermetica* se plantean cuestiones similares: C.H. I.22, IV.3, X.23; Scott III, 44; NF II, 364, n. 61.

en sus mentes: NF II, 303, 364, n. 64, traduce *in mentibus* como «dans les âmes»; *supra*, secciones 3 y 5.

acerca del espíritu: La discusión acerca del *spiritus* aparece en la sección 16, *infra*; NF II, 364, n. 65; *supra*, sección 6.

humanidad es... ousiôdês: Scott III, 44, remite a C.H. I.15, donde el adjetivo correspondiente a *duplex* («doble») es *diploos*, aunque también podría traducirse por «compuesto» como en la sección 6, *supra*; véanse también las secciones 7-10, *infra*, para otras versiones del *homo duplex*, con los comentarios de Van Moorsel, *Mysteries*, págs. 18-19. Nótese que *ousiôdês* aquí y *hulikôn*, *infra*, aparecen en griego; acerca del ser humano «esencial» y otros usos de *ousiôdês*, véase: C.H. I.15; II.5; IX.1, 5; XIII.14; *Asclep.* 19; Scott III, 44; NF II, 364, nn. 67, 69; FR IV, 6; Mahé, *Hermès* II, 420. Para otros casos de palabras griegas que no han sido traducidas ni transliteradas en el texto latino, véase *infra*, secciones 8, 10, 13, 14, 17, 19, 39 y 40 para *ousiôdês*, *kosmos*, *arithmêtikê*, *hulê*, *Haidês*, *ousia*, *ousiarchês*, *Pantomorphos*, *Heimarmenê*; también *supra*, nota al Título.

semejanza divina: Scott III, 45, señala que Gn. 1:26 era conocido más allá del círculo de lectores judíos y cristianos del Antiguo Testamento, pe-

ro sugiere también fuentes platónicas, como *Fedón* 95C, al tiempo que recuerda que algunos autores paganos, como Celso, rechazaban la idea de que el hombre hubiese sido hecho a imagen de Dios; *supra*, sección 6; *infra*, secciones 10-11; Hoffmann, *Celsus*, pág. 103.

hulikos... cuádruple: La palabra «mundanal» traduce *mundanum*, a propósito de la cual véase *supra*, sección 2; la parte material del hombre es *quadruplex* a causa de los cuatro elementos: *supra*, sección 6; Scott III, 45-46; NF II, 364, n. 68; Gersch, *Platonism*, pág. 381.

en este mundo: NF II, 304, traduce *in mundo* como «dans la matière»; *supra*, sección 2; FR III, 63.

8 *Cuando el... su propia divinidad:* Lactancio, que denomina *Logos teleios* a su fuente, cita esta larga frase en griego en sus *Instituciones divinas* 4.6.4, a fin de probar que Hermes estaba de acuerdo con los Profetas y Sibilas en que el Dios supremo tenía un hijo. El mismo texto griego es recogido en el pseudo-Antino, *A Teodoro acerca de la Sagrada Iglesia* 10-11, que Scott fecha, en base a evidencias internas, hacia mediados del siglo IV, medio siglo después de la muerte del auténtico Antino, obispo de Nicomedia. Scott hace remontar el pasaje hasta *Timeo* 29E-31B, 37C, 92C, y lo compara con Gn. 1. También señala su aparición en el famoso pavimento de la catedral de Siena (1488), donde Hermes aparece entre las diez Sibilas. Véase: *supra*, Título; Scott I, 32, III, 46-48, IV, 15-16, 155, 158-159; Yates, *Brumo*, págs. 42-43; Siniscalco (1966-1967), págs. 114-116; Mahé, *Hermès* II, 55. NF II, 305, siguiendo a Rohde, enmienda el *quo* de los manuscritos en *quom* («cuando»), una forma bastante inusual en el *Asclepio* de la conjunción *cum*, que se corresponde con *epei* en Lactancio y *eti* en el pseudo-Antino; Scott I, 298-299, IV, 15, 158, siguiendo a Goldbacher, sugiere *quoniam*.

discutiremos: Scott III, 46-47, localiza la respuesta a esta promesa en *C.H.* IX.6, donde se dice que «la sensación y el intelecto [son] únicos en el cosmos», y observa que en la primera frase del noveno tratado, éste es descrito como una «ampliación» del «discurso perfecto», es decir, el *Logos teleios*. Por lo tanto, concluye Scott, el material parentético de la sección 8 tiene que haber sido insertado después de que *C.H.* IX fuese escrito; véase también NF II, 284-285, 365, n. 72; cf. Zielinski (1905), pág. 335.

le pareció hermoso... hubiera alguien más: Scott III, 47-48, lee *visusque ei pulcher* («le pareció hermoso») a la luz de frases como *eiden ho theos to*

phôs hoti kalon («Dios vio la luz, que era hermosa») en LXX Gn. 1:4, 8, 10, 12, 18, 21, 25, 31; «progenie» traduce *partum*, una enmienda a partir de *partem* (NF II, 305) confirmada por *token* en Lactancio y el pseudo-Antimo (Scott IV, 16, 158); «hubiera» es *esse*, que W. Kroll y Nock prefirieron al *eset* de los manuscritos; véase también: *C.H.* I.12; *Asclep.* 7; NF II, 365, n. 73.

voluntad... perfecta: NF II, 365, n. 76, remite a *C.H.* X.2: «La actividad (*energeia*) de dios es su voluntad (*thelêsis*)»; y XIII.19: «tu designio (*boulê*) procede de ti». Acerca de la voluntad de Dios en Albino, véase Dillon, *Middle Platonists*, pág. 284, n. 2, que cita a Platón, *Leyes* 967A. Véase también FR III, 159, y, para las fuentes egipcias, Iversen, *Doctrine*, pág. 49, y Mahé, *Hermès* II, 292, como en *C.H.* I.8.

<*hubo hecho*>... *envoltorio material*: Nock (NF II, 305), siguiendo a Scott (I, 300, III, 49), llena una laguna con *fecisset* («hubo hecho»). Acerca de *ousiôdês* véase *supra*, sección 7. Festugière (NF II, 305, 365, n. 77) traduce *mundano integimento* («envoltorio material») como «enveloppe matérielle», y señala que el *Asclepio* adopta aquí una actitud optimista con respecto a temas que en otros lugares son tratados de manera bien diferente; «mundo» representa *mundus* tres veces en el párrafo siguiente; *supra*, sección 2; *C.H.* X.13, 17-18; Festugière, *HMP*, pág. 78; FR III, 36, 74-76; Gersh, *Platonism*, I, págs. 383-384.

ordenó... gobernándolos: Scott (IV, 23; Mahé, *Hermès* I, 15) relaciona este pasaje con el fragmento en griego de Lactancio, *Instituciones divinas* 7.13.3, pero Ferguson (Scott IVF, 483-484) remite a *C.H.* XIV.4; NF IV, 114; «rindiéndoles culto» se corresponde con *adorare*, que es una corrección de Nock, siguiendo a Rohde, de la lectura *orare* de los manuscritos; «vigilando» confiere a *incolere* el sentido de *colere*, más que el normalmente suyo de «habitación»: NF II, 306, nn. 79-80; Scott III, 50; Norden, *Agostos*, págs. 95-97; *C.H.* IV.2.

agricultura... las artes y las ciencias: *Supra*, sección 6, «Por esta razón».

9 *Aparte... ni <mortal>*: Como señala Scott, esta afirmación de la unicidad del culto humano es contradicha por *C.H.* I.26 y XIII.15. Siguiendo a W. Kroll, Nock suple *mortalium*, que no aparece en los manuscritos; NF II, 307.

musas: En base a una cita de Marciano Capella 2.125, Carcopino (*Rome*, págs. 277-283), sostiene que Euterpe era la Musa hermética por an-

tonomasia y que la segunda sílaba de su nombre podría indicar una triple bendición de Hermes Trismegisto, como en *C.H.* I.31.

mente pura... nivel inferior: NF II, 307, traduce *pura mente* por «âme pure», pero cf. Scott III, 93; Moerschini, *Studi*, págs. 88-93; y las secciones 3, 5, 7 *supra*. La lectura de los manuscritos es *interiorem*, enmendada por Nock en *inferiorem* («nivel inferior»); además, inserta *in* («en») delante.

10 teoría que viene a continuación: NF II, 308, traduce *rationem vero tractatus istius* como «Quant au sujet que je vais traiter maintenant», con lo que señala el comienzo de un nuevo documento, como sugiere Ferguson (Scott IVF, 401), que concluiría en la tercera frase de la sección 14; *supra*, nota a *C.H.* I.32, acerca de *paradosis*; cf. *Asclep.* Título, 1, 16, 19, 20, 27, 33, 37.

señor... dios primero: NF II, 308, traduce *aeternitatis dominus deus* como «Dieu, maître de l'éternité», pero cf. 366, n. 88 y FR IV, 168.

lo que es compuesto: NF II, 308, traduce *compositi* como «le monde formé par Dieu».

ornato... mundo bien ordenado: Las palabras «bien ordenado» no aparecen en latín, pero en este contexto, donde *mundus* es comparado a *kosmos*, el latín sugiere con claridad los juegos de palabras y ambigüedades que se derivan de los varios significados de *kosmos*; acerca de este término véase: nota a *C.H.* IV.1-2; *Asclep.* 2; NF II, 366, nn. 90-91; FR I, 93-94, III, 74; Scott III, 54; Gersch, *Platonism*, I, págs. 386-387.

divina composición del hombre: *Leemos hominis* («del hombre») con Nock y otros editores, en lugar de *omnis*; NF II, 308.

El hombre se conoce... honra: El conocimiento del mundo conduce al hombre más cerca de Dios: cf. *C.H.* VIII.5, X.9-10, XIII.9; NF II, 366, nn. 92-93; Nock (1925), pág. 27; Van Moorsel, *Mysteries*, págs. 24-27.

su imagen... imágenes: «Si el hombre es la imagen del Kosmos», escribe Scott (III, 55), «y el Kosmos es la imagen de Dios, el hombre tiene que ser la segunda imagen de Dios», y remite a *C.H.* V.2, VIII.2, XI.15, XII.15; cf. *supra*, sección 7; *infra*, sección 11; NF II, 367, nn. 94-95; Moerschini, *Studi*, pág. 143.

alma y conciencia... agua y aire: NF II, 308, siguiendo adiciones similares a cargo de Scott y Ferguson, inserta *et terra* («y tierra») delante de *aqua* («agua»). Ferguson (Scott IVF, 402-403) explica los paralelos existentes entre los cuatro grupos de entidades materiales e inmateriales en ésta

y en las secciones siguientes, y describe el conjunto como «la teoría del microcosmos desde una perspectiva específicamente hermética». Los cuatro grupos, tal y como aparecen en nuestra traducción, son:

1. alma, conciencia, espíritu, razón (*ánima, sensus, spiritus, ratio*);
2. fuego, tierra, agua, aire (*ignis, terra, aqua, aër*);
3. manos, pies, otros miembros del cuerpo (*manus, pedes, alia corporis membra*);
4. pensamiento, conciencia, memoria, providencia (*ánimus, sensus, memoria, providentia*);

Ferguson relaciona *sensus*, en su primera aparición aquí, con *nous*, pero conecta la segunda aparición con *aisthêsis* («sensación»), y basa su análisis en Filón, *Cuestiones en torno al Génesis* 3.5, 4.3, y *Quién es el heredero* 125-132. Véase también: NF II, 367, nn. 96-97; C.H. XI.7, XII.21, XIII.7-12. La expresión «en su parte material» traduce *parte vero mundana; supra*, sección 2.

11 suma... medida: Einarson (NF II, 367, n. 98) sugiere que en la expresión *mensura eius utriusque* las últimas dos palabras podrían representar *ton sunamphoterou*, y Festugière (*ibid.*) pone en relación *mensura* con *kanôn*, pero Scott (III, 56) sugiere *metron* «en el sentido de *symmetria* o *harmonia*, es decir, la proporción debida... de las dos partes, la una con respecto a la otra».

fortificada... rechazo: *Supra*, C.H. XIII.1 y NF II, 368, n. 99.

Llamar... nombre de "posesiones": Algunos editores omiten una de las dos apariciones de *possessionum nomine nuncupantur*. Festugière (NF II, 309, 368, n. 100) piensa que el autor tenía presente una pretendida etimología de *possessio*, a partir de *post* y *sido*; pero *possideo* procede de *potis* y *sedeo* («sentar»), mientras que *possido* («entrar en posesión de») procede de *potis* y *sido* («sentarse»); OLD s. vv. *possideo*, *possido*.

incluso el cuerpo: *Supra*, secciones 6-7, 10; C.H. I.18-19.

curso de mi argumento: Rose (1947), pág. 103, especula con la idea de que *rationis intentio* («curso de mi argumento») pudiese representar *logon taxis* («orden de la teoría»), a partir quizá de una confusión con *tasis* («fuerza» o «intensidad»).

<humana>... mundo inferior: La palabra *homo* aparece tan sólo en esta ocasión en todo el texto, pero véase NF II, 309, 368, n. 103; Nock y otros editores leen *inferioris* («inferior») en lugar del *interioris* de los ma-

nuscritos; *supra*, sección 1, acerca de «cuatro hombres»; nota a *C.H.* I.12, acerca de *anthrôpos*.

pares... previsión: Scott, III, 58, opina que esta frase es una elaboración de material transpuesto por error desde la sección 10, *supra*; NF II, 368, n. 104.

buscar variaciones: NF II, 310, 368, n. 105, traduce *suspiciosa indagatio-ne* como «scrute avec une inquiète curiosité», y señala que «*suspiciosa* también puede significar “una curiosidad satisfecha con opiniones, conjeturas...”», que implica un alto grado de incertidumbre.

si... fielmente: Los manuscritos presentan *cumque competenter munde mundum servando*, pero NF II, 310, siguiendo a W. Kroll, omite *competenter*, que vuelve a aparecer un poco después en relación con *parentem* («cumple como es debido»). Acerca de *munde mundum* («orden mundanal de un modo ordenado») véase *supra*, secciones 2, 10; FR III, 74.

adorna el escenario: NF II, 368, n. 107, opina que *conponit* («adorna») representa *kosmei*, otro juego de palabras con *kosmos* como el que se ha descrito *supra*, sección 10; a propósito de *species* como «escenario», *OLD* s. v. *species* 1, 4.

nuestros antepasados... mundanal custodia: Para otras observaciones acerca de los antepasados de Hermes y Asclepio, véase *supra*, *C.H.* X.5, *infra*, sección 37. «Fidelidad» representa *pietas*, a propósito de la cual véase *supra*, sección 1, y el pasaje de la *Ciudad de Dios* 10.1 de san Agustín citado por Scott III, 59; cf. Nock (1934), págs. 367-368. Festugière traduce «déchargés de la garde du monde matériel», pero cf. NF II, 310, 368, nn. 108-109.

12 *Esto... Trismegisto*: NF II, 311, señala que la atribución de las intervenciones de la sección 12 a Trismegisto y Asclepio no es segura.

vil transmigración... cuerpos: NF II, 311, 369, n. 111, hace concordar *indigna* («vil») con *migratio* como nominativo femenino singular, pero Scott III, 60-61, lo pone en conexión con *alia corpora* («otros cuerpos») como si fuese un neutro plural. Para otras discusiones acerca de la transmigración de las almas, véase: *C.H.* II.17, X.7-8, 19-22; FR III, 122. Mahé (1981), pág. 406, contrasta este castigo con los de la sección 28.

terrenal... eternidad futura: «Terrenal» es *mundana* (*supra*, sección 2); NF II, 311, 369, n. 112, traduce *aeternitatis* como «inmortalité», a fin de destacar que se trata de la recompensa que obtiene el hombre piadoso.

la maldad, celosa: Festugière traduce *invidens immortalitati malignitas* como «le vice, jaloux de l'immortalité», y Nock sugiere que *malignitas* representa *kakia*; acerca del vicio del *phthonos*, véase *supra*, C.H. IV.3, XIII.7-9; NF II, 311, 369, n. 114.

sencillo respeto por la filosofía: Para los aspectos platónico y cristiano de este antiintelectualismo, que se extiende a lo largo de la sección 14 pero que contrasta con las secciones 6, 8 y 10, véase Scott III, 63-67; NF II, 369, n. 115; Festugière, *Religion*, págs. 132-134; FR I, 65-66, 357; II, 151-152; III, 85. J. Kroll, *Lehren*, págs. 326-327, 352-354, define la actitud hermética como «la teologización de la filosofía». Kroll identifica a Posidonio como la fuente estoico-platónica de sentimientos tales como «rinde culto a Dios quien lo conoce» en Séneca, *Carta* 95.47, y Cicerón, *Acerca de la naturaleza de los dioses* 2.61.153, «la piedad (*pietas*) deriva del conocimiento de los dioses»; Bousset (1914), págs. 142-148, interpreta la exaltación hermética de la piedad por encima de la filosofía como una inversión sorprendente de la postura de Séneca; *supra*, C.H. V.3, IX.4, X.4; Norden, *Agnostos*, págs. 95-97. Cumont, *Égypte*, págs. 121-123, 164, analiza el sentido especial que tiene *philosophos* en la astrología hermética. Acerca de la única aparición de la palabra *mageia* («magia») en los *Hermetica* editados por Nock y Festugière, véase S.H. XXIII.68: «Ningún profeta que se disponga a elevar sus manos hacia los dioses ha ignorado jamás ninguna de las cosas que existen, de manera que la filosofía y la magia (*philosophia men kai mageia*) pueden alimentar el alma, y la medicina curar (*sōzē*) el cuerpo». Labhardt (1960), págs. 214-220, analiza *curiositas*, *simplicitas*, *philosophia* y otras palabras relacionadas en conexión con la magia y la religión; véase también Griffiths, *Isis-Book*, págs. 47-48, 248-249.

13 recurrencia: Acerca de *apocatastasis* véase *infra*, sección 31; *supra*, nota a C.H. I.17, VIII.4, XI.2; Scott III, 65-66; NF II, 369, n. 116.

música... es: NF II, 312, a partir de ediciones previas, enmienda *esse* en *est* («es»).

música... armonía: NF II, n. 119, identifica esta música divina con la música de las esferas; *conlatus* («disposición») es una enmienda de *conlata* en NF II, 312, y ediciones anteriores.

14 curiosidad del pensamiento: *Supra*, sección 12, «sencillo respeto».

nuestro argumento... discusión: *Supra*, sección 10, nota acerca de «teoría».

hulê... se hallaban en dios: Pensando en las primeras palabras del Evangelio de Juan, Braun (*Jean*, págs. 288-290) divide el texto de modo que forme la frase siguiente: *Exordium fuit deus et hulê*; pero NF II, 313, coloca *exordium* («demos comienzo» en nuestra traducción) al final de la frase anterior. Aquí y en otros muchos puntos, Braun cree detectar ecos del lenguaje e ideas de Juan en el *Asclepio*, y llega a la conclusión de que «el autor de los tratados herméticos conocía la doctrina del Evangelio y expuso la suya propia, o bien a fin de mostrar aquello que el hermetismo tenía de equivalente para ofrecer, o bien para oponerse a lo que a él le parecía absurdo en el... Evangelista». Entre las posibles conexiones entre el *Asclepio* y Juan propuestas por Braun, véanse: sección 2 (Jn. 1:4); 6 (1:12); 8 (3:16); 10 (1:3); 11 (15:12); 14 (1:1, 4, 18; 4:23); 18 (1:4); 22 (1:12; 6:50); 25 (3:19; 5:40; 4:23); 28 (16:8, 10); 34 (1:3); Dodd, *Fourth Gospel*, págs. 17, 24-27, 155, 420, habla mucho menos del *Asclepio* que de los tratados griegos.

Festugière señala que el autor podría haber utilizado *materia* (cf. secciones 15, 16, 19) o *silva* como el equivalente de *hulê*, pero que optó (cf. sección 2) por *mundus* («materia»); sin embargo, Scott argumenta que la última aparición de *mundus* («mundo»), en la misma frase, representa a *kosmos*, y Nock sugiere que el segundo *deus* («dios») de la frase podría ser una corrupción: *supra*, sección 2; notas a C.H. I.6, XIII.2; NF II, 313, 370, n. 124; Scott III, 82.

Éstas no... no han llegado a ser: En lugar de *quanta* en algunos manuscritos y de *quanto* en otros, NF II, 313, siguiendo a Thomas, lee *quia* («porque») *nata* («han llegado a ser»); *supra*, sección 4, acerca de *nascor* y *gignomai*.

no producen ser... de sí mismas: La traducción habitual alternativa (*supra*, sección 4) «llegar a ser» resulta inadecuada para *non nata* aquí; NF II, 313, 370, n. 127, traduce «sans génération», y Scott III, 83-86, interpreta el pasaje como una aclaración de los sentidos de *autogennêtos* («inengendrador», «inengendable», «inengendrado»), e interpreta *autogennêtos* («autogenerado») como un atributo divino en la teología egipcia, como cuando Re aparece como Khepri, el escarabajo. En su comentario a NHC VI.6.57.13-18, 63.21-3, Mahé (*Hermès* I, 47-52, 110) muestra la importancia de la tríada *agennêtos*, *autogennêtos*, *gennêtos* («inengendrado», «autoen-

gendrado», «engendrado») en las especulaciones de los gnósticos peratas recogidas por Hipólito, *Refutación* 5.12.1-17; en el *Evangelio de los egipcios* (NHC III.2.54.13-18); y en Jámblico, *Acerca de los misterios* 8.2.261-5.268, que contiene una discusión acerca de la teología egipcia. Entre los peratas, la tríada fue lo primero que se dividió, a partir de la fuente original; estaba formada por un padre inengendrado, unas potencias autoengendradas y unas formas engendradas. Mahé los considera paralelos al Uno, la Mónada y lo Indivisible en Jámblico. Entre este grupo y la Ogdóada, Jámblico situó a *Eméph* (¿Kneph?) y a una Mente demiúrgica llamada Ammún, Ptah, Hefesto y Osiris, precisando que fueron Hermes, junto con Bitis, en sus profecías a Anmón, quienes conectaron esta teología metafísica con la teúrgia. Véase también: *infra*, sección 19; Scott IVF, 405; NF II, 371, n. 127; Layton, GS, 32-33, 127-129, 167-168; Fowden, *EH*, págs. 136-141, 152-153.

en la cualidad... concebir: Festugière traduce *in qualitate naturae* como «du nombre des propriétés de la matière», y considera *naturae* como el equivalente de *hulês*; también traduce *vim atque materiam* («el poder y el material») como «le pouvoir et la capacité foncière», relacionando *materia* con *ousia* y *pluisis*: NF II, 314, 371, nn. 129-130.

15 *divididas... la naturaleza*: Festugière, que traduce *discernenda* («divididas») como «délimités», interpreta este pasaje en el sentido de que la sexualidad implica división, que a su vez requiere un emplazamiento en algún lugar; por lo tanto, puesto que el devenir sexual presupone un lugar, el lugar no llega a ser: es *agennêtos*. Festugière no ve la necesidad de corregir nada en esta primera parte de la frase, pero Scott y Ferguson no están de acuerdo con él, y Nock integra de modo tentativo *loco* antes de *discernenda*. Al comentar la segunda parte de la frase, sin embargo, donde traduce *totius naturae* («conjunto de la naturaleza») por «génération universelle», Festugière escribe que «el pasaje entero resulta extremadamente difícil»; traducir *naturae* como «génération» es análogo a interpretar *nascor* como «llegar a ser»: NF II, 314, 371, nn. 133-134; Scott III, 88; IVF, 406; *Asclep.* 4, 14. Mahé (1981), pág. 406, señala las contradicciones entre el tratamiento del espacio aquí e *infra*, sección 34.

a pesar de que la materia: El término latino para «materia» aquí es *mundus*; *supra*, sección 2.

naturalezas de todas las cosas: El texto latino dice *omnium naturas*, que

en NF II, 314, es vertido como «le principe de toute génération», en consonancia con la traducción explicada arriba.

maldad: Festugière traduce de manera razonable *malignitatis* como «le mal», pero cf. «su generosa luz» (*to phôs aphthonon*) en C.H. XVI.5; también, «envidia», *supra*, en la sección 1; OLD s. v. *malignitas* 1, 2; Festugière señala otros puntos de vista herméticos acerca del estatuto del mundo material: C.H. VI.2-4, VII.3, IX.4, X.15, XVI.7; NF II, 314, 371-372, n. 135.

16 dignándose... dones: Festugière traduce *sensu, disciplina, intelligentia* («conciencia, aprendizaje y comprensión») como «d'intellect, de science et d'entendement», y explica que probablemente hacen referencia a *nous, epistêmê* y *gnôsis* o *logos*; para *mentes* («mentes») ofrece «âmes», de acuerdo con Ferguson. Para *epistêmê* como aprendizaje, véase *infra*, sección 23; *supra*, C.H. X.9-10 (donde hemos traducido «ciencia»); el don del *nous* por parte de Dios eleva al hombre por encima de la *epistêmê* y lo coloca en el camino de la *gnôsis*. Véase: NF II, 315, 372, nn. 136-137; Scott III, 90-91, IVF, 406.

comprensión y previsión: El texto latino dice *intelligentia prudentiaque*, que es traducido por Festugière como «la sagesse et la prudence», al tiempo que señala que *prudentia* podría representar *pronoia*, acerca de la cual véase *supra*, nota a C.H. I.19. Scott III, 91, explica que ambas virtudes pueden ser consideradas como cualidades divinas en el hombre, en cuyo caso «prudencia» también resultaría apropiado.

El espíritu administra... estos argumentos: Acerca de «espíritu» véase *supra*, nota a C.H. I.5; *infra*, sección 17; y Gersh, *Platonism*, I, págs. 361-363; «administra» supone que *ministrantur* representa alguna forma de *epichorêgêô*, pero cf. NF II, 315, 373, n. 138, para la posibilidad de *dioikeô* o *diakoneô* («gobernar» o «proveer»); «estos argumentos» representa *haec*, que Nock, siguiendo a Thomas, inserta antes de *hactenus* («por ahora»); *supra*, sección 10, a propósito de «teoría».

tan sólo para la mente: Véase FR IV, 61, a propósito de la cognoscibilidad de Dios; también Gersch, *Platonism*, I, págs. 339-340.

toda la materia: Aunque «materia» acostumbra a ser *mundus*, aquí es *materiam*, que NF II, 315, 373, n. 142, traduce por «nature»; *supra*, secciones 2 y 14.

17 <el espíritu> las excita y las concentra: Los verbos «las excita y las

concentra» representan substantivos, *agitatio atque frequentatio*, que resultan gramaticalmente paralelos a *receptaculum* («acoge»), que hace referencia a *hulê vel mundus* («hulê o materia»), pero, como excitar y concentrar requieren un agente más activo que la materia, Scott (III, 195) suplementa *spiritus*; cf. NF II, 316, 373, n. 144; Gersch, *Platonism*, I, pág. 356; *supra*, sección 2.

insuflándolo: NF II, 316, siguiendo a Thomas, lee *inhalata* en lugar de los *inalata* o *inalata* de los manuscritos.

mundo... ver la base: Festugière (NF II, 373, nn. 145-146) señala la habitual ambigüedad de *mundus* (mundo/materia) y, por lo tanto, el hecho de que lo que viene a continuación pueda ser aplicado a la geometría del mundo y/o a la ontología de la materia; *supra*, sección 2. Se muestra de acuerdo con Ferguson (Scott IVF, 407) en que la «base» invisible podría ser el centro de la esfera o incluso su mitad inferior; en cualquier caso, la esfera sería al parecer sólida u opaca. Véase también Scott III, 125.

misma cualidad que el espacio: NF II, 316, siguiendo a Thomas, enmienda *locis* en *loci*.

imágenes... impresas: A propósito de la frase *formas... specierum* («formas cuyas imágenes»), NF II, 316, 373, n. 145, explica que aquí *forma* es un término más concreto que en la primera frase del párrafo, donde *qualitatis vel formae* se refiere de manera ambigua a *mundus* como mundo o como materia; «impresas» traduce *insculpta*, lo que sugiere una categoría de imágenes utilizadas desde Platón hasta Descartes y filósofos posteriores para describir la relación forma/materia; *supra*, sección 2, acerca de «formas». En un sentido más abstracto, *insculpta* podría significar «representadas», lo que se adapta mejor al final de la frase.

si... se llama Haidês: NF II, 316, 374, n. 148, sugiere cambiar el orden de dos palabras (*vel pars*) señaladas como ininteligibles en el texto, y anota también que la etimología de *Haidês* (*a* privativa + *idein* = «no ver») era tradicional desde Platón, *Cratilo* 404B; *Gorgias* 493B; *Fedón* 80D; *Timeo* 51A. Ferguson (Scott IVF, 406-407) remite a Juan Lidio, *Acercas de los meses* 4.159: «Los autores que escriben sobre la naturaleza dicen que el conjunto de la materia es informe (*aneideon*) antes de un eventual nacimiento del orden, razón por la cual los filósofos también dicen que la materia es *Haidês* y *Tartaros*, porque es turbulenta (*tarattomenên*) por naturaleza e inquieta en su carencia de forma». Lewy, *Oracles*, págs. 296-297, discrepa de la afirmación de Ferguson, en el sentido de que el autor del *Asclepio* «identificaba Hades con Hyle».

porque... <regiones>: «Porque» representa *quod*, una corrección de *quo* a cargo de un escriba, aceptada por ediciones anteriores y también por Nock; «regiones» adopta la sugerencia de Festugière de que *priventur* («privadas»), que no tiene un sujeto claro en los manuscritos, requiere otro *inferi*; también opina que esta frase fue añadida por el traductor latino: NF II, 316, 374, n. 149.

18 “*material*”. *La materia*: La primera palabra es *mundana*, la segunda *mundus*; Festugière opina que *mundana* podría representar *kosmikê* («cósmico») o bien *hulikê* («material»); NF II, 317, 374, n. 150; cf. Scott III, 100; *supra*, secciones, 2, 14.

dotados de una mente: NF II, 317, 374, n. 153, traduce las tres apariciones de *mens* («mente») en este párrafo por «âme»; *supra*, secciones 3, 5, 7; y C.H. IV.3-4, acerca de qué personas poseen *nous* y *logos* y lo que implican estos términos.

sol brilla... ilumina: NF II, 374, n. 152, explica el sentido de esta imagen: *sensus* («conciencia» o *nous*) es una facultad de intuición, de la contemplación de lo divino, que requiere iluminación; Klein, *Lichtterminologie*, pág. 164.

sol... conciencia: NF II, 317, siguiendo a Thomas, enmienda *sensus* en *sensum*.

19 *a desvelarte... los misterios*: *Infra*, secciones 21, 32, 37; *supra*, 1, 10; C.H. I.32.

muchas especies de dioses: Gersch, *Platonism*, I, págs. 373-376, enumera las similitudes entre la exposición que viene a continuación acerca de la jerarquía divina y las opiniones sobre el particular de Porfirio, Jámblico y Salustio, y las interpreta como el resultado de una influencia común de los *Oráculos caldeos*.

discurso... esfuerzo: Acerca de «discurso» (*ratio*) y *logos*, véase *supra*, notas a C.H. I.6, VIII.1, XII.12; Scott IVF, 411; *supra*, sección 10, nota acerca de «teoría».

recibieres... que habla: NF II, 318, siguiendo a Thomas, escribe *loquentis* (literalmente, «el que habla») y *acceperis* («recibieres»), cuando los manuscritos presentan *loquentia* (o *loquentias*) *acceperit*.

principios de cada clase... principio-<de>-ousia: «Clase» («espèces» en NF II, 318, 375, n. 157) es *specierum*, acerca de lo cual véase *supra*, sección

2; «principio-<de>-ousia» traduce la enmienda de *princeps ousia* en *princeps ousias*, que presupone que, juntas, ambas palabras representan el raro término *ousiarchês*, tal y como aparece *infra*. Es de señalar la expresión *archê tês ousias* en Jámblico, *Acerca de los misterios* 8.2.262, en el contexto de una discusión sobre teología egipcia: «A partir de este dios único, irradiaba el dios autosuficiente; por esta razón, éste es también padre y principio en sí mismo, pues él es principio y dios de dioses, mónada a partir del uno, anterior a la esencia y principio de la esencia (*archê tês ousias*)... Éstos son, pues, los principios más antiguos de todas las cosas, lo que Hermes sitúa antes de los dioses etéreos, empíreos y celestes». Scott (III, 113-114, IV, 32, 56-58) opina que el neologismo *ousiarchês* no es más que una traducción de una palabra egipcia, siguiendo el modelo de otros términos (*noêtarchês*, *ousiopatór*) utilizados habitualmente por Jámblico. Lewy, *Oracles*, pág. 234, compara *chronoarchês*, «señor del tiempo», en Pselo, *Diálogo acerca de las actividades de los démones* 7 (881B-C).

Este párrafo y el anterior comienzan con la distinción entre los dioses hipercósmicos inteligibles y los dioses cósmicos sensibles. Los primeros son *ousiarchai*, principio-de-esencia, y los segundos les siguen desde un punto de vista tanto ontológico como cosmológico: un dios inferior sensible tiene como principio-de-esencia, como fuente y centro de su ser, un dios superior inteligible, que es la cabeza de una *seira* o *taxis* (véase *infra*). Los manuscritos mencionan cinco *ousiarchai*: Júpiter, Luz, *Pantomorphos*, *Heimarmenê*, y un Segundo (¿Dios? ¿Júpiter?); tras ellos vienen cinco dioses sensibles: Cielo, Sol, los treinta y seis Decanos, las siete Esferas planetarias, y el Aire. Sin embargo, puesto que la última serie se halla interrumpida por una laguna, podría ser que viniesen a continuación otras parejas de dioses inteligibles y sensibles. Scott III, 107-115, por ejemplo, retoca el esquema anterior, por el procedimiento de omitir Sol y Luz y añadir los dos Júpiter que aparecen, *infra*, en la sección 27. Así, convierte a Zeus (*Hupatós*) en el ousiarca del Cielo, *Pantomorphos* de los Decanos, *Heimarmenê* de las Esferas, Zeus (*Neatós*) de la Atmósfera sublunar, y Zeus *Chthonios* de Tierra y Agua. Scott identifica estructuras cosmológicas similares en el estoicismo, quizás en Posidonio, y en el platónico Jenócrates, pero Festugière (*HMP*, págs. 121-130) rechaza tanto la tesis de Scott de que *ousia* representa aquí la substancia corpórea estoica, como la interpretación que hace de ella Gilbert Murray como la esencia inteligible platónica. En cambio, vuelve la vista a Jámblico (véase *supra*), para

quien *ousia* «designa las entidades divinas de segundo orden, los dioses cósmicos visibles que... tienen como sus Principios [dioses] inteligibles que... residen en ellos y los gobiernan». Festugière cita también a Proclo, Porfirio, los *Oráculos caldeos* y otros textos, para mostrar de qué modo los vínculos cósmicos e hipercósmicos se hallaban en conexión por medio de cadenas (*nexus, seirai*) de correspondencias: un tema que también aparece en *Asclep.* 3-5 y 23; cf. *C.H.* 1.25, XVI.15-16; Mahé, *Hermès* I, 39-41; Scott IVF, 411-413; Gersch, *Platonism*, I, págs. 334-335, 377-379.

del cielo... todos los seres: «Cielo» denota un lugar más elevado que el *ouranos* material, de acuerdo con Scott III, 117-118, y Júpiter aquí es *hupatos* («supremo»), en contraste con los dos Júpiter que son *neatos* («inferior») y *chthonios* («subterráneo») en la sección 27.

confiere... vida... Luz: *Supra* *C.H.* 1.9; Klein, *Lichtterminologie*, págs. 164-165.

Treinta y seis... Pantomorphos: Scott III, 118-120, explica que los Treinta y seis son los Decanos (*supra*, *C.H.* XVI.13; *S.H.* VI), y que ese «horóscopo» que por regla general hace referencia a una estrella o a una porción del zodiaco ascendente en el momento del nacimiento es aquí sinónimo de «Decán»; cf. Jámbrico, *Acerca de los misterios* 8.3.264, 4.266; *PGM* XIII.520-522 (Betz, págs. 185-186). A propósito de *hōroskopoí* como un título de los sacerdotes egipcios, véase Cumont, *Egypte*, págs. 124-125. Scott opina que *Pantomorphos* es la obra del zodiaco a través de los Decanos; para otras apariciones de *pantomorphos* y *omniiformis*, véase *infra*, sección 35; *C.H.* XI.16, XIII.12, XVI.12; *S.H.* XXIII.20. El aparato de Nock (NF II, 319) recoge numerosas correcciones del griego en esta sección. Véase también: FR III, 162; Scott, IVF, 413; Nock (1939), pág. 500; W. Gundel, *Dekane*, págs. 1-36, 41-45, 226-235, 344-345; H. Gundel, *Weltbild*, págs. 17-24; Gundel y Gundel, *Astrologumena*, págs. 17-18; Kákosy (1982), págs. 163-191.

siete esferas... variación: Juan Lidio, *Acerca de los meses* 4.7, cita un pasaje del *Logos teleios* (*supra*, secciones 1, 8) que se corresponde con esta frase; para material relacionado con la *heimarmenē* recopilado por Lidio del *Logos teleios*, véase *infra*, sección 39. La palabra «principios» representa *sui principes*, que podría interpretarse también como «principios-de-esencia», de acuerdo con Ferguson (Scott IVF, 412) y Festugière (NF II, 375, n. 159); véase también Scott IV, 230.

segundo... mortales: NF II, 319, señala que algunos editores consideran

que la laguna que aparece aquí es de considerable extensión; Scott III, 122, establece una conexión con la sección 27 en este punto.

{se alcanzan... Pero ...}: NF II, 319, señala este pasaje como corrupto, e indica una laguna después de *at de* («pero»), laguna identificada por Goldbacher. La puntuación sigue aquí la sugerencia de Festugière: NF II, 375, n. 163.

la materia... la voluntad: FR II, 68-69, considera que el final de la sección 19 presenta un dualismo entre la voluntad divina y la materia, pero opina que este dualismo queda desdibujado por el equívoco de la sección 20, con su dios que no tiene ningún nombre y los tiene todos y es «el uno y el todo... el uno y el todo»; *supra*, sección 8; C.H. X.2.

20 esta explicación: *Supra*, sección 10, nota acerca de «teoría»; nótese que «explicación» (*ratio*) se repite de nuevo al final de la sección 20.

el sonido... los oídos: NF II, 320, siguiendo a Einarson, considera que todo este pasaje es parentético, y Scott III, 133, sugiere que esta definición materialista de la palabra, que remonta a fuentes estoicas, hubiese sonado falsa a los oídos de un egipcio; cf. C.H. XVI.1-2.

incluye también significado... a partir de ellos: «Significado» es *sensus*, que NF II, 321, traduce como «l'impression sensible»; también prefiere leer *aut de his* («o a partir de ellos») en lugar de *autem his* u otras lecturas similares de los manuscritos; *supra*, sección 3.

hacedor de toda majestad: Festugière traduce *totius maiestatis effectorem* como «le créateur de la majesté du Tout», pero véase también la nota acerca de este pasaje: NF II, 321, 376, n. 170.

carece de nombre... los tiene todos: Nock sigue las sugerencias de Hildebrand y lee *innominem* y *omninominem* («innominado» o «carente de nombre» y «poseedor de todos los nombres», respectivamente); Festugière señala material similar en C.H. V.1, 9-10, así como en textos litúrgicos paganos: NF II, 321, 375-376, nn. 167, 171; FR III, 66, 69; J. Kroll, *Lehren*, pág. 50. Scott III, 134-135, argumenta que los autores herméticos y cristianos tomaron la idea de la divinidad innominada de las fuentes egipcias, a propósito de lo cual véase también Daumas (1982), págs. 20-22; *supra*, C.H. I.31; Gersch, *Platonism*, I, págs. 341-343, insiste en el trasfondo platónico.

fertilidad... procrear: Para temas similares de androginia y divinidad preñada, véase C.H. I.5, 9-15; V.7, 9; NF II, 376, nn. 173-175; Lewy, *Ora-*

cles, pág. 341; Mahé (1975a), págs. 131-132, 137-138. Al igual que Mahé (*Hermès* II, 292), Scott (III, 135-142) cita precedentes tanto griegos como egipcios para estas ideas, y sugiere que un Dios bisexual resultaba antidualista y antiascético. Para opiniones positivas en torno a la sexualidad y la procreación, véase *C.H.* II.17, *Asclep.* 21.

puedan gozar: NF II, 321, siguiendo a W. Kroll, corrige *sufficiat* en *sufficiant*.

explicación: *Supra*, secciones 1, 10, 14, 16, 19, y *C.H.* 1.32 acerca de *paradosis*.

21 *posee ambos sexos*: *Supra*, sección 20, y *C.H.* 1.9.

inanimadas: Acerca de las plantas como seres inanimados, véase *supra*, secciones, 4, 6, 8 y Scott III, 143, que proporciona testimonios antiguos sobre la sexualidad de las plantas.

{*que... el mundo*}: Nock atetiza las nueve palabras que comienzan con *in naturam et* en este texto, y Festugière traduce la corrección de Rose que se recoge en el aparato, *in natura esse* («se hallan también en la naturaleza»); NF II, 322, 376, n. 179; Scott IVF, 416.

Guarda... misterio de: «Guarda» traduce *percipito*, que es la enmienda de Bradwardine de *percepto*, y «señor» representa *domino*, que es una corrección de W. Kroll a partir de *omni*, aceptadas ambas en NF II, 322, 376, n. 180, donde Festugière discute, para luego rechazarla, la posibilidad de que «misterio de la procreación» pueda hacer referencia al sacramento del matrimonio. De acuerdo con Scott (III, 143-145), «el autor hermético concentra aquí su atención sobre todo en el acto de la procreación», y Mahé (*Hermès* II, 212; [1975a], 131-133) identifica el misterio sexual con el dios andrógino (*supra*, sección 20) que se revela en el acto sexual. *PGM* XXXVI.305-306 (Betz, pág. 276) se refiere a la copulación como «el rito místico de Afrodita», y Epifanio (*Panarion* 26.9.6-7; Layton, GS, pág. 210) afirma que los gnósticos fibionitas pretendían alcanzar la divinidad por medio del sexo ritual; cf. Pagels, *Eve*, págs. 25, 62-71. Incluso Ef. 5:32, al comentar el pasaje acerca del matrimonio en Mt. 19:5, afirma que «se trata de un gran misterio», pero luego continúa y lo pone en relación con «Cristo y la Iglesia», abriendo de este modo el camino hacia la alegoría asexual. Acerca de éste y otros temas relacionados, véase también: *C.H.* 1.16; *Asclep.* 19, 32, 37; Reitzenstein, *HMR*, págs. 310-319; NF II, 376-377, n. 180; Parrott, *NHC* VI, pág. 400.

Sería preciso explicar: De estas palabras (*Et dicendum foret*) hasta el final de la tercera frase de la sección 29 (*tutatur malis*), se ha conservado una versión copta del *Discurso perfecto* —más próxima que el *Asclepio*, en opinión de Mahé, al original griego— en *NHC* VI.8: Mahé, *Hermès* II, 147-207; (1975a), págs. 130-132; (1981), págs. 305-327, 405-434; Parrott, *NHC* VI, págs. 395-451. Mahé reconstruye el inicio de esta sección en el original griego a partir de *C.H.* V.6, XI.14, XII.21 y XIV.9-10, y atribuye al conjunto del texto copto (así como a las secciones correspondientes del *Asclepio*) una unidad global como formulación de teodicea, a pesar de su carácter fragmentario.

arrebata... apareamiento: NF II, 322-323, adopta la inserción de Housman de «amor» (*venerem*) a partir de Virgilio, *Geórgicas* 3.137, así como la lectura de Thomas, *communi et*, en lugar del *communiat* o *communi* de los manuscritos. La unión sexual es denominada «Cupido o Venus» al final del párrafo anterior; acerca de Afrodita, véase *supra*, nota a «misterio».

potencia... acto de este misterio: Mahé, *Hermès* I, 90, II, 211, opina que *virtus* («potencia») y *effectus* («acto») reflejan la relación aristotélica entre *dunamis* y *energeia*, y remite a *C.H.* X.22, XI.5, XII.21-22 y otros textos, en su comentario a *NHC* VI.6.52.14-20; Mahé (1975a), págs. 128-130.

22 mundo entero... remedio: NF II, 323, traduce *mundi totius* («del mundo entero») como «tout ce qui est matière», que se corresponde aproximadamente con el griego sugerido por Scott III, 146, *pantôn tôn hulikôn*, pero véase Mahé, *Hermès* II, 213-214, para nuestra traducción; «remedio» representa *medela*, una corrección del manuscrito sobre la lectura de *medulla*, corrección adoptada por Nock y confirmada por el texto copto; Mahé (1974a), pág. 148.

todos los vicios incrementan... envenenada: Mahé, *Hermès* II, 215, señala que el latín, aquí y en las secciones 28-29 (*NHC* VI.8.77-78), demuestra menos interés por el castigo físico que el copto, y se concentra más en los aspectos éticos y psicológicos.

remedio... la instrucción: Aquí y en otros lugares de esta sección, «instrucción» representa *disciplina*, para la cual NF II, 323, utiliza «science». Esto llevaría a pensar que pone el término en relación con *gnôsis*, aunque Scott III, 146, muestra un ejemplo en el que *dianoia* se correspondería con *disciplina*, cuyo equivalente griego habitual es *epistêmê*, como *supra*, sección 16. Mahé, *Hermès* II, 213, 216, opina que *gnôsis* y *epistêmê* son bási-

camente sinónimos en *NHC* VI.8.65-67, al tiempo que señala que el texto copto afirma en este punto que el dios que confiere la *gnōsis* al hombre no es responsable de la maldad humana.

parte más corrupta... divinidad: Aquí y en la frase siguiente, «materia» traduce *mundi*; *supra*, secciones 2, 14. Scott III, 147-148, especula con la idea de que la concepción materialista del alma estoica pudiera haber influenciado al autor hermético, pero opina que resulta más verosímil que cuando «habla del alma racional como compuesta de una especie de “materia”... se exprese de manera metafórica». Comentando el texto de Jámblico, *Acerca de los misterios* 8.5.267-7.270, Scott IV, 72-79, cita una serie de textos de tradición platónica acerca de la doctrina de las dos almas; nótese que Jámblico deriva la idea de un alma superior que se origina a partir del Primer Inteligible y un alma inferior que procede del movimiento de las esferas (y que, por lo tanto, se halla sujeta a la *Heimarmenē*) a partir de «concepciones herméticas»; y ello, poco después de haber presentado al profeta Bitis, quien explicó la teología hermética «al rey Ammón, después de haberla descubierto grabada en jeroglíficos en un santuario de Saïs en Egipto». Ferwerda (1983), págs. 360-378, que sigue la pista de la doctrina de las dos almas a través de numerosas fuentes paganas y cristianas, identifica a «los autores herméticos, gnósticos... Porfirio y Numenio» como sus principales exponentes. Véase también: *supra*, *C.H.* I.15, XVI.15; NF IV, 114-116; Nock (1939), págs. 500-501; Boyancé (1967), pág. 348; Dillon, *Middle Platonists*, págs. 174-176, 375-378; Wallis, *Neoplatonism*, págs. 51-53, 71-85; Long, *Hellenistic*, págs. 152-158, 170-175.

cuerpos... los alimentos y el sustento: Mahé, *Hermès* II, 218, opina que este pasaje constituye una evidencia contra la afirmación de Festugière (1936), págs. 141-150, de que «el egipcio» mencionado en Porfirio, *De Abstinencia* 2.47, es Hermès Trismegisto, pero el análisis de Festugière se centra en las secciones 27-29, *infra*; véase también *C.H.* I.18-19; NF II, 377, n. 185.

otros vicios de... almas: NF II, 324, traduce *reliquia mentis vitia animis humanis insidere* como «tous les autres vices de l'âme trouvent place dans le cœur humain».

parte más pura de la naturaleza: El texto latino dice *mundissima parte naturae*; *supra*, sección 2.

ley... ley: NF II, 324, conserva las dos apariciones de *lege* en esta frase, pero señala que Thomas atetizó una de ellas.

capaz... mejor que los dioses: Mahé, *Hermès* I, 153, opina que *posset* («capaz de») es más tanteante que el lenguaje de *NHC* VI.8.67.32–35; *infra*, sección 23, notas acerca de «formas» y «dioses eternos»; *supra*, secciones 6, 9; *C.H.* X.24; *D.A* 8.6–7; *S.H.* XI.2–3; *NF* II, 378, n. 189; Scott III, 151; Mahé, *Hermès* II, 221.

afecto fiel: La expresión latina *pío affectu* describe aquí un atributo divino; *NF* II, 372, 378, n. 91, señala que es una frase difícil de traducir, y opta por «un tendre amour»; *supra*, sección 1.

23 *Y desde... cerca de los hombres*: Agustín de Hipona cita dos frases de esta sección, ésta y la última, en su *Ciudad de Dios* 8.23, en el marco de una discusión acerca de la magia y la demonología. El tema de la fabricación de dios aparece de nuevo en las secciones 37–38, *infra*. Véase también, sección 24; Scott IV, 180; Mahé, *Hermès* II, 223.

dioses de los templos... satisfacen: *NF* II, 325, traduce *qui... contenti* como «dieux... qui se satisfont», pero Parrott, *NHC* VI, pág. 412, ofrece «dioses que son contenidos».

glorificado... hacedor: Siguiendo a Thomas, Nock emienda *inluminatur* e *inluminant* en sus formas singulares respectivas, y adopta *conformat* en lugar de *confirmat* («es hacedor») a partir de una corrección del manuscrito. Festugière y Scott señalan que *inluminare* connota «vivificar», y Festugière propone la noción de parentesco entre los miembros de una cadena (*seira*) o serie (*taxis*) como base de la fabricación de un dios: *supra*, secciones 6, 7, 11, 19; *infra*, sección 32; *C.H.* I.9; *NF* II, 325, 378, nn. 193–194; Festugière, *HMP*, págs. 121–122, n. 3; Dodds, *Elements*, págs. 222–223, 256–260, 267–276; *Irrational*, págs. 285–295. Pero, apoyándose en el texto copto, Mahé, *Hermès* II, 224, opina que *inluminari* representa *apotheousithai* («deificar»), en lugar de *phôtizesthai* («iluminar»), y, apoyándose en estos mismos argumentos, prefiere *confirmat* en lugar de *conformat*, para lo que propone la siguiente traducción: «Non seulement il entre en gloire, mais il donne la gloire; non seulement il progresse vers Dieu, mais il donne force aux dieux». Sin embargo, nótese *conformat* y *conformatae sunt* en esta sección, *infra*. Véase también: *supra*, sección 18, *infra*, 29, 32, 41; *C.H.* V.2; X.6; XIII.9, 18; XVI.16; Klein, *Lichtterminologie*, págs. 167, 215; Bousset, *Kyrios*, pág. 166.

merece admiración: Como en la sección 6, *supra*; *NF* II, 378, n. 195; Scott III, 156.

admiten... como cabezas: A propósito de «más pura» (*mundissima*) véase *supra*, secciones 2, 22. NF II, 325, siguiendo a Rhode, enmienda *confusione* en *confessione*, que se corresponde aquí con «admiten» y es confirmado por el texto copto. Los «signos» (*signa*) son «como cabezas» (*quasi capita*) porque se trata de cuerpos celestes individuales, esferas carentes de miembros e incorpóreas, de acuerdo con Scott, III, 156, que cita *Timeo* 40A, 44D; cf. NF II, 378, n. 196; C.H. X.11; Mahé, *Hermès* II, 225; Mahé (1974a), pág. 150.

seres humanos forjan... es incluso inferior: Mahé, *Hermès* II, 226, interpreta que el texto copto (NHC VI.8.69.15-17) menciona tan sólo la naturaleza divina, no la material; *supra*, sección 22, nota acerca de «capaz». Nock (NF II, 325), basándose en la corrección de un escriba, enmienda *conformata est* en *conformatae sunt*, y sugiere que el traductor podría haber tenido presente la sintaxis griega, que admite un sujeto neutro plural (*species* = *eidê*) con un verbo en singular; *supra*, sección 1; Mahé (1974a), pág. 148, para la confirmación en el texto copto de la lectura de Nock. La lectura de los manuscritos *intra*, preservada por Nock, podría tener por objeto (OLD s. v. *intra*, 4-5) dar un sentido como «es inferior», pero en cualquier caso, véase Scott III, 156, y Mahé, *Hermès* II, 227, que defienden *infra*; Festugière traduce «en deçà de».

dioses eternos... asemejase: En el texto copto (NHC VI.8.69.22-25) es el «hombre interior» quien se asemeja a Dios, pero en razón del atributo fundamental de la eternidad, el latín limita la semejanza divina a las divinidades creadas; *supra*, notas acerca de «humanos» en esta sección y «capaz» en la sección 22; C.H. V.6; XVI.Título; Mahé, *Hermès* II, 227.

24 *estatuas animadas:* Mahé, *Hermès* II, 228, corrige a partir del copto la interrogativa *videsne* en *vides* («te das cuenta»). Scott III, 151-156, argumenta que, en la época en que fue escrito el *Asclepio*, los griegos cultos hacía tiempo que habían dejado de creer que las estatuas de culto podían cobrar vida, y contrasta esta actitud con la creencia egipcia en que los espíritus de los dioses entran y salen de las estatuas de culto, acerca de lo cual véase Iversen, *Doctrine*, págs. 37-38. Al contrario que las habituales representaciones monumentales de los dioses egipcios, las auténticas estatuas de culto griegas (*xoana*) no eran mostradas en público. En algunos casos, los dioses de Egipto habitaban tanto en animales sagrados como en estatuas de culto. Mahé, *Hermès* II, 228-229, y Derchain (1962),

págs. 187-188, hacen referencia a la influencia de la práctica cultural egipcia en autores griegos tardíos como Jámblico. Braun, *Jean*, págs. 283-286, compara esta sección del *Asclepio* con la defensa que Porfirio hace de los ídolos en *Acerca de las estatuas*, y traza una contraposición con Sal. 115:4-8 y otros textos del Antiguo y Nuevo Testamento. Van den Broeck (1978), págs. 118-142, discute otras inversiones y reinterpretaciones cristianas de los puntos de vista egipcios hacia las estatuas expresados aquí y en las secciones siguientes. Cf. secciones 19, 22, *supra*; 37-38, *infra*; C.H. XVII; D.A. 8.3; NF II, 379, n. 198; J. Kroll, *Lehren*, págs. 90-95; Burkert, *Religion*, págs. 90-92, 166-167, 187.

caer enfermos a los hombres: Quizá «vuelven impotentes a los hombres» traduciría *inbecillitates hominibus facientes* mejor —dado el vivo interés en torno a la sexualidad (*supra* secciones 20-21), el uso frecuente de la magia para impedir la potencia sexual y la simetría entre enfermedad/cura y dolor/placer en la frase— pero NF II, 326, 379, n. 200, traduce «envoient aux hommes les maladies».

Acaso no sabes... permanecer en la ignorancia: El apocalipsis o predicción (Mahé, *Hermès* II, 68, prefiere de manera expresa *prédiction*) comienza a partir de aquí y continúa hasta las palabras *monte Libyco* en la sección 27 (NHC VI.8.76.1). Scott III, 159-169, lo fecha con precisión entre 268-273 d. C. (*infra*, nota a propósito de «indio») y lo relaciona con la tensión entre el cristianismo y la antigua religión —como hizo Agustín en su *Ciudad de Dios* 8.23-26—. Scott mantiene también que como las quejas a propósito de las leyes penales contra la religión antigua (*infra*, sección 25), no pueden ser anteriores al emperador Constancio, en concreto a su edicto del 353, estas críticas han tenido que ser añadidas con posterioridad, y Nock (NF II, 288) sitúa estas adiciones entre la época de Lactancio y Agustín de Hipona. Otra ocasión posible para la interpolación pudiera haber sido entre los años 384-391, cuando se tomaron medidas represivas en el propio Egipto, pero Mahé y otros (*Hermès* II, 58, 70-80, 232; Krause [1969], págs. 56-57; Dunand [1977], págs. 46-58, 64) demuestran que esta alusión a las leyes irreverentes se puede explicar a partir de tradiciones nativas, que se extienden desde una época anterior al primer periodo interdinástico hasta el siglo II a. C, cuando, con toda probabilidad, fue compuesto el *Oráculo del alfarero* (*infra*) en círculos sacerdotales que veneraban a los dioses Thot (Hermes) y Khnum (Agathodaimon). En cualquier caso, puesto que el texto copto también menciona estas leyes, que-

da excluida cualquier posible interpolación posterior (Schwartz [1982], págs. 165-169).

El propio Scott cita ejemplos de un apocalipsis egipcio que se remontan al Reino Medio, junto con apocalipsis judíos y cristianos como los *Oráculos sibilinos*, pero no menciona el *Oráculo del alfarero*; Reitzenstein (*Studien*, págs. 38-57) fue el primero en establecer su relación con el *Asclepio* y en remontarlo a fuentes iránias, a través de un autor egipcio del siglo II a. C. que conocía bien el Antiguo Testamento. La importancia del *Oráculo del alfarero* para esta parte del *Asclepio* es destacada también en NF II, 380-382, nn. 208-211, 214, 218, 219, 222, 224. J. Z. Smith (*Map*, págs. 74-87), al describir la literatura apocalíptica egipcia en el periodo que abarca desde c. 2000 a. C. hasta sus últimos ecos en c. 300 d. C., concluye que «el mejor ejemplo de un apocalipsis genuino... es... *Asclepio* 24-26, cuya relación con el *Oráculo del alfarero*... fue establecida hace tiempo». Smith construye un esquema con cuatro elementos para esta literatura: (1) el profeta le habla al rey de (2) desórdenes sociales, religiosos y naturales, que culminarán con la invasión de los extranjeros y la deserción de los dioses de una tierra desierta (3) a la que, no obstante, los dioses enviarán a un rey, a fin de que repela a los invasores y restaure el orden: (4) un mensaje con el que el profeta se gana la alabanza que merece una persona sabia. En opinión de Smith, el *Oráculo del alfarero* resulta genuinamente apocalíptico porque es postfaraónico (c. 130 a. C.), aun cuando su episodio central se adscriba a la XVIII dinastía: después de haber fabricado sus vasos en una isla sagrada de Re, un alfarero vio cómo su trabajo era destruido por sacrílego, aun cuando había sido enviado a la isla por el propio Thot; el alfarero —una especie de Khnum, el dios creador con cabeza de carnero— predice una destrucción similar para Egipto y los malvados seguidores de Set; aunque en su contexto histórico, esta propaganda es antigriega. Para una comparación punto por punto entre el *Asclepio* y el *Oráculo del alfarero*, véase Dunand (1977), págs. 46-59, que proporciona también paralelos con otros textos apocalípticos egipcios.

Aunque Reitzenstein (*Studien*, págs. 48-51) arguye que la fuente del *Oráculo del alfarero* es irania, Nock (1929b), pág. 199, discrepa, y en NF II, 289, añade que «bajo el Imperio circulaban toda suerte de profecías... Me inclino a pensar que un documento judío, que pasó de mano en mano o por tradición oral, se halla en la base de nuestro texto». Mahé, *Hermès* II, 233, cree que basta con la amplia influencia de las predicciones egipcias,

y que, por lo tanto, no hace falta ir a buscar ninguna conexión específica con ningún texto en particular. Véase también: Fraser, *Alexandria*, I, págs. 509, 680-684; Derchain (1962), págs. 187-196; Mahé (1975b), págs. 29-32; Bowman, *Egypt*, págs. 44, 192.

imagen del cielo... templo: De acuerdo con Scott (III, 166-168; Mahé, *Hermès II*, 94-95), se suponía que la estructura del ritual del templo se correspondía con el orden celestial, y los efectos terrenales de estas causas celestes se hacían depender del éxito de los rituales, de modo que, en este sentido, el cielo bajaba efectivamente a la tierra, y Egipto era el templo del mundo, porque los dioses vivían allí. Mahé, *Hermès II*, 230, también remite a S.H. XXIII.32, XXIV.11, XXV.6 para alabanzas a Egipto; véase también: Kákosy (1967), págs. 246-247; Derchain (1962), págs. 190-191.

un tiempo en el que: Mahé, *Hermès II*, 230, substituye *cum* («cuando») por *quo* («en el que»), basándose en el texto copto.

han venerado... abandonado: Las palabras «han venerado» traducen *servasse* en el sentido de *observasse*; Festugière (NF II, 327) ofrece «ont... honoré», pero Nock (380, n. 203) sugiere que «ont... préservé» podría ser más apropiado, es decir, han preservado los rituales y por lo tanto la presencia efectiva de los dioses; véase Krause (1969), págs. 52-53, y Mahé, *Hermès II*, 234, para determinados paralelos egipcios sobre la partida de dioses y humanos; véase también Mahé (1974a), págs. 148-149, para la versión copta de «todo su culto sagrado». San Agustín cita la sección 24 desde el principio hasta el final de esta frase en su *Ciudad de Dios* 8.23; *supra*, sección 23; Scott IVF, 180.

los forasteros ocupen: Derchain (1962), págs. 195-197, detecta similitudes con el Papiro Jumilhac del Egipto Ptolemaico tardío; «ocupen» traduce *complentibus*, que es la lectura de NF II, 327, pero Mahé, *Hermès II*, 231, prefiere *competentibus*, porque se acerca más al copto, y le confiere el sentido más amplio de «obtener» o «invadir».

tumbas y cadáveres: Aquí y en el párrafo siguiente, Scott (III, 169; NF II, 380, n. 207; *infra*, nota a «los muertos») argumenta que «tumbas» (*sepulcra*) no puede ser correcto porque Egipto siempre ha estado lleno de tumbas, y concluye que la novedad apocalíptica probablemente consista en la necesidad de muchos «funerales» (*taphai* = *sepulcra*) al mismo tiempo. Agustín cita esta frase dos veces, *Ciudad de Dios* 8.26; Reitzenstein, *Studien*, pág. 44, remite a un fuente irania.

Tan sólo palabras... indio: Para Reitzenstein (*Studien*, pág. 44) los in-

vasores asiáticos constituyen una evidencia de la influencia irania, pero Ferguson (Scott IVF, x-xi, 416-417; NF II, 288-289; Festugière [1944], pág. 258; Mahé, *Hermès* II, 233) interpreta «escita o indio» como una frase hecha para aludir a los bárbaros sin necesidad de concretar; si la frase es un mero *topos*, común no tan sólo a la literatura apocalíptica del tipo de los *Oráculos sibilinos*, sino también a un contexto literario más amplio, la extensa argumentación de Scott (*supra*, nota a «Acaso no sabes... permanecer en la ignorancia») para fechar el apocalipsis en el periodo de la invasión de Egipto por los palmirenos (268-273) carece de sentido. Schwartz (1982), pág. 168, pone en relación la primera parte de esta frase con Tácito, *Anales* 2.60, en donde se describe un viaje de Germánico a Egipto.

la divinidad regresa: *Supra*, nota acerca de «abandonado».

río... riberas: Acerca de «el río» como denominación egipcia para el Nilo, véase Krause (1969), pág. 53; también Mahé, *Hermès* II, 57-58, 234-235, que señala que *ripas* («riberas») es una traducción inexacta del término «diques» (que es el que sugiere el texto copto) y deduce que el traductor sabía muy poco de Egipto. En el *Oráculo del alfarero* el Nilo no se llena de sangre, sino que se queda seco, pero cf. Éx. 7:17; Ap. 8:18, 16:3; y otros textos citados en NF II, 380-381, n. 211.

los muertos: En lugar de *sepulcrorum* («tumbas»; véase *supra*, nota acerca de «tumbas y cadáveres») en NF II, 328, Mahé, *Hermès* II, 235, prefiere la lectura *sepultorum* («los sepultados»), que es también la expresión que utiliza Agustín en su *Ciudad de Dios* 8.26; cf. Scott III, 169. A propósito del trasfondo egipcio para el número de los muertos, véase también Krause (1969), pág. 53.

25 **<in>credulidad total:** Mahé, *Hermès* I, 19-20, II, 236, siguiendo a Puech, lee **<in>credulitatis** en lugar de *crudelitatis* o *credulitatis* de los manuscritos; NF II, 328, opta por *crudelitatis* («crueldad») y ofrece «la cruauté la plus atroce»; véase NF II, 311, n. 214; también Krause (1969), pág. 54, para el trasfondo egipcio del cambio de valores del que Trismegisto se lamenta en esta sección y en la siguiente.

cansancio... unidad: Scott III, 170-172, interpreta esto como el miedo egipcio ante la posibilidad de que el cristianismo triunfante acabe con la reverencia hacia el mundo como base del sentimiento religioso, pero reconoce que los *Hermetica* son bastante inconsistentes en lo que respecta al estatuto del universo material: *infra*, secciones 26-27; *supra*, secciones 6-7,

10-11; C.H. VI.4, IX.4, X.10-12; Mahé, *Hermès* II, 236-237; véase también C.H. IX.6 a propósito del cosmos como mecanismo o instrumento (*machina*, *organon*) de la voluntad de Dios.

tinieblas... persona: Scott III, 171-172, lee este pasaje y otros afines, como testimonio del rechazo egipcio por los ascetas cristianos, vistos como personas que odian la vida, amantes de la obscuridad, que ansían ser torturados y martirizados; *infra*, sección 29. No aprecian «el honroso deber de elevar su mirada al cielo» (*supra*, secciones 6, 9), porque no aman el esplendor del mundo. Acerca de luz/vida por oposición a tinieblas/muerte, véase *supra*, sección 19; C.H. I.9; Klein, *Lichtterminologie*, pág. 170.

enseñanzas acerca del alma: La doctrina cristiana de la resurrección podría resultar ofensiva desde el punto de vista de, por ejemplo, C.H. X.15-22; Scott III, 173; NF II, 381, n. 215.

piEDAD de mente: A propósito de esta frase —*mentis religioni*, traducida como «la religion de l'esprit» en NF II, 329, 381, n. 216—, Festugière dice que se trata de «una expresión afortunada que podría servir para describir el conjunto de la piedad hermética»; pero Ferguson (Scott IVF, xii) duda que signifique «la “religión de la Mente” cuyos devotos serán perseguidos», y recomienda una traducción que siga la línea de *tês psuchês en-sebeia*, «piedad del alma»; cf. Reitzenstein, *Poimandres*, pág. 24; Scott I, 343, III, 174; FR II, 91, IV, 259.

pena capital... una nueva justicia: *Supra*, nota acerca de «permanecer en la ignorancia», sección 24.

aparten... permanecerán... los conducirán: Basándose en el texto copto, Mahé enmienda estos tres verbos que aparecen en presente en la edición de Nock (*fit*, *remanent*, *compellunt*) y los pone en futuro (*fiet*, *remanebunt*, *compellent*). Al comentar C.H. XVI.10-16, Lactancio atribuye a «Asclepio, discípulo de Hermes» las palabras griegas (*angelous ponêrous*) que corresponden a «los ángeles malignos» (*nocentes angeli*). Si bien en los *Hermetica* aparecen varios tipos de ángeles en cuarenta y ocho ocasiones, Scott señala que *angelus* y *angelos* resultan extraños aquí, pero que son habituales en las fuentes paganas posteriores a Porfirio, debido a la influencia de las tradiciones judía e irania. Cumont, *Lux*, señala la sinonimia entre «ángel» y «demon», así como su condición moral equivalente, aquí y en la sección 37. Ferguson pone énfasis en la demonología persa, pero Philonenko (1975), págs. 161-163, dirige su mirada hacia el texto apocalíptico judío *I Enoch*. Véase: *supra*, sección 24, nota acerca de «abandonado»; *infra*,

sección 37; S.H. XXIV.5; *I Enoch* 8.1, 10.11, 19.1, 69.6; Lactancio, *Instituciones divinas* 2.15.7-8; NF II, 329-330, 381, n. 217; Scott III, 175-176, IV, 15, 417-419; Festugière (1936), págs. 148-149; Krause (1969), pág. 55; Mahé, *Hermès* II, 88-89, 239.

tierra permanecerá... torpor lúgubre: Véase Derchain (1962), págs. 193-194, para paralelos con una fuente egipcia, Papiro Salt 825. En su *Ciudad de Dios*, Agustín de Hipona refutó las afirmaciones paganas en el sentido de que el abandono por parte del cristianismo de los antiguos ritos alteraba el orden de la naturaleza; otros autores cristianos, por su parte, acusaban a los impíos paganos de alterar el mundo: Scott III, 176-177.

26 desprecio: Festugière traduce *inrationabilitas* («desprecio») por «confusion», pero se muestra de acuerdo con Nock en que el latín podría representar *alogia*, y propone «dédain, mépris» que, según Mahé, es confirmado por el texto copto: *Hermès* II, 240; NF II, 278, 329, 382, n. 220; Scott IVF, 419; *supra*, sección 25, nota acerca de «<in>credulidad».

Cuando todo... su belleza antigua: Lactancio cita una versión griega de este pasaje en *Instituciones divinas* 7.18.3-4; Scott IV, 26-27; NF II, 330. El autor hermético abre una discusión a propósito de una nueva «génesis» (<re>*gnitura*, *palingenesia*) o «restauración» (*revocatio*, *restitutio*, *reformatio*, *apokatastasis*) del mundo. Scott II, 177-181, identifica la influencia principal que se manifiesta en este pasaje en la noción estoica de la *ekpurôsis* seguida por la *apokatastasis*, y cita también *Timeo* 22B-23B, *Político* 268D-274D y otros textos; Mahé, *Hermès* II, 102-111, admite una influencia platónica en general, pero considera que es secundaria respecto a las tradiciones egipcias. Véase también: C.H. I.17; XI.6; NF II, 288-289, 382, n. 222. A propósito de las correspondencias entre el latín y el griego de Lactancio: Scott III, 182-184; Mahé, *Hermès* II, 241; y Wigtil (1984), págs. 2.290-2.291, que argumenta que la transformación de los aoristos griegos en presentes y futuros latinos (por ejemplo, *apokatestêsen*->*revocabit*, «restaurará») representa un esfuerzo por parte del traductor latino para acomodar el lenguaje del texto a la profecía de un desastre futuro, alejándolo del relato de una calamidad pasada; recoge otros cambios semejantes de tiempos entre el griego y el latín en la sección 41, *infra*.

el dios... dios primero: Esta expresión resulta problemática, tanto en latín como en el texto griego de Lactancio. Aunque Festugière traduce

deus primipotens et unius gubernator dei como «le Dieu premier en puissance et démiurge du dieu un», se pregunta si de verdad *unius/henos* significa «un» o «premier», puesto que la palabra griega que corresponde a *gubernator* es *dēmiourgos* (*supra*, C.H. 1.9), y un *dēmiourgos* tan sólo podría ser «primero» en un sentido muy relativo (por ejemplo, C.H. v.2). El texto griego en Lactancio (*ho kurios kai patēr kai theos kai tou prōtou kai henos theou dēmiourgos*) significa: «El señor, padre, dios y demiurgo del dios primero y uno». Scott III, 182–183, resuelve el problema a base de reemplazar el texto griego subrayado con *tou kosmou* («del cosmos»), o su equivalente, y añadiendo un adjetivo apropiado, como *tou prōtogenous* («primer nacido»). Mahé, *Hermès* II, 107, 241–242, interpreta «premier Dieu unique» en el texto copto como una referencia al cosmos, la primera creación de dios, y, por lo tanto, la primera después de él solo; el copto también presenta «demiurgo» donde el latín dice *gubernator*. Gersh, *Platonism*, I, págs. 370–373, interpreta que el griego *tou prōtou* significa «que el segundo principio es también “primero” [y]... que el autor hermético postula una relación consubstancial entre el primer y el segundo principio... [de modo que] el segundo dios sea claramente un principio espiritual trascendente... Sin embargo, un contexto más amplio... sugiere que el segundo dios es el cosmos sensible... [y] “primero” sólo en el sentido de ser el primer producto del primer principio».

diluvio... restituirá: NF II, 288–289, 382, n. 224; Mahé, *Hermès* II, 242–245; Mahé (1974a), pág. 149; *supra*, nota acerca de «belleza antigua» en esta sección. Cumont (1931), págs. 29–31, 64–93, después de recordar que Lactancio apelaba no sólo a la profecía hermética, sino también a «Histaspes, un rey muy antiguo de los medos» (*Instituciones divinas* 7.15.19), defiende la existencia de paralelos iraníes para algunos de los temas apocalípticos de esta sección.

génesis... sin principio: NF II, 331, acepta la inserción de Reitzenstein de *sed voluntate* («pero... voluntad»), y señala en el aparato crítico que algunos editores anteriores habían propuesto en lugar de *genitura* expresiones como *regentura* o similares, por considerarlas más cercanas a *palingenesia*; pero esto no es confirmado por el texto copto, de acuerdo con Mahé, *Hermès* II, 244, que rechaza también *sed voluntate*, y sugiere que el antecedente de *quae* («que») sea *restitutio*, algo obscurecido por la defectuosa traducción del griego; también Mahé (1974a), págs. 149, 152. En cualquier caso, el contexto sugiere una serie de asociaciones astrológicas

para *genitura* y para «génesis» también; OLD s. v. *genitura* 3; OED s. v. «génesis» 2; *supra*, nota acerca de «belleza antigua» en esta sección.

La naturaleza de dios... de la voluntad: De acuerdo con Scott (III, 192; cf. NF II, 383, n. 276), las tres palabras representadas aquí por «voluntad», «deliberación» y «acto de querer» —*voluntas*, *consilium* y *velle*— podrían corresponder a una distinción como la que propone Aristóteles, *Ética Nicomachea* 1111b3–15a2, entre *boulêsis*, *bouleusis* y *proairesis* («deseo», «elección» y «deliberación»); cf. *supra*, secciones 8, 19–20; C.H. I.8, X.2; Lewy, *Oracles*, pág. 331; Peters, *Terms*, pág. 163. A la luz del texto copto (NHC VI.8.74.15–20), Mahé (*Hermès* II, 187–188, 245–246) propone un texto latino, adoptado aquí, que se separa considerablemente de NF II, 331, tanto en la fraseología como en la puntuación:

«*Dei enim natura consilium est, voluntas bonitas summa.*»

«*Consilium <est voluntas,> o Trismegiste?*»

«*O Asclepi, voluntas consilio nascitur et ipsum velle e voluntate.*»

<bien> que procede del bien: NF II, 331, siguiendo a W. Kroll, inserta *bonus* después de *boni*, lo que, de acuerdo con Mahé, *Hermès* II, 247, resulta confirmado por el texto copto.

27 formas y géneros: Para esta traducción de *speciebus vel generibus*, véase *supra*, sección 2, acerca de «formas».

sucesión de las estaciones: NF II, 332, lee *alternationis partuum temporalium* («la sucession des naissances en leur temps»), pero Mahé, *Hermès* II, 248, enmienda *partuum* («nacimientos») en *partium*, lo que combinado con *temporalium* da «estaciones».

sentado en la cima... está en todas partes: FR II, 69, intuye una confusión entre un dios trascendente y uno inmanente en esta frase. Véase PGM IV.1010–1015 (Betz, pág. 58): «Tú que estás sentado en la cima del mundo y juzgas el universo».

dispensa <la vida>... Plutonio: El texto editado por Nock dice simplemente *dispensator*, pero, siguiendo a Ferguson, Festugière traduce *dispensator <vitae>* (*chorégôn zôên*), que es confirmado por el copto; Mahé (1974a), pág. 150. Festugière identifica también a los dos Júpiter mencionados aquí como «dioses cósmicos», sin relación ninguna con el Júpiter hipercósmico de la sección 19, *supra*. Sin embargo, aunque Mahé se

muestra de acuerdo en que el dios «en la cima del cielo más alto» es el «dios sumo y supremo» (*deus summus exsuperantissimus*) de la sección 41 (cf. C.H. I.31, IV.5, XI.19; NHC VI.7.63.36), también argumenta que los tres dioses inferiores del texto copto (Demiurgo, Zeus Plutonio, Core) se han visto reducidos a dos en el texto latino a causa del sincretismo entre Júpiter, Saturno y Baal-Hammón en el norte de África, que de este modo gana crédito como el lugar donde verosíblemente se elaboró la traducción latina; *supra*, nota al Título. Véase: NF II, 332, 384, nn. 228-230; Mahé, *Hermès* II, 248-251; cf. Scott III, 107-115, IVF, xiii.

distribuidos... este argumento: La palabra *distribuentur* («distribuidos») se repite dos veces en los manuscritos, pero Nock atetiza la segunda, y Ferguson propone enmendarla en *restituentur*, pero Mahé sugiere *discedent* («se alejarán»). Scott identifica la ciudad situada hacia el crepúsculo como Alejandría, Zielinski opta por Cirene, pero Festugière opina que la esperanza apocalíptica del autor no requiere ninguna localidad en concreto. Scott cree que la ciudad en cuestión es Arsínoe o Cocodrilópolis, y que la «montaña libia» hace referencia al territorio elevado que se extiende al oeste del Nilo. Van Rinsveld (1985), págs. 238-242, señala que el pasaje paralelo de NHC VI.8.75.25-35 sitúa la entera secuencia de acontecimientos en el *futuro*, de modo que «los señores de la tierra se alejarán... y... se establecerán en una ciudad... que mira hacia el ocaso. Cada uno se dirigirá hacia allí... [y] se establecerá en la gran ciudad... situada en la montaña [libia]». Por lo tanto, en el texto copto se trata sólo de *una* ciudad, que constituye la meta de esta serie de acontecimientos *futuros*, pero en el latino hay *dos* ciudades y *dos* series de acontecimientos, uno *futuro* y otro *presente*. Los dioses se *dirigirán* a la ciudad del crepúsculo, aunque *ahora* se *hallan* en la «ciudad de la montaña libia». La palabra griega *Libyê* podría indicar tanto el territorio egipcio al oeste del Nilo, como el territorio de Alejandría. Aunque, al igual que Festugière, Van Rinsveld admite que Libia no tenía por qué indicar ningún lugar en concreto, adecuado para el mensaje apocalíptico, sugiere que en el *Logos teleios* original, si su escenario era ptolemaico, Alejandría podría haber sido un lugar indicado para el regreso de los dioses (en contraste con el *Oráculo del alfarero*, que exalta la ciudad de Menfis), pero que en la época cristiana del *Asclepio* latino, Alejandría hubiera resultado impensable. Véase: NF II, 332, 384, n. 231; Scott III, 223-225, 236-238, 242-243, IVF, xiv, n. 2, 420; Mahé, *Hermès* I, 5, II, 251-252; (1974a), pág. 152; Zielinski (1905), págs.

370-371, (1906), págs. 40-41, 50-52; *supra*, sección 10; *infra*, sección 37.

Hemos de... conciencia corporal: Estobeo (NF II, 333) conserva una versión griega de este pasaje, que Scott (III, 257-259) compara con la latina. El esfuerzo del traductor por mimetizar el griego resulta evidente, hasta el punto de imitar el genitivo absoluto, *tou arithmou plêrôthentos*, con una construcción latina anómala, *numeri completi* («después de que haya transcurrido el tiempo»; literalmente, «cuando el número <de años> se haya completado»); *supra*, sección 1. Ferguson (Scott IVF, 431) cita a Macrobio, *Comentario al Sueño de Escipión* 1.13.11-13, para la noción de que el cuerpo abandona al alma —y no al contrario— cuando su número de años se ha cumplido. A propósito de la influencia epicúrea y de otras, véase: Mahé, *Hermès* II, 253; Carcopino, *Rome*, pág. 268.

miedo... auténtico alcance: NHC VI.8.76.4-6; D.A. 10.6; Mahé, *Hermès* II, 401.

muerte... desintegración: Acerca de *dissolutio* y *dialusis*, véase Mahé, *Hermès* II, 253-254, que remite a C.H. I.24-25, XI.14, XII.16; Platón, *Gorgias* 524B; *Fedón* 82D-3B, 88B; *República* 609A; y para un posible trasfondo egipcio, Iversen, *Doctrine*, págs. 40-41.

28 cuando el alma... corrientes de la materia: Las «corrientes de la materia» son *mundanis fluctibus*; *supra*, sección 2. Véase Juan Lidio, *Acerca de los meses* 4.32, 149 (Scott IV, 230-232; NF II, 334; Mahé, *Hermès* II, 256-257; *supra*, Título), para referencias al *Logos teleios* correspondientes a este pasaje; FR III, 121, lo compara con Virgilio, *Encida* 6.735-6.751, y señala que el texto griego recogido por Juan Lidio confirma esta relación con descripciones del Pirifleguetón y el Tártaro en Platón (véase *infra* acerca del «demon supremo») y los poetas; véase también: Cumont, *Lux*, págs. 208-214; Griffiths, *Isis-Book*, págs. 301-303.

demon supremo: Juan Lidio (*Acerca de los meses*, 4.32; Scott IV, 230) pone en relación este pasaje con el *Fedón* de Platón, y Scott (III, 259-260) cita *Fedón* 107D, 112A-114B, *Gorgias* 524A-D, y *República* 614C como precedentes platónicos. Festugière (NF II, 385-386, n. 238) argumenta que el demon juez mencionado aquí difiere de los «ángeles malignos» de la sección 25 o del «demon vengador» de C.H. I.23, aun cuando en Juan Lidio pueda leerse *tous men timôrous tôn daimonôn*; y sugiere que el *summus daemon* pudiera ser Mitra, que juzga a los mortales en circunstancias similares; Ferguson (Scott IVF, 432) detecta aquí un influjo iranio; cf. Lactan-

cio, *Instituciones divinas* 2.14.6; FR III, 151; Mahé, *Hermès* II, 257-259.

los lugares adecuados para ella: El latín resulta ambiguo, y no queda claro si los «lugares» resultan adecuados para el juez o para la persona juzgada, pero Mahé, *Hermès* II, 260, opta por lo segundo, basándose en *Fedón* 108C y Juan Lidio, que entrega el alma bienaventurada no al demon supremo, sino a los démones salvadores (*sôtêrikoi daimones*); cf. *S.H.* XX-VI.1-2.

entrega... entre cielo: Nuestra traducción, al igual que la de Festugière, exige adoptar la lectura de Nock, que, siguiendo a Thomas, enmienda el *traditur inter* y otras lecturas similares de los manuscritos en *tradit ut inter*; cf. sección 12, *supra*; NF II, 334-335.

castigos después de la muerte: *Supra*, *C.H.* X.20.

29 condenados... el alma: Scott III, 266, cambia *qui*, la primera palabra de esta frase, por *quía*, y de este modo consigue que al criminal que ha sido ejecutado le vaya mejor después de la muerte, puesto que ya ha pagado su deuda; pero NF II, 335, mantiene el *qui*, y la traducción de Festugière llega a una conclusión totalmente contraria, que es la que se ha mantenido también aquí; véase también FR III, 122; (1936), págs. 144-148. El texto copto responde a la pregunta de Asclepio de un modo diferente, y adjudica el castigo mayor a los ladrones de templos (*hierosuloi*), en lugar de a quienes mueren de muerte violenta (*biaiothanatoi*). Mahé (*Hermès* II, 267-268) cree que el copto refleja el original griego, al tiempo que señala que el latín podría responder a un cierto desprecio por el culto cristiano a los mártires; *supra*, sección 25.

Por otra parte... todos los males: Lactancio (*Instituciones divinas* 2.15.6; NF II, 335-336; Scott IV, 14-15; *supra*, Título) cita un pasaje griego que se corresponde con esta frase, al igual que Cirilo de Alejandría en su *Contra Juliano* (701A; Scott IV, 191, n. 2, 219-220). Festugière detecta una posible laguna antes de *contra* («por otra parte»), que Scott sitúa después de *homini* («persona»); basándose en el texto griego conservado por Lactancio y Cirilo, Festugière concluye que el original debía de especificar que «la defensa de la persona justa» se oponía «contre la fatalité et les démons» (Lactancio: *oute daimôn oute heimarmenê kratēi*): NF II, 386, n. 242; Scott III, 266-267, 276-278.

iluminando... de la mente: *Supra*, sección 23; Klein, *Lichtterminologie*, págs. 172-173.

sombras... plenitud de su conciencia: Philonenko (1967), pag. 408, sugiere analogías con Filón y los textos pseudo-filónicos: *Acerca de la migración de Abraham* 76; *Antigüedades bíblicas* 37.3. NF II, 336, 387, n. 246, traduce *toto se sensu intellegentiae* como «de tout son intellect à l'intelligence divine», y ofrece «à la connaissance de Dieu» como alternativa.

ojos... es iluminado: Nock, siguiendo a editores anteriores, lee *oculis* («ojos») en lugar de *oculi*; Festugière alude a «el ojo de la mente» que aparece en algún otro lugar de los *Hermetica* (X.4; cf. IV.11, VII.2) y traduce *clarescit* por «est illuminé», que Nock confirma en referencia a *Asclep.* 18 y 36, al tiempo que acepta, sin embargo, que «es famoso por» (*doxazetai*) sería otra posibilidad, así como *phôtizetai*; véase también *Asclep.* 23, 32, 41, para *cognitionis... lumen* (*gnôseôs phôtismos*), o sea, el conocimiento como iluminación: NF II, 336, 386, n. 248; Scott III, 278; Klein, *Lichtterminologie*, pág. 174; *Oráculos caldeos* 1 (Des Places, pág. 66); Lewy, *Oracles*, págs. 165-170, 370-375.

confianza de su creencia: NF II, 336, 386, n. 249, traduce *fiducia credulitatis suae* como «fermement assuré dans sa foi», y remite a *pistis* en *C.H.* IX.10; Scott III, 278, cita Heb. 11:1.

sol ilumina... en el mundo: Scott III, 194, opina que *sol* («sol») tiene que ser una confusión con *mundus* («mundo»), pero Festugière (NF II, 386-387, n. 250; FR IV, 169) cita *C.H.* XVI.5, 18, a propósito del sol como segundo dios, una noción que se opone a VIII.1, IX.8, X.14 y a la sección 8, *supra*; véase también XVI.16 acerca del sol que ilumina la razón. «Todos los seres del mundo» representa *omniaque mundana; supra*, sección 2.

Porque si... vida y eternidad: Tanto Scott como Festugière explican *viventis etenim semper uniuscuiusque partis* («Desde el momento en que cada parte... vive para siempre») como una adaptación al latín del genitivo absoluto griego, y Festugière opina que la repetición en este parágrafo resulta deliberadamente enfática; *supra*, sección 1.

la ha dispensado... de golpe: NF II, 337, puntúa después de *dispensavit* («ha dispensado»), y de este modo resuelve con una economía pasmosa un problema textual que hizo que otros editores adoptaran medidas heroicas.

30 *poder dador de vida... eternidad*: NF II, 387-388, nn. 258-267, hace referencia sobre todo a *C.H.* XI.2-4 en busca de paralelos para el tratamiento de *aeternitas* (*aión*) en el *Asclepio*; pero véase también *C.H.* II.12,

V.10, VIII.3, IX.6-8, XII.16-17, XIII.11 y XVI.8-9; Lewy, *Oracles*, págs. 403-404. Scott III, 185-191, constata la amplia gama de significados que *aeternitas* puede cubrir en el lenguaje hermético, pero concluye que se puede dar razón de la doctrina de la eternidad en el *Asclepio* a partir de la distinción platónica en *Timeo* 37D-8B entre *aiôn* y *chronos*. El análisis de Festugière en FR IV, 166-175, es más complejo. Opina que en las secciones 4, 10, 12 y 28, *aeternitas* significa eternidad, o inmortalidad, o permanencia en abstracto, pero en las secciones 29-32 halla otra gama de significados, que abarcan desde la vida eterna, el alma del mundo como origen de vida, el poder (*aiôn*, *dunamis*) de vida en dios, hasta, finalmente, *Aiôn* personificado como Dios o bien como la mente de Dios. Asimismo, sitúa la transición de *aeternitas* como vida eterna a *aeternitas* como alma del mundo en el inicio de esta sección.

nunca cesará de moverse: NF II, 337, lee *nec stabit aliquando* donde todos los manuscritos, a excepción de uno, presentan *nec stabili quando*.

gobernadas bajo el sol: NF II, 338, 388, n. 259, traduce *sub sole gubernantur* como «soutmis au gouvernement divin sous le soleil», pero la nota reconoce la ambigüedad que hemos intentado preservar en nuestra traducción, y distingue entre «soutmis à un ordre sous le soleil» y «soutmis au gouvernement du soleil»; cf. Scott III, 201; FR IV, 169-170.

dispersando: Festugière traduce *differens* como «diversifiant», pero Nock sugiere «dispersant», basándose en Apuleyo, *Acerca del cosmos* 23; NF II, 338, 388, n. 261.

toda razón: NF II, 338, acepta la enmienda de Thomas del *omnia* de los manuscritos en *omni* («toda»).

alternancia: NF II, 338, ofrece «le retour alterné des saisons» para *alternationem*; *infra*, sección 31.

a no ser que... inmóvil ella misma: FR IV, 170, insiste en la dificultad de este pasaje y lo interpreta a la luz de C.H. XI.3 y Aristóteles, *Acerca del Cielo* 284a2-10: «¿Y no podría argumentarse que Dios tiene un movimiento que consiste en *aiôn*, es decir, en una actividad de la vida eterna...? No: es mejor decir que *aiôn*, la actividad de la vida eterna de Dios, es inmóvil en sí misma, aun cuando otros movimientos deriven de ella y retornen a ella». Véase también C.H. II.12.

31 *por lo tanto... estable*: Nock sigue a Thomas y añade un primer *semper* («siempre») en esta frase. Para otros textos herméticos que tratan la

doctrina de la eternidad que se presenta aquí, véase *supra*, sección 30; C.H. II.6; IV.8; V.2; VIII.2; XI.2, 15, 20-21; XII.15; NF II, 339, 388-389, 268-276; FR IV, 170-173.

Este mundo sensible: FR IV, 171, n. 1, rechaza la opinión de J. Kroll (*Lehren*, pág. 67, n. 2) y otros en el sentido de que *mundus sensibilis* resulta equivalente aquí a *kosmos noëtos*; con todo, se muestra de acuerdo en que no puede hacer referencia al «concreto mundo sensible», y concluye que representa «el plan del cosmos, el mundo como pensamiento del Aión-Mente divino».

imagen de este dios: FR IV, 170-171, identifica *huius dei* («de este dios») con el Aión hipostasiado, que es también la identidad de la *aeternitas* que permanece al lado de Dios en la frase anterior.

propia necesidad de revertir: *Supra*, sección 13; FR IV, 171-172.

se mueve en sí mismo: FR IV, 172, n. 1, traduce «se meut lui-même vers lui-même», pero admite como alternativa «en lui-même»; NF II, 339, ofrece «se meut lui-même en soi».

inmensidad... de la inmensidad misma: El argumento de que la «inmensidad» (*magnitudo*) o la infinitud excluyen la movilidad constituye un eco lejano de Aristóteles, *Acerca del Cielo* 275b12-29, de acuerdo con FR IV, 172-173.

más allá de cualquier limitación... cazado: NF II, 339, 389, n. 272, traduce *incomprehensibile, inaeestimabile est; nec sustineri etenim nec ferri* como «nul ne peut l'embrasser ni le mesurer; il ne peut être ni soutenu ni porté», pero señala que *incomprehensibile* podría significar «incompréhensible».

alternancia... recurrencia: Para *alternatione*, Festugière ofrece «le changement des saisons»; también traduce la sugerencia de Nock, *alternis* («périodiquement») en vez de *alterius*, que es la lectura transmitida, e interpreta que *per ambitudinem reditu* («por el retorno de la recurrencia») representa *di' apokatastasin*; Scott IVF, 423; NF II, 340, 389, n. 275, 398, n. 338; *supra*, secciones 13, 30, *infra*, sección 40.

fijada para sostener: NF II, 340, 389, n. 276, presenta «servir de base» para *sustinere* («sostener»), en alusión a la idea de *antereisis* («equilibrio») en C.H. II.6.

32 principios... eternidad: NF II, 389, n. 277, alude a «las cosas originales, primigenias, las fuentes u orígenes de todas las cosas» en la sección 17, *supra*, y a un lenguaje similar en la sección 19, y señala también que

Ferguson (Scott IVF, xxix-xxx) pone en relación el «segundo» dios de la sección 19 con la eternidad (*aión*) de la 31. En FR IV, 174, Festugière interpreta *aeternitas* en este párrafo como el Aión hipostasiado, Mente de Dios; véase también Gersh, *Platonism*, I, págs. 358-361.

conciencia total: «Conciencia» en este párrafo, como es habitual, representa *sensus*, pero debe entenderse que el término griego que se oculta tras del latín podría ser *nous*. De hecho, Festugière sugiere *ho pas nous* por *omnis... sensus*, donde *omnis* tendría el sentido de *totus*. Advierte también que los significados de las palabras clave aquí (*sensus*, *intelligentia*, *intellectus*) son equívocos, de modo que «la traducción resulta muy hipotética» y «es imposible descubrir la intención verdadera del autor». Scott también concluye que «este párrafo carece de sentido en latín». Sin embargo, mantiene que el pasaje en su conjunto, empezando por las palabras *omnis ergo* («total»), distingue entre tres niveles de *nous*: divino, cósmico y humano. Ferguson añade un cuarto, *aión*, que produce la jerarquía del Dios Supremo, Eternidad, Cosmos y Humanidad, aceptado por Festugière; cf. Gersh, *Platonism*, I, págs. 348-350. Los términos correspondientes en nuestra traducción son: conciencia divina (o total); comprensión de la eternidad o conciencia; conciencia del mundo y conciencia humana. Tanto «conciencia» como «comprensión» (*sensus*, *intellectus*) son términos que resultan ambiguos, ya que ambos pueden ser entendidos de un modo subjetivo (la conciencia subjetiva de *M* con respecto al objeto *N*) u objetivo (la comprensión que pertenece de un modo objetivo a *M* como sujeto). Véase: *supra*, sección 3; *C.H.* I.1; NF II, 340, 389-391, nn. 278-279, 283, 285, 290; FR IV, 174; Scott III, 215, IVF, xxvi-xxvii, 423-426.

todo el orden: Festugière (NF II, 389-390, nn. 279-280; Scott IVF, xxvi, 423) cree que *disciplina* («orden» aquí y en la frase siguiente) representa *taxis*, a propósito de la cual véase *supra*, sección 23; Proclo, *Elementos de Teología* 140-145; Dodds, *Elements*, págs. xxi, 129, 208-209, 257-260, 267, 273; y para otras apariciones de *disciplina*, secciones 16 y 39.

pero... la tenacidad de la memoria: Nock, siguiendo a Goldbacher, señala una laguna después de *humanus vero* («pero... hombre»), y la traducción de Festugière adopta las sugerencias de Brakman (*pendet*) y Scott (*sensus*) para colmarla; NF II, 340-341, 390, n. 281; Scott III, 213.

el dios supremo no quiso: NF II, 341, siguiendo a Thomas, enmienda *summum* en *summus* («supremo»).

y la cualidad... La comprensión de la eternidad: Las formas *qualitas* y *ae-*

ternitatis son correcciones aceptadas en NF II, 341, 390, n. 285; cf. FR IV, 174, que también interpreta el ambiguo término *intellectus* («comprensión») como la Mente de Aión; *supra*, nota acerca de «conciencia total».

falsedad... generación: Véase Puech (1952), pág. 256, acerca del engaño del tiempo; también *supra*, sección 26, a propósito de «génesis».

por haberme iluminado: *Supra*, sección 23; Klein, *Lichtterminologie*, pág. 176.

Tat... silencio: Los manuscritos presentan *tati*; NF II, 341; *supra*, C.H. XIII.22; a propósito de «misterios divinos», véase C.H. I.16.

la comprensión difiere de la conciencia: Nock lee *intellectus a sensu*, pero Festugière sugiere la adición de *humanus* después del primero y de *mundano* («del mundo») después del segundo; Scott opina que *intellectus* podría representar *dianoia* («pensamiento» en C.H. I.1) y que *sensus* es *nous*.

concentración de la mente: NF II, 342, traduce *mentis pervenit intentione* como «parvient seulement, à force d'application». Véase *supra*, secciones 1, 3, 6, 10, 11 y 19 a propósito de *intentio* como «concentración», «esfuerzo» o «intención».

por encima del mundo: En el texto latino dice simplemente *super se*, pero NF II, 391, n. 291, sugiere que el griego podría ser *τὸν ὑπὲρ αὐτὸν* [es decir, *τὸν κόσμον*] *theous*, «los dioses por encima del cosmos», que podrían ser los *ousiarchai* de la sección 19 o, de acuerdo con Scott III, 218, «*dunamis* hipostasiadas de Dios».

muy limitada: Scott III, 219, considera *angustissima* difícil; NF II, 342, ofrece «resserrée en des limites très étroites».

33 argumento importante: El tema del vacío también es discutido en C.H. II.10-11; Scott III, 96-97, enumera una serie de autoridades antiguas que debatieron el vacío y concluye que el punto de vista adoptado aquí es el estoico; véase también *supra*, sección 10, acerca de «teoría»; NF II, 391, n. 292; Scott IVF, 408-409.

podemos detectarlos: NF II, 342, adopta la enmienda de Henri Estienne de *quas... eas* en *quas... res*.

Porque... naturaleza y cualidad: Esta frase, en especial lo que está entre paréntesis, ha causado problemas a varios editores: en las palabras *si tamen est aliquid (nec istud enim credo) sic habeo* («si tal cosa existe, yo no creo que... según mi opinión»), W. Kroll y Ferguson detectan una laguna des-

pués de *credo* y concluyen que el original griego era algo parecido a *oude gar* <*kenon einai*> *ekeino pisteuô*, en cuyo caso el texto latino que falta podría haber incluido <*inane esse*> («que exista el vacío») o algo similar; pero estas palabras no concuerdan con el texto presente, al menos en apariencia; NF II, 343, 391, n. 293; Scott III, 98, IVF, 408.

nos lo parecen: NF II, 343, añade *ut* al principio de esta cláusula, donde otros editores insertan *cum* o *quae*.

me refiero... *signos*: Scott III, 267-269, IV, 230, desplaza todo el paréntesis a las secciones 28-29, *supra*, y lo explica en referencia al material de monológico que se recoge en Juan Lidio, *Acerca de los meses* 4.25, 32. NF II, 343, 391, n. 294, enmienda *in terram* y otras lecturas similares de los manuscritos en *inter eo*, y de este modo suple la segunda parte de un pleonismo, *inter... inter* («entre la... y el»).

espíritu o de aire: *Supra*, C.H. I.5, II.11; Scott III, 100; NF II, 391, n. 295.

34 *acerca del lugar*: Acerca de «lugar» (*locus, topos*), véase *supra*, sección 15; C.H. II.3-6, 11-14; Scott III, 100; NF II, 392, n. 298.

receptáculo... de los cuerpos: El texto de Nock es *receptaculum est omnium sensibilium specierum qualitatum vel corporum*, que Festugière traduce como «le réceptacle de toutes les qualités ou substances des formes sensibles», pero Scott I, 326, desplaza *vel* delante de *qualitatum*, y en esta enmienda hemos basado nuestra traducción. Acerca de *species* como forma, véase *supra*, secciones 2-5; C.H. VIII.3.

dios lo es todo: *Supra*, sección 2.

sólo para dios: El latín dice *ipsi soli*, que NF II, 344, traduce «lui seul»; Scott III, 124, explica que el mundo resulta totalmente sensible (*aisthêtos*) e inteligible (*noêtos*) tan sólo para dios, y estos dos aspectos del mundo se incluyen en el «todo» (*totum*); cf. FR IV, 72-73.

Sin dios... por él: NF II, 392, nn. 303-304, compara este lenguaje con Jn. 1:3 y Rom. 11:36, pero no cree que denote una influencia de estos textos; cf. Norden, *Agnostos*, págs. 347-354.

envueltos... por una vestidura: Festugière remite a C.H. XI.2, donde «el cosmos [se halla] en la eternidad (*aiôni*)», y XVI.12, donde «el cosmos intelectual... contiene el cosmos sensible»; Scott cita a Filón, *Acerca de la huida* 20.110 y *Acerca de los sueños* 1.35.203 para la noción de vestidura; Ferguson remite a Hipólito, *Refutación* 5.8 para «la vestidura celestial que envuelve este mundo». Véase NF II, 393, n. 305; Scott III, 124; IVF, 409;

y para otros sentidos de *enduma*, *chitôn* y términos relacionados: *C.H.* III.2, VII.2, X.13, 17-18.

35 Cada género: *Supra*, secciones 2-5, acerca de *species*, *genus* y *forma*; en esta sección, «género» representa *genus*, «forma» es *forma* y «clase» es *species*, que NF II, 345, 393, n. 306, traduce por «type idéal» a partir de *paradeigma*; Scott III, 127-129.

<o *irrational*>: NF II, 345, siguiendo a Goldbacher y otros, inserta *vel irrationalis*.

como... in-corpóreo: NF II, 345, que muestra en su aparato cómo el sentido ha sido preservado, mantiene *et quicquid* («como cualquier cosa»), a pesar de que Thomas lo enmendó en *ut quicquid*, pero sigue a Thomas en la corrección de *forma* en *formae* («formas»), y a W. Kroll en la inserción de *et* («y») después de *corpora* («cuerpos»).

latitud... Omníforme: La palabra «latitud» representa *climatum* (*klimata*), un término técnico de la astrología. Si el horóscopo proporciona el destino individual, el *klima* modela el destino de las naciones o los pueblos. Con los *klimata* aparecen asociados unos demonios llamados *klimatarchai* (cf. *ousiarchai*, *supra*, sección 19), que gobiernan las siete zonas celestes vinculadas a las siete regiones geográficas; los demonios horoscópicos o Decanos, que gobiernan el momento del nacimiento, están asociados a los horóscopos, como en *C.H.* XVI.15. A propósito de *klimata*, véase *S.H.* XXIV.11-15 y NF III, ccxxi, n. 1, IV, 61-62, n. 31; Scott IVF, 409-410, 467-469. Véase también NF II, 393, nn. 306-307 y Scott III, 128-130, que muestra que el «movimiento circular» es el zodiaco, cuyo dios, Omníforme o *Pantomorphos* (sección 19, *supra*), produce las formas de los seres inferiores por medio de los treinta y seis Decanos, tres de los cuales residen en cada uno de los signos zodiacales. FR I, 121, también contempla el término «momentos» (*momenta*) como una referencia a la doctrina (descrita asimismo en el capítulo 25 del *Liber Hermetis* astrológico; Gundel, *Texte*, págs. 50-72, 135-169) acerca de las *monomoirai*, unas estrellas que gobiernan cada uno de los 360° del gran círculo, de modo que ni un solo instante se halle sin sus dios.

36 cambia su forma: Aquí y en las cinco siguientes apariciones, «forma» representa *species*, que Festugière traduce sucesivamente por «apparence», «aspect», «type» y «forme»; *supra*, secciones 2-5; NF II, 346; Scott III, 131.

cambiar... forma del cielo: Los cambios podrían ser de latitud a latitud (*supra*, sección 35) o bien en el interior de una latitud en particular: NF II, 393, n. 309; Scott IVF, 410.

estados o procesos: Aunque traduce *stationes aut cursus* como «des temps d'arrêt ou de progrès dans la croissance», Festugière señala que estos términos poseen también un significado astrológico, en referencia a las *stationes praefinitas cursumque* («las estaciones prescritas y ...el curso de sus órbitas») en la sección 13, *supra*; NF II, 346, 393, n. 310; Scott III, 131, IV, 410.

como nuestros espejos: Festugière (NF II, 394, n. 312) opina que es la apariencia cambiante del sol y de la luna, y no su reflejo, el punto de la comparación aquí, pero cf. Scott III, 131-132.

37 *Pero por ahora:* Agustín de Hipona incluye esta sección entera, a excepción de la última frase, en *Ciudad de Dios* 8.24, 26; *supra*, secciones 10, 23-24; NF II, 347, 394, nn. 313-314.

naturaleza divina... en tiempos: Podría ser que *natura* implicase aquí devenir: *supra*, sección 4; NF II, 397, n. 315. Scott III, 220, sugiere que la primera palabra de la frase *quoniam ergo proavi* («antepasados... en tiempos») es una «traducción errónea de *epoi*», pero cf. OLD s. v. *quoniam*.

A su... este poder: Aquí, y más adelante en esta misma sección, «materia» representa *mundus* y «material» es *mundanus*, a propósito de los cuales véase *supra*, sección 2. El texto de Nock es *cui inventae adiunxerunt virtutem de mundi natura convenientem eamque miscentes, quoniam animas facere non poterant*, y Festugière traduce «l'ayant trouvé, ils y attachèrent une vertu appropriée, qu'ils tiraient de la nature matérielle; et, mêlant cette vertu à la substance des statues, comme ils ne pouvaient créer proprement des âmes»; y remite al argumento de Ferguson de que *inventae* («descubrimiento») no puede aludir aquí al *artem* («arte») de la frase precedente, sino a algún poder o ingrediente material requerido por el arte: NF II, 347, 394, n. 316; Scott III, 222, IVF, 426-427. Véase también D.A. 8.3; NHC VI.8.69.29-32; y Mahé, *Hermès* II, 98-102, 224, 315, 385, que sitúa la fabricación de los dioses descrita en las secciones 23-24 y 37-38 en el contexto de la teúrgia, y también en el de las estatuas animales egipcias animadas por el *Ba* del dios. En particular, Mahé destaca la importancia de PGM v.370-445 (Betz, págs. 107-109); este hechizo aspira a obtener la revelación sirviéndose de una figura de Hermes fabricada de la siguiente

manera: «Toma veintiocho hojas de un laurel verde y un poco de tierra virgen y semilla de ajeno, harina húmeda y la hierba cimbalaria... majado todo con... el líquido de un huevo de ibis y, tras hacer con ello una pasta uniforme, moldea la figura de Hermes con un manto puesto, cuando la luna se halle en fase creciente en Aries o Leo... Colócale a Hermes un bastón de heraldo. Y escribe el hechizo en un papiro hierático o bien en la tráquea de un ánade... y mételo dentro de la figura para... inspiración». Véase en especial, *infra*, nota acerca de «cualidad» en la sección 38; también PGM IV.1840-1870, 2373-2399, VII.862-869, XII.14-95 (Betz, págs. 71, 81-82, 141, 154); Nock (1929a), pág. 187; Gundel, *Weltbild*, págs. 35-36; Grese (1988), págs. 48-49; Copenhagen (1988), págs. 84-89.

démones... misterios: Cumont, *Lux*, pág. 231, discute textos en los que ángeles y demonios no se distinguen como bien y mal; véase también *supra*, secciones 19, 21, 25, 32; C.H. I.16.

antepasado... cocodrilos: La palabra *avus* puede significar «antepasado» en general, o bien «abuelo» en particular, y es verosímil pensar que el discípulo Asclepio es considerado nieto o descendiente del dios Asclepio, del mismo modo que el maestro Hermes es el nieto del gran Thot (*supra*, C.H. I.Título; II.1; X.23). Scott opina que los dioses «terrenales» mencionados abajo son también, al igual que Asclepio o Imhotep, hombres divinizados. A propósito de éste y otros aspectos del pasaje, véase: *supra*, sección 27; C.H. II.1; Scott III, 220-227; NF II, 394, n. 17; Mahé, *Hermès* II, 306.

acaso no... ciudad: NF II, 348, sigue la cita de Agustín para la interrogativa *nonne*, en tanto que los manuscritos presentan *non*; del mismo modo, opta por *patria* («ciudad nativa»), en lugar de *patriam*. Acerca de los diversos lugares llamados Hermópolis, véase *supra*, sección 27; Scott III, 228; NF II, 394, n. 321.

Isis... Osiris: Estas grandes deidades egipcias, de enorme importancia también en el mundo helenístico y romano, no aparecen más que aquí en el *Asclepio*; en los tratados griegos no aparecen en absoluto, si bien Isis es mencionada catorce veces, y Osiris nueve, en los fragmentos conservados por Estobeo. A propósito de Hermes como padre de Isis y otros aspectos, véase en especial S.H. XXIII-XXVI; NF II, 395, n. 322; Malaise (1982), págs. 52-53; Ries (1982), págs. 146-163; Griffiths, *De Iside*, pág. 263; Hani, *Plutarque*, págs. 38-39; Grandjean, *Arétalogie*, págs. 17-21, 75.

La cólera... terrenales y materiales: El latín para «terrenales y materia-

les» es *terrenis... atque mundanis*; *supra*, sección 2. Scott III, 228-230, señala que los dioses terrenales son irascibles porque son vulnerables ante las *pathê*, mientras que los dioses celestiales son *apatheis*; *supra*, C.H. VI.2, XII.4-7, 10-11; Griffiths, *Isis-Book*, pág. 152.

denominan animales sagrados... en vida: Festugière traduce *haec sancta animalia nuncupari* como «reconnaissent officiellement ces animaux sacrés que nous voyons», y explica que estas tres últimas palabras representan *haec* y propone «déclarent saints, comme nous le voyons, les animaux» como alternativa. Por su parte, Scott explica que el objeto de adoración en el templo egipcio podría ser una estatua o bien un animal vivo, este último considerado asimismo como un dios «terrenal» y habitado por un alma humana divinizada. Esta interpretación concuerda con el resto de la frase, que parece que se adapte más a los seres humanos que a los animales, aunque es de notar que se menciona alguna ciudad (por ejemplo, Cocodrilópolis, *supra*, sección 27) que podría derivar su nombre de un animal. Festugière, que critica la traducción de Scott, explica que un animal que recibía un tratamiento divino en vida era absorbido por el dios a su muerte; por lo tanto, el dios viviente Apis se convirtió en Osiris-Apis, o bien Osorapis o Sarapis a su muerte. Visto desde esta perspectiva, la traducción que Festugière formula de *colique... eorum animas, quorum sunt consecratae viventes* (a saber, «... les âmes de ceux dont les âmes ont été déifiées de leur vivant»), resulta farragosa, pero precisa. Véase: NF II, 348, 395-396, nn. 323-324; Scott III, 230-234, IVF, 428; Fraser, *Alexandria*, I, pág. 503.

no cesan de provocarse: A propósito del desacuerdo en torno a los animales sagrados como causa de hostilidades bélicas, véase Juvenal, *Sátiras* 15.1-13, 33-44, que describe un conflicto entre Tentyra (Dendera) y Ombi, que podría haber comenzado cuando las gentes de Tentyra se comieron un cocodrilo considerado sagrado por los habitantes de Ombi; Courtney, *Juvenal*, págs. 590-599; Griffiths, *De Iside*, págs. 548-549; cf. Scott III, 234-235.

38 *Y la cualidad... divino*: NF II, 348-349, 396, nn. 325-326, traduce *qualitas* como «propriété», en el sentido de «un poder mágico». La última palabra de la frase *divinitatis naturalem vim* («poder natural divino») falta en todos los manuscritos excepto en un grupo de ellos, donde aparece delante de *divinitatis*; Festugière señala que el equivalente griego de esta fra-

se es *theiotétos phusikên dunamin*, donde el adjetivo *phusikos/naturalis* significaría «oculto», como en su traducción, «une vertu occulte d'efficacité divine». Scott III, 244-245, IV, 40-42, remite a Jámblico, *Acerca de los misterios* 5.23.233-234 (cf. Agustín, *Ciudad de Dios* 10.11), para este ejemplo de «el arte de la teúrgia... [que] con frecuencia une estrechamente a piedras, plantas, animales, especias y otras cosas por el estilo, que son sagradas y perfectas (*teleia*) y que poseen una forma divina, a fin de convertirlas a todas en un receptáculo puro y perfecto. Sin embargo, no es preciso ser demasiado escrupuloso a propósito de cualquier materia, tan sólo de las que son ajenas a los dioses, y seleccionar lo que es acorde a ellos y oportuno para... la consagración de las estatuas». Véase *supra*, secciones 23-24, 37; Lewy, *Oracles*, pág. 230.

comunicación... con el cielo: Nock atetiza *caelestius*, la tercera instancia de una forma de *caelestis* («celeste») en un grupo de diez palabras, pero Festugière prefiere la corrección de un escriba, *caelesti usu*, que, en combinación con *et frequentatione*, traduce como «la pratique répétée des rites célestes»; NF II, 349, 396, n. 328.

el orden... asignado: Festugière ofrece «rang» para traducir *ordinem* («orden»); *supra*, secciones 19 y 23 acerca de *seira* y *taxis*.

de modo individual: NF II, 397, n. 330, alude a la doctrina de los dioses universales y particulares (*holikoi, merikoi*) que deriva del *Timeo* 40-42 y de sus comentaristas neoplatónicos; *infra*, sección 39.

39 la *Heimarmenê* o a los Hados: Aquí, y en las frases que vienen a continuación, la palabra griega es una reconstrucción de los editores; NF II, 349. Scott III, 246, identifica la *Heimarmenê* oúsiarca de la sección 19 como una personificación, mientras que en este pasaje opina que se trata de una abstracción construida de acuerdo con esquemas estoicos; véase también C.H. I.9, XI.5, XII.6; Gersh, *Platonism*, I, págs. 365-370; Morreschini, *Studi*, págs. 95-98.

celestes... terrenales: Véase *supra*, sección 38, a propósito de los dioses universales y particulares en el *Timeo*; NF II, 397, n. 322, explica que *incolunt*, que corresponde a «pertenecen» en nuestra traducción, debe de representar *dioikousi* («gobiernan»), pero sería difícil que un lector latino que no supiese griego se diese cuenta.

Ella es la hacedora... dios segundo: Hay una versión griega de lo que viene a continuación sobre el destino, la necesidad y el orden en Juan Li-

dio, *Acerca de los meses* 4.7; *supra*, nota al Título; NF II, 350; Scott II, 248-253, IV, 230. Véase *infra*, sección 41, a propósito de «el dios sumo y supremo».

el orden de todas las cosas: Como *supra*, en la sección 32, «orden» traduce *disciplina*, que representa *taxis* en el texto de Lidio; NF II, 397, n. 334.

Necesidad... Orden: Ferguson interpreta este material como «un ejemplo de exégesis del *Timeo*», especialmente basándose en el comentario de Calcidio; *supra*, sección 38, acerca de «individual». Scott afirma que *necessitas* y *ordo* corresponden a *anankê* y *taxis*, que se unen a *Heimarmenê* en una tríada cuya contrapartida mitológica son las tres Moiras: Láquesis, Cloto y Átropos. Por lo tanto, el autor del *Asclepio* ve a *Heimarmenê* como Láquesis, cuya tarea de «engendrar los principios» gobierna el pasado; *taxis/ordo* es Cloto, cuya responsabilidad en «la estructura y disposición temporal» cubre el presente; y *anankê/necessitas* es Átropos, por quien las cosas «son forzadas a la actividad» en el futuro: Scott III, 251-253, IVF, xix-xxvi; NF II, 397-398, nn. 335-336. A propósito de la disposición diferente que presenta el pseudo-Plutarco, *Acerca del destino* 2 (568E), que asigna a Cloto, Átropos y Láquesis a las regiones superior, intermedia e inferior del cosmos, véase Dillon, *Middle Platonists*, págs. 320-322, 356; véase también *supra*, C.H. IV.8.

el orden del mundo: *Supra*, sección 2, y NF II, 398, n. 336a, acerca de *mundus* y *kosmos* como disposiciones ordenadas.

40 *estos tres*: *Supra*, sección 39.

alterados... amabilidad: Esto contrasta con la irascibilidad de los dioses terrestres en la sección 37, *supra*; Scott III, 254.

eterno... eternidad misma: A propósito de eternidad o *aión*, véase *supra*, sección 30; Scott III, 185-191.

una y otra vez: NF II, 351, 398, n. 338, ofrece «à tour de rôle», y considera *alternis* como un equivalente de *alternis vicibus*; *supra*, sección 31.

admitiendo que: NF II, 351, adopta la corrección de Thomas *si quod sit* en lugar de *sit quod sit*.

materiales... mundo: NF II, 351, 398, n. 340, traduce *omnibus... mundanis* como «tout ce qui vient de la matière», y explica que «*mundanus* aquí equivale exactamente a *hulikos* en significado»; *supra*, sección 2; Scott III, 255.

41 orar... este: Para otra plegaria con instrucciones acerca de la orientación, véase *supra*, C.H. XIII.16; NF II, 389, nn. 341-342, cita varios ejemplos más, entre los que se incluye PGM v.422 (Betz, pág. 109); FR IV, 244-245; cf. Scott III, 280; Braun, *Jean*, págs. 262-263.

incienso y perfumes: NF II, 352, traduce *ture... et pigmentis* como «d'encens et de parfums»; Scott III, 281, explica que *pigmentum* es un «ungüento perfumado», y que a la puesta del sol los egipcios solían quemar una mezcla de dieciséis sustancias denominada *kuphi*; cf. FR I, 83; Waddell, *Manetho*, págs. 203-205.

Mal augurio: A partir de la razonable suposición de que el término griego que se oculta tras *melius ominare* es alguna forma de *euphêmeō*, como en C.H. I.22, II.10, XIII.8, y en algún otro pasaje, Festugière lo traduce con el imperativo «silence». Lactancio, *Instituciones divinas* 6.25.11 (Scott IV, 22; NF II, 352), reproduce la reprimenda de Trismegisto a Asclepio y la atribuye al *Sermo perfectus*; *supra*, nota al Título.

Rindámosle... gracias: De acuerdo con Scott (III, 282-284; NF II, 399, nn. 343-344), que cita paralelos procedentes de Porfirio, Apolonio de Tiana y otros autores, el culto que se prefiere aquí al sacrificio material es como «los puros sacrificios verbales» de los tratados griegos (C.H. I.31; XIII.17-21). Van Moorsel, *Mysteries*, págs. 38-40, detecta en este pasaje un deseo de «espiritualización radical» y un «rechazo radical del sacrificio», y remite a C.H. II.16, V.10, VI.1 y XII.23; véase también C.H. IV.7.

Te damos gracias... tu conocimiento: Acerca de la referencia a *tantum* («sola»), véase FR IV, 58, n. 2; cf. NF II, 353; Parrott, *NHC* VI, pág. 379. Reitzenstein descubrió que el Papiro Mimaout, uno de los *Papiros Mágicos Griegos*, contiene una plegaria al sol, cuya última parte (PGM III.591-609 [Betz, págs. 33-34]) se corresponde con la plegaria latina de esta sección; Scott compara el texto griego palabra por palabra con el latín. La misma plegaria aparece también en *NHC* VI.7.63.33-65.7, editado por Mahé, *Hermès* I, 160-167, y por Dirkse y Brashler en Parrott, *NHC* VI, págs. 378-387. En referencia al «abrazo ritual... y la... cena cultural» después de la plegaria (*NHC* VI.7.65.3-7; cf. 6.57.26-7), Dirkse y Brashler concluyen que «el *Sitz im Leben* de [la plegaria] original... era una comunidad gnóstica hermética consagrada a la preservación y transmisión del conocimiento que [en ella] se celebraba». Grese (1988), págs. 51-55, destaca el hecho de que el *Asclepio* omite los ensalmos de PGM III.494-591 que preceden a la plegaria, y arguye que la supervivencia de una acción de gra-

cias por la *gnôsis* en «un manual mágico da testimonio de una cierta relación entre el hermetismo y los magos que produjeron los *Papiros Mágicos Griegos*». El griego que corresponde a *nomen sanctum* («nombre sagrado») es *aphraston onoma* («nombre indecible»), y el culto a *Iupiter Exsuperantissimus* («sumo»; cf. el griego *hupsistos*) fue promovido desde la época de Cómodo (176-92 d. C.) en adelante. Gersh, *Platonism*, I, págs. 343-344, relaciona *exsuperantissimus* y otros términos del *Corpus* con el lenguaje de la trascendencia en Apuleyo. La nota acerca de «glorificado» en la sección 23, *supra*, es relevante para «la luz de tu conocimiento». Véase: *supra*, sección 39; Reitzenstein, *HMR*, págs. 364-368; *Poimandres*, págs. 146-154; Bousset (1914), págs. 109-112; Scott III, 284-300; NF II, 353-354; FR IV, 63; Festugière, *Religion*, pág. 125; Mahé, *Hermès* I, 137-167; Nock (1929a), págs. 190-192; Klein, *Lichtterminologie*, págs. 177-178; Grese, *Early Christian*, págs. 183-188; cf. *C.H.* I.31-32; XIII.18-20; Moreschini, *Studi*, págs. 99-105; Jámblico, *Acerca de los misterios* 10.8.293-294.

fielidad... nos alegramos de hecho: *Pietatem et religionem et amorem* («fielidad..., reverencia y amor») representa *eunoian kai storgên kai philian* («amabilidad, afecto y amor»), mientras que *sensu, ratione, intelligentia* («la conciencia, la razón y la comprensión») equivalen a *noun logon gnôsis*. Festugière, que habitualmente traduce *sensus* por *intellect* («faute d'un vocable mieux approprié»), señala que *cognoverimus* («podamos conocerte») y *cognoscentes* («conociéndote») corresponden en realidad a dos verbos distintos, *noeô* y *epigignôskô*, que en los tratados griegos hemos traducido respectivamente por «pensar» o «comprender», el primero, y por «discernir» o «llegar a conocer», el segundo: NF II, 353, 399, n. 349; FR IV, 58; y para problemas relacionados, *supra*, sección 3, y *C.H.* I.1. Scott III, 289-290, opina que *suspicionibus* («obscuras suposiciones») resulta «difícil de explicar», puesto que el griego dice *logon de hina epikalesômen* («razón, a fin de que podamos invocar»). Mahé, *Hermès* I, 163, lee *hoc lumine* en lugar de *ac numine* («Y... por tu poder»), y puntúa el pasaje de manera diferente.

convertirnos... de nuestros cuerpos: Festugière traduce *consecrare* como «consacrer», y señala que aunque Nock prefiere «faire passer du profane au sacré», el término griego *apotheôsas* podría justificar «déifier», acerca del cual véase *supra*, secciones 6, 22, 29; *C.H.* I.26; IV.7; X.5-7, 24-25; XI.20; XII.1, 12; XIII.1, 3, 10, 14, 22; NF II, 354, 400, n. 353; y Scott III, 294, en especial acerca del desacuerdo sobre la posibilidad de los hombres de ser divinizados mientras se hallan aún en sus cuerpos. Mahé, *Hermès* I,

153, sigue la traducción de Festugière y se muestra de acuerdo en que *consecrare*, que es menos explícito, refleja la desconfianza del traductor latino con respecto a la apoteosis.

Te hemos conocido... razón: Mahé, *Hermès* I, 165, lee el vocativo *o lumen* («luz»), en lugar de *et lumen*; NF II, 355, adopta la enmienda de Reitzenstein del transmitido *sensibili* en *sensibile* («percibe» en nuestra traducción), a fin de mantener la concordancia con *lumen*; cf. Scott I, 376, III, 294; Klein, *Lichtterminologie*, págs. 178-179.

vientre preñado: La expresión griega correspondiente a *fecunda praegnatio* es *mêtra kuêphore*, que Festugière pone en relación con ideas similares en C.H. I.9, 12; V.9; NF II, 400-401, nn. 355-356.

persistes... totalidad: El adjetivo *plenissimae* («totalidad perfecta») en concordancia con *naturae* («lo que llega a ser») es una enmienda de Reitzenstein, adoptada en NF II, 355, de *plenissimu* y otras lecturas similares de los manuscritos; después de esta palabra, Reitzenstein atetizó la segunda instancia de *cognovimus te* («te hemos conocido») en esta tercera parte de la tríada. Pero Mahé lee *plenissime*, el vocativo, y mantiene el segundo *cognovimus te*, inserta *patris generantis* después y produce de este modo una tétrada, cuyos dos últimos miembros son «te hemos conocido, a ti que concibes todas las cosas de la naturaleza, a ti que eres perfecto en tu totalidad; te hemos conocido, duración eterna del padre que engendra»; Mahé *Hermès* I, 165; (1974a), pág. 153.

cena pura... animales: NF II, 401, 399, remite a Porfirio, *Acerca de la abstinencia*, para prohibiciones rituales similares; por ejemplo, *Acerca de la abstinencia* 2.11, 60; 4.7.

Índice de palabras griegas y latinas

Aunque los índices que vienen a continuación son extensos, no pretenden ser exhaustivos. Por norma, las palabras griegas y latinas (en la forma en que aparecen en el diccionario) se recogen tan sólo si están en la introducción, en la traducción o en las notas. La mayoría de las palabras que aparecen en **negrita** como encabezamiento de las notas figuran en el índice, independientemente de su significado. Dado que las palabras de la traducción están recogidas en el índice en español, constituyen un grupo diferente al que forman las que están en griego y en latín. Las referencias cruzadas sugieren relaciones importantes entre algunos grupos de palabras.

Palabras griegas

adiabatos 282
aci 283, 297, 309, 358
acizôos 276, 294
acr 337
agalma 362
Agathodaimôn 354
agathos 260, 271, 274, 289, 290, 300, 316
Agathos Daimôn 313
agennêtos 384, 385
agôn 311
agônizomai 311
aidios 294
aincô 348
aiôn, Aiôn 315, 316, 408, 409, 411, 413, 419
aisthanomai 296, 297
aisthêsis 296, 297, 306, 338, 381
aisthêtos 254, 276, 307, 363, 413
akataskeuastos 273
akinêtos 303
aktis 361
aklinês 342
akoinônêtos 291
akouô 305, 315, 320
akroatês 365

allassô 235
allêlogenos 359
allêlôn 359
alloioô 235
allos 288, 291, 329, 365
allotrios 333
alogia 402
alogos 256, 325
amauroô 275
ambrosiôdês 367
ametricia 285
amoihê 274
amorphos 320
amuêtos 283
amunô 359
anagnôrisis 254, 261
anagraphô 263
anakathairô 339
anakatharsis 352
analampô 305
anallotrios 270
anankaikos 376
anankê 324, 419
anapauô 347
andrias 286, 362
anceideos 387

anêr 233, 247, 261, 262, 271, 325

angelos 401

aniêmi 272

anodos 256

anôphêrês 237, 273, 371

antapokatastasis 317

antereisis 410

anthrôpeios 303

anthrôpos 242, 246, 247, 250, 252, 261, 271,
274, 276, 277, 279, 281, 295, 309, 325,
334, 337, 343, 347, 353, 354, 370, 382;

véase humano

aoratos 322, 350

apallotriô 333

apandreioô 333

apathês 417

aphanês 283

aphormê 258

aplrastos 421

aphithonos 370, 386

apisteô 301

aplastos 336

aplatos 336

apodeixis 356

apogignomai 297

apokathistanô 402

apokatastasis 252, 317, 402, 410

apokueô 243

apollumi 328

aporia 280, 351

apostasis 343

apothêô 395, 421

archê 246, 272, 367, 389

archô 258

archôn 258, 318

archontikos 258

ardeuô 254

aretê 255, 322

arithmêtikê 208, 377

arithmos 328, 342, 406

artaô 300, 374

artuô 254

aruô 254

asebêô 344

asebês 365

Asklêpios 17

asômatos 327

ataxia 295

atekenia 271

athanatos 294, 319

atmos 49

atopia 285

authentia 233, 235, 263

authentikos 235

autogennêtos 384

baptizô 278, 279, 323

basileus 368

basis 368

bathmos 340

biaiothanatos 407

bioô 274

boê 238

boulê 25, 242, 249, 346, 379

boulêsis 242, 404

bouleusis 404

boulomai 242

chairô 339

charis 367

chitôn 33, 292, 310, 414

chorêgeô 404

chrêsmologos 40

chronoarchês 389

chronos 315, 409

Chtonios 389

daimôn 255, 311, 313, 407

daimonios 310

deisidaimôn 320

dêmiourgêma 245, 286

dêmiourgeô 245

dêmiourgia 245

dêmiourgikos 245

dêmiourgos 243-245, 354, 403

deuteros 244

diaballô 370
diabatos 282
diabolos 344, 349
diadechomai 366
diagnôsis 234
diakoneô 386
dialogos 306
dialusis 295, 406
dialuô 328
diamonê 318
dianoia 234, 393, 412
diaphora 299
diasôstikos 367
diastatos 344
diatêreô 357
diazugê 343
diesthiô 311
diexerchomai 283, 302
diexodikos 331
dikaioô 340
dinê 321
dinêsis 246, 321
dineuô 246
dinos 246
dioikeô 245, 386, 418
dioikêtês 245, 273
diorizô 240
diploos 377
dôdekas 342
dôdekatos 342
dokeô 293, 362
dôreô 367
doxa 305, 307, 324, 352
doxazô 408
drakôn 237
drus 329
dunamis 260–262, 355, 393, 409, 412
dunamoô 261

echô 280, 355
êchô 355
êchos 238
egeirô 297

eidô 307, 374
eidos 307, 320, 359, 372, 374, 396
eikôn 320, 353, 354, 362
eilô 295
eipon 235, 261, 298
eklampô 305
ekpurôsis 252, 317, 331, 402
ellogimos 325
Emêph 385; véase *Knêph*
empiptô 366
empodizô 365
empoieô 312
enagônizomai 364
enarithmios 275
endiaphoros 324
endiathetos 327, 338
enduma 310, 414
energeia 280, 302, 329, 330, 360, 379, 393
energeô 330
eurgêtikos 355
enistêmi 269
enkrateia 371
ennoia 234
ennous 253
enpneumatôsis 46
enteinô 365
entelês 365
entinassô 306
entoria 280
epamunô 359
epangelia 331, 367
epapokueô 243
epibainô 239
epicheirêma 364
epichorêgeô 386
epideixis 364
epidiamonê 352
epigignôskô 421
epikaleô 421
epikrateô 306
epilambanô 305
epilampô 361
epilauthanô 305

- epimeleia* 349
epimeleomai 349
epipherô 240
epiphôtizô 347
epispadô 338
epiteleô 365
epistêmê 307, 312, 340, 356, 365, 386, 393
epistrophê 262
epithumêtikos 256
epithumia 256
epitomê 302
epitrepoô 345
erchomai 264
erôs 253, 361, 370
ethelô 303
êthos 256
eucharistia 265
euchomai 348
eudaimonia 316
eudios 236
eukosmia 329
eulogeô 286
eulogia 347
eunoia 421
eupathêtos 307
euphêmeô 269, 420
euphêmia 367
eupnoos 337
euporia 280
eusebeia 255, 311, 369, 401
eusebeô 255
eusebês 255, 365
euthus 322
exanthêô 352
exautês 238
exodiakos 56, 302
exôterikos 56, 370
exousia 248, 262, 266, 360

gê 246, 252
gêgenês 262
geloios 319
genarchês 348

genesourgia 348
genesourgos 337
genesis 239, 274, 288, 303, 333, 338, 351
genikos 56, 302; véase *Discursos generales*
Genna 236
gennaô 283
gennêtos 350, 351, 384
genos 335, 365, 375
geôrgos 300
gignomai 234, 237, 241, 262, 297, 306, 308, 375, 384
gignôskô 234, 253, 264, 307
gnômê 234, 296, 326
gnôrizô 234
gnôsis 48, 49, 51, 234, 235, 254, 261, 266, 277, 278, 296, 297, 301, 304, 307, 309, 311, 326, 340, 346, 375, 386, 393, 421
gnôstikos 237
goês 53, 252, 363
gumnos 337

hagios 239, 264
Haidês 211, 377, 387
haima 329
hamartanô 312
hamartêma 312
hammos 273
haploô 323
harmonia 249, 329, 381
hedrasma 340
hêdus 236
hêgemôn 318
heimarmenê 245, 250, 315, 324, 329, 377, 389, 390, 394, 407, 418, 419
heis 275, 284, 337
hen 282, 284
henas 328
henikos 302
henodô 297
hepta 252, 318
Hermaika 55, 356
Hermês 17
Hermopolis 18

hierosulos 407
histēmi 269
hodēgeō 301
hodēgos 261, 266, 283, 292
hodeuō 322
hodos 354
holikos 418
holos 321
homoios 248, 321
homoiōsis 354
homologeō 319
homooousios 246
horaō 336
horasis 336
horatos 322, 350
horos 353
hōroskopos 390
hosios 260
hugros 239
hulē 249, 330, 372, 377, 384, 387
hulikos 240, 307, 372, 377, 378, 393, 419
hulotēs 330
humēn 308
humneō 312
hupakouō 365
huparaioō 365
huparchō 269
huparxis 269, 270, 303
Hupatos 389
hyperēphania 258
hupēretēs 310
hupēretikos 314
hyperlampō 290
hyperlampros 290
hyperousios 254
hupnoō 312
hupnos 251
hupochalaō 365
hupomimnēskō 344
hupomnēmata 267
hupopipitō 269, 338
hupostathmē 318
hupsēlos 321

hupsi 421
idea 235, 320, 321, 343, 362, 363, 374
idein 387
idios 248, 260, 264, 294, 322
Indikos 321
ischō 298
isos 248

Kairos 236
kakia 383
kakodaimōn 311
kakos 258, 289
kalamos 365
kalos 288, 316, 379
Kamēphis 312
kanōn 381
kardia 279
katabainō 333
katabasis 333
katachos 18
katadiaireō 273
katagelastos 364
katalēptos 337
katamemphomai 365
katanoeō 336
katapauō 339
kataugazō 304
katechō 235, 283
katōpherēs 237, 246, 371
kenodoxia 324
kenos 269, 413
kephalion 350
kêrugma 277
kêrussō 263, 277
kêrux 266, 277
kinēsis 296, 299
kinētos 303
klima 414
klimatearchēs 414
Knēph 312, 354, 385
koinos 297, 322
koinōnia 341

- Korê* 232
kosmeô 276, 317, 372, 382
kosmikos 372, 388
kosmos 239, 241, 276, 299, 300, 329, 372, 373, 377, 380, 382, 384, 403, 410, 412, 419
krateô 407
kratêr 275, 278
kratêrizô 278
kratos 249
krêtêrismos 278
krisis 340
ktisis 340
ktizô 245
kuêphoros 422
kukloô 274
kunocephalos 231
kurios 241, 284, 403
kutos 249

lainos 293
lambanô 263, 295
laos 261
leios 368
Libuê 405
logikos 265, 266, 279, 294
logion 326
logismos 300
logistikos 256
logos, Logos 231, 233, 235, 239, 241-244, 248, 263, 277, 279, 296, 297, 300, 302, 306, 307, 313, 325, 327, 330, 331, 339, 345, 346, 355, 361, 368, 375, 378, 381, 386, 388, 390, 405, 406, 421
loutron 278

mageia 47, 49, 383
megas 19, 231
megistos 19, 231, 312
meletê 349
melôdia 364
melos 329
merikos 400

meros 237, 329
mestos 356
metabasis 333
metabolê 318, 325, 328, 359
metanoêô 262
metanoia 262, 263
mêtra 422
metron 381
mignumi 261
Moiras 236, 274, 419
monas 350
monomoirai 414
monos 275, 285, 309, 344, 350
morphê 320
mousikê 364
muchos 351
mustêrion 251
mustês 337
mustikos 45, 350

Neatos 389
neurôn 286
Nikê 366
noêma 234
noêô 234, 287, 421
noceros 334
noêsis 234, 296, 298, 299, 301, 307
noêtarchês 389
noêtos 234, 276, 342, 363, 410, 413
nomizô 293
nous, Nous 233-235, 241, 242, 244, 277, 287, 297, 299, 306, 314, 327, 354, 373, 375, 377, 381, 386, 388, 411, 412, 417

ochêma 33, 273, 292, 309, 310
ochêô 273, 308
ochleô 274
ogdoatikos 260
oïda 307, 358
ôn 234, 248, 288, 303, 343
onar 291
onkoô 309, 358
onkos 309, 358, 360

onoma 355, 286, 421
onta, ta 235
ophis 237
organon 299, 365, 401
oros 333
ouranios 376
ouranos 390
ousia 239, 257, 268, 288, 290, 323, 330,
 377, 385, 389
ousiarchês 212, 377, 389, 412, 414
ousiôdês 249, 268, 377, 379
ousiopatôr 389

paidéia 50, 302, 307, 340
palingenesia 331–333, 402, 403
pammousos 364
panakêratos 367
pantomorphos 212, 320, 343, 377, 389, 390,
 414
paradeigma 414
paradidômi 256, 266
paradosis 266, 283, 326, 333, 350, 370, 380,
 392
paragiguomai 281
paragô 281, 366
parakuptô 249
paredros 255
pas 258, 274, 288, 319, 340, 344, 346, 348,
 362, 393, 411
paschô 288, 324
patêr 241, 251, 403
pathêtos 288, 307
pathos 288, 289, 324, 352, 417
periagô 366
periaptô 352
periblêma 310
peribolaion 310
peribolê 293, 310
peribolos 293
perigraphô 352
perilampô 305
perincoê 301
periodos 252

periousios 254
phainô 329, 337
phaneros 283
Phanês 37
phantasia 283
phantasioô 283
phaos 250
phêmi 254, 269, 322
philanthrôpos 375
philia 421
philosophia 49, 356, 383
philosophos 383
phôs 238, 241, 250, 379, 386
Phôs-Augê 236
phôteinos 241
phôtismos 408
phôtizô 346, 395, 408
phrasis 355
Phrenes 236
phronêma 333
phroneô 349
phthonos 370, 383
phuô 328
phusikos 418
phusis 239, 259, 271, 273, 303, 322, 345,
 385
phuton 376
phutourgos 300
pisteuô 266, 300, 413
pistis 266, 300, 307, 408
planê 343
plastos 336
plêrôma 289, 318, 341, 356
plêroô 341, 406
pleura 286
ploutos 258
pneuma 48, 239, 240, 244, 300, 309, 310,
 329, 346, 354, 357, 365, 376, 377
pneumatikos 240, 277, 279, 325
pneumatizô 346
pneumatophoros 347
pnoê 300
poieô 245, 288, 312, 318, 319, 343, 351, 354

poiēsis 352
poiētēs 318
poikilia 365
poimainō 233, 347
Poimandrēs 233, 261, 263, 347
poimēn 233, 235
poimenikos 235
poios 295
poiōtēs 318, 330
pompē 281
pompeuō 281
ponēros 401
posotēs 317
pōstos 319
praxis 343
proairesis 404
proarchon 242
prognōsia 271
prognōsis 234
prolambanō 329
prolēmma 323
pronoia 234, 253, 329, 386
propaideia 281
propetcia 258
prophania 258
prophētēs 363
prophorikos 327
proslambanō 279
prōtogenēs 403
Prōtogenos 37
prōtos 403
psophos 355
Psuchē, psuchē 317, 376, 377, 401
psuchikos 240, 277, 279, 325
pulōros 255
pur 238, 239, 248, 251
purios 239

rhadios 322
rhoizos 246

sarkinos 240
sauton 253

sbennumi 304
schēma 235
sebazomai 304
seira 389, 390, 395, 418
sēma 293
sēmeion 274
sēmeiōsis 274
sigē 334
skēnē 342
skēnoō 342
skēnos 342
skoteinos 263, 293
sōma 281, 282, 293, 307, 326, 328
sōmatikos 336
sōmatopoicō 358
sophia 316, 334, 346, 356
 Soros 330
sōtēria 261, 309
sōtērikos 407
sōzō 262, 383
speiraomai 237
spermoholeō 274
spermologeō 274
Spora 236
stephanos 358
stigmē 360
stoicheion 343
storgē 421
stratcia 359
stratia 359
strobeō 360
strophē 320
sulaō 365
summetria 381
sumpatheia 47, 50, 295, 321, 357
sumpnoos 337
sunagiazō 266
sunarthrosis 339
sunchrēmatizō 327
sunchrōtizō 310, 327
sundeō 358
sunecheia 282
sungeneia 321

- sungramma* 267
sunistemi 342
sunkrasis 275
sunousiastikos 329
sunthetos 328
suskiasis 300
sustasis 295, 300
suzugia 234, 259, 287, 288, 343
suzugos 288

tarassô 238, 387
taphê 322, 399
Tartaros 387
tasis 381
tassô 360
taxis 248, 318, 360, 381, 389, 395, 411, 418, 419
technê 307
technitês 239
teknon 344
teleios 279, 296, 337, 361, 368, 378, 390, 405, 406
telesiourgos 337
telestês 55
telestikê 348
telcô 348
telos 260, 348
teratourgia 274
tessares 260
thanatos 294
theaomai 285, 291
theios 298
thciotês 297, 418
thelêma 294, 347
thelêsis 379
themis 319
theologeô 363
theod 342
theôreô 240, 342
theos 19, 231, 241, 242, 244, 246, 271, 286, 315, 329, 365, 378, 403
thespi-ô 344
Theuth 231

thnêtos 319, 359
Thôth 231
Thouth 231
thrôskô 255
thumoeidês 256
thumos 256
thusia 265, 266, 346, 348
timê 360
timôros 255, 406
tithêmi 326, 351
titrôskô 255
tokos 379
tolma 258, 259
tonos 365
topos 268, 330, 400, 413
trepô 359
trepô 299
tribô 299
Trismegistos 19, 56, 231
trophê 318
trophos 318

xoanon 396

zôê 288, 404
zôon 260, 276, 288, 374

Palabras latinas

accedo 298, 375
accipio 388
acumen 376
adiungo 415
adoro 379
aequalitas 372
aer 381
aeternitas 315, 380, 408–412
affectus 395
agitatio 377, 387
agito 377
alternatio 404, 409, 410
ambitudo 410

amo 375
amor 421
angelus 401
angustus 412
anima 278, 372, 373, 376, 381, 415, 417
animal 374, 417
animalis 374
animus 298, 373, 376, 381
apocatastasis 383
aqua 380, 381
Asclepius 404
Augustus 364
avus 416

bonitas 404
bonus 404, 420

caelestis 418
caelum 373
Caesar 364
caput 396
claresco 408
dima 414
cognatio 370
cognitio 298, 373, 408
cognosco 421, 422
colo 304, 379, 417
communis 393
compello 401
competenter 382
competo 399
compleo 399, 406
compono 380, 382
conexio 370
confero 383
confessio 396
confirmo 395
conformo 396
confusio 396
coniunctio 377
connecto 370
consecro 417, 421
consilium 404

contemplatio 373
contentus 395
continentia 371
contueor 298
conveniens 415
conversio 262
corpus 381, 382, 413
credo 412
credulitas 400, 408
crudelitas 400
curiositas 383
cursus 415

daemon 375, 406
defluo 375
deorsum 371
deus 298, 380, 384, 403–405, 410
dico 393
diexodicus 56, 302
differo 409
discedo 405
discerno 385
disciplina 386, 393, 411, 419
dispensator 404
dispenso 408
dissolutio 406
distribuo 405
divinitas 417
divinus 369, 375
dominus 284, 380, 392
duplex 377

effector 391
effectus 393
elementum 376
exordium 384
exotericus 56
exoticus 56, 302, 370
exsuperans 405, 421

facio 379, 397, 401, 415
fecundus 422
femina 370

fero 410
fiducia 408
fluctus 406
forma 387, 414
frequentatio 387, 418

generalis 372
genero 422
genitura 402, 403
genus 373, 374, 414
gubernator 403
guberno 409

habeo 412
Hammona 354
homo 370, 372, 375, 377, 380, 381, 397, 407
humanitas 370, 372
humanus 370, 411, 412

ignis 381
illumino 395
imbecillitas 397
immortalitas 383
inaestimabilis 410
inanimal 375
inaniis 413
incolo 418
incomprehensibilis 410
incredulitas 400
indagatio 382
indignus 382
inferus 380, 381, 388
inhalo 387
innominis 391
insculpo 387
insido 394
integumentum 379
intellectus 373, 411, 412
intelligentia 386, 411, 421
intentio 373, 381, 412
interior 380, 381
invenio 415
invideo 383

invidia 370
irrationabilitas 402
irrationalis 414
Iupiter 421

Libycus 397
locus 285, 385, 413
loquor 388
lumen 408, 422

machina 401
magnitudo 410
maiestas 391
malignitas 383, 386
malus 393
manus 381
mas 370
materia 384–386
medela 393
medulla 393
membrum 381
memoria 381
mens 368, 373, 376, 377, 380, 386, 388,
394, 401, 412
mensura 381
migratio 382
ministro 337
misceo 376, 415
momentum 414
mons 397
mortalis 379
mundanus 372, 378, 379, 381, 382, 388,
406, 408, 412, 415, 417, 419
munde 382
mundus 371, 373, 378–380, 384–388, 394,
396, 408, 410, 415, 419
nascor 375, 384, 385, 404
natura 385, 392, 394, 404, 415, 422
naturalis 418
necessarius 376
necessitas 419
nexus 390

- nocens* 401
nomen 421
nosco 304, 372, 373
numen 421
numerus 406
nuncupo 381, 417

obseruo 399
occido 375
oculus 408
ominor 420
omniformis 390
omninominis 391
omnis 369, 371, 373, 380, 385, 392, 408,
409, 411, 413, 419
ordo 418
orior 298
oro 379

pareo 382
pars 372, 379, 381, 387, 394, 404, 408
partus 379, 404
pater 422
patria 416
pendeo 374
percipio 373
perfectus 296, 361, 368
pervenio 412
pes 381
philosophia perennis; véase filosofía perenne
pietas 298, 369, 382, 383, 421
pigmentum 420
pius 395
plenus 422
possessio 381
possideo 381
possido 381
possum 395, 415
potis 381
praedico 375
praefinio 415
praegnatio 422
primipotens 403

princeps 353, 389
prisca theologia; véase teología antigua
privo 388
proavius 415
providentia 381
prudentia 386
publico 370
pulcher 378
purus 380

quadruplex 378
qualitas 372, 375, 385, 387, 411, 413, 417
quattuor 370

ratio 373, 375, 381, 388, 391
receptaculum 387, 413
reditus 410
reformatio 402
reginitura 403
religio 401, 411
religiosus 369
reliquus 394
remaneo 401
res 412
restituo 405
restitutio 402, 403
revocatio 402
revoco 402
ripa 400

sanctus 417, 421
sedeo 381
sensibilis 410, 413, 422
sensus 373, 377, 381, 386, 388, 391, 408,
411, 412, 421
sepelio 400
sepulcrum 400
sermo 296, 361, 368, 369, 420
servo 375, 382, 399
sido 381
signum 396
silva 384
similis 374

simplex 376
simplicitas 383
sol 408, 409
solus 377, 413
specialis 372
species 372–375, 382, 387, 388, 396, 404, 413, 414
spiritus 377, 381, 387
stabilis 409
statio 415
statua 362
sto 409
sufficio 392
summus 404–406, 411
supradico 373
sursum 371
suspicio 421
suspiciosus 382
sustineo 410

Tat 412
temporalis 404
terra 380, 381, 413
terrenus 417
totus 371, 385, 391, 393, 408, 411, 413
tractatus 380
trado 407
Trismegistus 404
tus 420
tutor 393

unus 403
usus 418

velocitas 376
venus 393
verbum 330
verus 371
video 378, 396
vir 370
virtus 393, 415
vis 385, 417
vita 404

vitium 394
vivo 408, 417
volo 404
voluntas 404

Índice onomástico, de términos y obras

- abajo, bajo 127, 128, 134, 136, 139, 142,
144, 151, 153, 156, 157, 172, 180, 184–
186, 194, 200, 202, 207, 210, 220, 228,
237, 289, 308, 336, 360, 371; *véase*
profundidad
- abandonar 116, 117, 128, 146, 151–153,
158, 164, 166, 206, 216, 217, 262, 278,
310, 311, 399, 406; *véase* alejarse,
apartarse, arrastrar
- abismo 125, 160, 184, 202, 219, 236, 263,
334, 358; *véase* profundidad
- absoluto 11, 117, 122, 225, 235, 254, 263,
282
- absurdo 158, 167, 319, 384; *véase* loco,
locura, ridículo, risible
- Abu Ma'shar 60
- abuelo 304, 416; *véase* antepasado, madre,
padre
- Academia 37
- accidente 192, 229; *véase* azar
- Acerca de la naturaleza de todas las cosas* 349
- Acerca de las disposiciones naturales* 281
- Acerca de los meses* 368, 387, 390, 406, 413,
419; *véase* Juan Lidio
- Acerca del arte hierático según los griegos* 48;
véase Proclo
- Actium 23
- acción, actividad, acto, actuación, actuar
113, 115, 116, 126, 128, 134, 144, 145,
147, 153, 154, 156, 161, 164, 166, 168,
169, 174, 179, 180, 185, 187, 192, 194,
206, 210, 214, 217–222, 227, 228, 245,
249, 253, 266, 283, 287, 288, 302, 303,
310, 312, 330, 379, 392, 393, 409, 419
- Achamoth 316; *véase* *hokmah*, Ptolomeo el
Valentiniano, Sabiduría
- acoplamiento 115, 209; *véase*
apareamiento, sexo
- Adán 249, 254, 293
- adivinación 228; *véase* astrología, encina,
oráculo, predicción, profecía, sueño
- admiración 54, 128, 205, 215, 280, 395;
véase maravilla
- Adonis 247
- adorar 17, 27, 36, 41, 46, 122, 181, 189,
207, 208, 227, 304, 362, 417; *véase*
ceremonia, culto, liturgia, ofrenda,
ritual, sacramento, sacrificio
- adornar 127, 207, 276, 372; *véase* cosmos,
ornato
- Adriano 24
- adulterio 144, 164, 298
- adversario 135
- Aegyptiaca* 19, 20; *véase* Manetón
- afección 191, 363; *véase* amor, condición,
emoción, experiencia, pasión,
pasividad, *pathos*, sentimiento,
sufrimiento
- afectar, afecto 114, 137, 149, 164–166, 202,
214, 215, 288, 307, 324, 369, 395; *véase*
afección, amor
- África 22, 369
- Afrodita 392, 393; *véase* Venus
- Agathe Tyche 313
- Agathodaimon 20, 21, 44, 232, 238, 242,
277, 286, 300, 312, 313, 315, 326, 397;
véase Kamephis, Khnum, Kneph,
Primer Nacido
- Agathos Daimôn*; *véase* Agathodaimon
- agitar 111, 175, 200, 238

- Aglaophamus** 62
Agnostos Theos 68; véase Norden
agricultura 204, 313, 379; véase árbol,
 botánica, cosecha, cultivar, labrador,
 planta, sembrar, tierra
agua, Agua 111-114, 117, 120, 121, 125,
 127, 145, 152, 160, 168, 172, 174-176,
 184, 185, 200, 202-206, 217, 219, 224,
 225, 236-238, 240, 244, 249, 263, 278,
 279, 295, 317, 346, 347, 354, 357, 380,
 381, 389; véase fuente, océano, río
Agustín de Hipona 35, 41, 57, 59, 61, 277,
 313, 369, 382, 395, 397, 399, 400, 402,
 415, 416, 418
ahogar 24, 136, 154, 163, 278, 314
Ahura Mazdâ 235, 257; véase Irán
aión, Aión 246, 315, 316, 321, 326, 343,
 347, 410-412; véase *aeternitas*, *aión*,
 eón, eternidad, Mandulis Aión, *ôlam*
aire 111, 113, 121, 122, 125, 127, 132-134,
 145, 166, 168, 172, 174-176, 184, 185,
 200, 202, 206, 212, 213, 218, 219, 221,
 224, 225, 237, 244, 258, 273, 285, 318,
 337, 354, 380, 381, 389, 413; véase
 espíritu, *pneuma*, viento
Akenatón 367
ala, alado 113, 125, 132, 149, 160, 174, 240,
 316; véase aire, ave, pájaro
 «**Ala**» 236; véase *Papiros Mágicos Griegos*
alabanza, alabar 115, 116, 118, 134, 175,
 176, 193-195, 205, 206, 217, 218, 264,
 265, 276, 286, 347, 364, 376, 398, 399
Alain de Lille 61
Alberto Magno 61
Albino 379
alegrarse, alegre, alegría 111, 116, 173,
 174, 214, 229, 236, 421; véase deleite,
 felicidad, gozo, placer
Alejandra 40; véase Licofrón
Alejandro 22-28, 30, 31, 36, 38, 40, 43,
 44, 60, 72, 267, 313, 315, 364, 405
Alejandro de Abonoteico 363
Alejandro de Halle 61
Alejandro Magno 21, 22, 25, 34, 60, 354
Alejandro Polyhistor 40
alejarse 117, 150, 156, 173, 199, 219, 405;
 véase abandonar, apartarse
aliento 117, 145, 300, 338
Al-Kindi 60
alma, Alma 112, 114, 117, 118, 121-123,
 125-127, 134, 139, 141, 143, 148-160,
 163-166, 168, 174, 181, 184, 186, 191,
 194, 200, 201, 203, 204, 206-208, 211,
 214, 215, 217-220, 227, 229, 233, 235,
 236, 238, 242, 247, 250, 257-259, 262,
 265-267, 273, 275, 279, 281, 282, 288,
 292, 293, 295, 305, 306, 308-311, 316,
 317, 320, 327, 334, 338, 341-343, 347,
 360, 363, 371, 373, 376, 380-383, 394,
 401, 406, 407, 409, 417; véase *psuchê*
alquimia 21, 37, 42, 44, 47, 50, 60, 65, 72,
 250, 266, 278, 281, 287, 313
altar 34, 46, 275; véase santuario, templo
alteración 116, 172, 185, 224, 226, 262,
 306, 350, 419; véase cambio
alternancia 221, 222, 409, 410
alto 111, 114, 127, 128, 130, 139, 145, 148,
 154, 156, 158, 160, 172, 184, 185, 193,
 194, 200-202, 206, 210, 219, 240, 300,
 321, 329, 357, 371, 376; véase alturas,
 arriba, encima
alturas 125, 154, 193, 227, 259, 295; véase
 alto, arriba, encima
Allen, M. J. B. 63
amabilidad, amable 201, 227, 228, 419
Amaunet 354; véase Ammón-Re
ambrosía 117, 263
Ammón 21, 22, 29, 52, 55; véase
 Amaunet, Ammón-Re, Baal-
 Hammon, *Hammona*
Ammonio 33
Ammón-Re 354
Ammún 356, 385; véase Ammón-Re
Amnael 44
Amón; véase Ammón-Re
amor 24, 45, 113, 115, 128, 137, 139, 161,

- 199, 202, 204, 205, 217, 249, 322, 401; véase afecto
- androginia, andrógino 112, 114, 238, 243, 251, 252, 257, 391, 392; véase Atis, género, hembra, hombre, humano, macho, mujer, ser humano
- Anepigraphos* 44; véase *Hermetica* (técnicos)
- ángel 35, 44, 218, 227, 235, 259, 360, 401, 406, 416
- anhelar 114, 256; véase apetito, deseo, *epithumia*, pasión
- animado 121, 150, 157, 158, 189, 202, 213, 216, 221, 225, 238, 240, 362, 374, 376, 396, 415; véase alma, *anima*, *psuchikos*
- animal 29, 38, 113, 128, 148, 149, 152, 162-166, 174, 223, 226, 227, 230, 246, 258, 280, 285, 306, 330, 341, 354, 363, 372, 396, 415, 417, 418, 422; véase bestia, ser vivo
- ankh* 243
- Anquises 39
- antepasado 148, 207, 226, 227, 304, 312, 382, 415, 416; véase abuelo, genealogía, madre, padre, raza
- antiguo 218, 402; véase original, pasado, primordial
- Antiguo Testamento 34, 265, 343, 377, 397, 398; véase Biblia hebrea
- Antino, pseudo- 368, 378, 379
- Antínoo 24
- Antinoópolis 26
- Antíoco de Ascalon 234
- Antíoco IV Epifanes 22
- Antología* 43; véase Estobeo, Vecio Valente
- antropogonía 42
- antropología 343
- añadir 146, 147, 176, 225, 227
- apareamiento 214, 393; véase acoplamiento, sexo
- apariencia 174, 216, 225, 337, 343, 415
- apartarse 141, 159, 163, 217, 327; véase abandonar, alejarse
- apetito 116, 128, 164, 256; véase anhelar, deseo, *epithumêtikos*, pasión
- Apis 17, 29, 30
- apocalipsis 233, 397, 398, 400
- Apocalipsis de Abraham* 260; véase *Pseudoepigrapha*
- apocalíptico 241, 398-401, 403, 405
- Apócrifo de Juan* 351, 352; véase *Nag Hammadi* (códices)
- Apocrypha*, Nuevo Testamento 249
- Apolo 34, 39, 268
- Apolonio de Tiana 60, 420
- apoteosis 321, 332, 422; véase divinización
- Apuleyo 369, 409, 421
- árabe 60, 61; véase Islam
- araméo 59
- 'arba' 260; véase cuatro
- árbol 175, 181, 219, 226; véase planta
- Arca 343
- arconte 262; véase *archôn*, dueño, gobernante, guardián de la puerta, rey, señor
- Archaikos Biblos* 45; véase *Hermetica* (técnicos), *Libro inmemorial*
- arena 125, 273
- argumento 199, 202, 203, 206, 208, 210, 219, 224, 370, 381, 384, 386, 405, 412
- Aries 416; véase carnero
- Aristóteles 60, 63, 287, 288, 305, 330, 361, 363, 404, 409, 410
- Aristóteles, pseudo- 60
- aristotélico 259, 283, 307, 393
- aritmética; véase *arithmêtikê*, matemáticas, número
- armonía 175, 191, 194, 205, 208, 227, 282, 329, 364, 383
- Arndt, W. F. y F. W. Gingrich 340
- Arnobio 32, 231, 257, 258, 369
- Arnufis 32
- arqueología 39
- arquetipo 112, 122, 246, 247, 342
- arquitectura 267
- arrastrar 121, 125, 132, 139, 148, 149, 151,

- 153, 186, 215, 220, 273, 311, 357; *véase*
abandonar
arrepentirse 262; *véase* conversión,
metanoëō
arriba 134, 156, 157, 180, 184, 220, 240,
251; *véase* alto, alturas, encima
arrogancia 116, 257, 258; *véase*
hyperēphania, prophania
Arsínoe 405
Artajerjes III 21
arte, artes 133, 153, 160, 191, 205, 226,
227, 267, 365, 379, 415, 418
arteria 150, 186, 309
artesano 112, 113, 127, 133, 152, 176, 184,
186, 191, 243, 244, 247, 258, 346, 352,
358, 365; *véase* demiurgo
asaltar 163, 227, 323
ascender, ascensión 73, 151, 185, 262, 281,
310, 338, 340, 354, 390; *véase* anodos,
subida, viaje del alma
ascetismo 33, 253, 271, 280, 304, 392, 401
Asclepio 21, 29, 232, 267, 268, 349, 353,
355, 362, 370, 382, 401, 407, 416, 420
Asclepio 42, 48, 50–57, 59, 61, 63, 64, 69,
74, 76, 77, 232, 267, 277, 296, 298, 315,
324, 345, 353, 354, 357, 361, 362, 368–
371, 373, 375, 378, 379, 384, 387, 393,
396–398, 405, 408, 409, 416, 419, 420
Asclepio (copto) 57, 73, 78, 393; *véase* Nag
Hammedi (códices)
asesinato 144, 162, 164
asexuado; *véase* sexo
Ashmounein 18, 259
Asia 22, 34, 36, 38, 39
asilo 368; *véase* santuario
asirio 356
asistente 151, 310; *véase* esclavo, sirviente
asociación 167, 202, 215; *véase* conjunción
aspecto 111, 114, 172, 211, 216, 224, 225,
235, 252, 276, 413
astral 49, 273, 314; *véase* estrella
astrología 21, 37, 42, 43, 47–49, 53, 60, 72,
267, 360, 371, 383, 414
astronomía 61, 252, 320
Atenágoras de Atenas 56, 231
Atenas 55
atención 115, 127, 159, 175, 200, 212, 291,
349
Atenea 365
Ateneo 26
Atis 247, 251; *véase* androginia, castración,
hombre primordial
Atlas 62
atmósfera 145, 304, 361, 389
atrevimiento 185, 259, 359; *véase*
precipitación
atributo 36, 43, 268, 288, 384, 395, 396;
véase cualidad
Átropos 419
Atum 356
audiencia 191, 192; *véase* espectador
augurio 229, 420
Augusto 23, 26, 40
Aureliano 24
auspicio 166, 327; *véase* profecía
Authentikos Logos 235; *véase* Nag *Hammedi*
(códices)
autonomía 156, 242; *véase* solo, único
autoridad 113, 118, 186, 193, 195, 248,
262, 266, 360
avaricia 173, 341
ave 149, 168, 201; *véase* aire, ala
Avesta 256
ayuda 113, 115, 185, 192, 201, 214, 215,
227–229, 248, 359; *véase* demon,
paredros
azar 144, 164, 202, 227, 229

ba 243, 415
Baal-Hammon 405
Baal-Shamin 315
Babilonia 43, 68
Babuino 231, 268
Baco 36
Balinas, pseudo- 60; *véase* Apolonio
de Tiana

- baño 278, 279; *véase* bautismo, cratera, *kratêr*, limpio, *loutron*, puro
- bárbaro 32, 193, 195, 217, 400; *véase* extranjero
- Bardesanes de Edessa 59
- Baronio, Cesare 64
- Bartolomé de Inglaterra 61
- Basilea 54
- batalla 23, 193, 341, 366; *véase* lucha
- batallón 185, 359
- bautismo 71, 275, 278, 279; *véase* baño, cratera, inmersión, *kratêr*, *loutron*, limpio, puro, sumergirse
- beber 115, 139, 148, 254, 278, 279
- Behm, J. 234, 262
- Beliar 258
- belleza, bello 113, 117, 135-137, 143, 144, 146, 148, 149, 155-158, 161, 175, 191, 207, 218, 249, 276, 288, 290, 296, 305, 316, 318, 402
- Benci, Tommaso 63
- bendición 153, 191, 212, 218, 229, 253, 380; *véase* santificación
- bendito 115, 118, 153, 166; *véase* bendición, bienaventurado, sagrado, santo
- Berenice 22, 29
- Bernat Silvestre 61
- Beroaldo, Matthaëus 65
- beso 339
- bestia 125, 203, 240, 241; *véase* animal, ser vivo
- Betz, H. D. 47, 78, 253
- Biblia 38, 40, 53, 55, 59, 65, 74, 240, 241, 243, 245, 249, 252-254, 262, 263, 272, 273, 279, 285, 292, 298, 302, 324, 331, 345, 363; *véase* Biblia hebrea, Septuaginta, Nuevo Testamento, *Pseudocypigrapha*
- Biblia hebrea y Apocrypha 30, 67, 74, 240, 241, 343, 377, 398
- Daniel* 247
- Deuteronomio* 254, 264, 271
- Eclesiastés* 275
- Éxodo* 254, 400
- Ezequiel* 260, 275
- Génesis* 53, 240, 245, 246, 248, 251-253, 272, 273, 275, 285, 293, 354, 377-379
- Isaías* 38, 238, 239, 262, 264, 266, 285, 291
- Jeremías* 38, 238, 291,
- Job* 285, 346
- Judith* 345
- Lamentaciones* 275
- Levítico* 271, 293
- 3 Macabeos* 345
- Proverbios* 272, 278, 285, 317
- Sabiduría* 245, 272, 275, 291, 342
- Salmos* 233, 238, 255, 292, 397
- biblioteca 55, 231
- bien 115, 117, 122, 123, 128, 129, 134-137, 139, 142-144, 147-150, 153, 157, 159, 161, 163, 164, 168, 171-174, 176, 180, 181, 185, 186, 199, 208, 210, 217, 218, 220, 227, 230, 254, 258, 270, 271, 282, 287, 289, 290, 291, 296, 299, 304, 312, 322, 341, 404, 416
- bienaventurado 62, 116, 166, 179, 260, 327, 407; *véase* bendito, santo
- bisexual 251, 252, 392; *véase* androginia
- Bitis 52, 250, 354, 363, 385, 394; *véase* Bitos
- Bitos 247, 250, 363; *véase* Bitis
- bizantino 19, 20, 24, 31-33, 38, 53, 59
- blasfemia 144, 145, 298, 319, 349; *véase* divulgar, profanar, publicar, sacrilegio
- boca 132
- Bolo Demócrito 44, 45
- botánica 43; *véase* árbol, flor, fruto, hierba, planta
- Bousset, W. 67, 68
- Bradwardine, Thomas 61
- Braun, J. 241, 384, 397
- brillante, brillar 112, 137, 139, 157, 184-186, 211, 226, 241, 258, 306, 335, 352, 361, 388; *véase* iluminación

- Brock, S. 335
 bronce 46, 180
Brontologion 43; véase *Hermetica* (técnicos)
 Brown, P. 253
 Brucker, Jacob 65
 Bruno, Giordano 64, 76
 buen demon 153, 163, 165, 166, 312, 313,
 323, 325, 326; véase *Agathodaimon*
 Buena Fortuna 313; véase *Agathe Tyche*
 Bultmann, R. 301
 Buonaroti, Michelangelo 41

 caballo 46, 372
 cabeza 112, 150, 216, 231, 289, 308, 313,
 316, 318, 359, 389, 396, 398
 cadáver 139, 216, 340, 399, 400; véase
 muerte, funeral, sepultados, tumba
 cadena 139, 228, 241, 293, 296, 390, 395;
 véase conjunción, *seira*
 caída 152, 172, 249, 251, 258, 338; véase
 descenso, naufragio, profundidad
 Cairo 57
 Calcedonia 25
 Calcidio 419
 caldeo 32, 33, 39; véase *Oráculos caldeos*
 caliente 221, 357
 cambio 111, 126, 141, 145, 147, 148, 155–
 159, 164, 167–169, 172, 180, 181, 185,
 186, 202, 212, 221, 226, 228, 235, 249,
 274, 294, 318, 320, 325, 328, 341, 352,
 359, 414, 415; véase alteración,
 conversión, *metabolé*, *metanoia*
 camino 47, 117, 130, 134, 149, 161, 263,
 322, 386; véase *Hermetica* (iniciáticos),
Hermetica (introdutorios), *paideia*, vía,
 viaje
 Campos Elíseos 39
 Cáncer 317
 canción, cantar 115, 116, 134, 175, 176,
 191–194, 259, 346
 Canopo 21, 363
 cantidad 139, 147, 149, 155, 160, 179, 207–
 209, 220, 225, 226, 317
 caos 125, 238
 Capitolio 39
 Capricornio 317
 captar 128, 206, 280, 392
 Caracalla 24, 28
 carácter 132, 143, 148–150, 160, 222, 226,
 341, 356
 característica 134, 135, 137, 141, 148, 258,
 288; véase cualidad, propiedad
 Carcopino, J. 264, 379
 carne 62, 133; véase encarnado, *sarkinos*
 carnero 354, 398; véase *Aries*
 carro 184, 173, 359; véase *chitôn*, *ochêma*,
 túnica, vehículo
 carta 19, 20, 278, 312
 Casandra 40
 Casaubon, Isaac 64, 65, 76
 castigo 123, 152, 164, 185, 219, 220, 258,
 271, 311, 324, 338, 359, 382, 393, 407;
 véase juicio, pena, sentencia,
 sufrimiento, tormento, tortura
 castración 251; véase *Atis*, esterilidad,
 eunuco
 catecismo 331; véase escuela
 Catón 372
 causa 115, 121, 122, 147, 157, 158, 207,
 249, 253, 319, 399
 cebada 181; véase cosecha, planta
 Cebes 262
 ceguera 133, 149, 203
 celestial 154, 314, 361, 399, 413, 417; véase
 cielo
 celos 135, 172, 208, 257, 336, 383; véase
 envidia
 Celso 378
 cena 230, 420
 centro 61, 157, 184, 194, 279, 387, 389
 cerebro 186, 308
 ceremonia 68, 266, 278, 281, 289; véase
 adorar, culto, liturgia, ofrenda, ritual,
 sacramento, sacrificio
 cetro 193, 194, 236, 313, 316
 Cicerón 231, 253, 262, 285, 298, 372, 383

- ciclo 114, 125, 126, 221, 222, 228, 252, 274, 275, 317; *véase* generación, nacimiento, progenie, recurrencia, regeneración, regreso, renacimiento, renovación, reordenación, restauración, restitución
- cielo, Cielo 125, 128, 132, 133, 154, 156, 157, 159-161, 168, 174, 175, 181, 184, 185, 187, 200-207, 211, 212, 216-22, 224, 226-228, 245, 257-260, 284, 316, 317, 329, 340, 352, 361, 371-373, 377, 389, 390, 401, 405, 407, 415, 418; *véase* celestial
- ciencia 47, 128, 149, 160, 205, 307, 379, 386; *véase* artes, enseñanza
- cimbalaria 46, 416
- cinco 245, 389
- circuito 129
- círculo 112, 113, 125, 174, 175, 228, 282, 338, 414
- circunferencia 48, 113
- Cirene 22, 23
- Cirilo de Alejandría 55, 56, 239, 240, 244, 302, 312-314, 322, 349, 351, 352, 368, 402
- Ciro 45
- ciudad 186, 219, 227, 260, 405, 416, 417
- Ciudad de Dios, La*; *véase* Agustín de Hipona
- civilizado 205; *véase* artes, ciencia, estudio, filosofía, música
- Claros 34
- clase 181, 207, 210, 212, 218, 226, 249, 372, 388, 414; *véase* especie, forma, género
- clasicismo 47
- Clemente de Alejandría 40, 42, 43
- Cleopatra VII 20, 22, 23
- Cloto 419
- cobertura 293; *véase* *chiton*, morada, *ochêma*, ornato, túnica, vehículo
- cocodrilo 27, 227, 416, 417
- Cocodrilópolis 405, 417
- cognición 234, 301, 373; *véase* conocimiento
- cólera, colérico 128, 136, 164, 173, 174, 227, 228, 256, 343; *véase* irascible, pasión, *thumocidês*
- color 172; *véase* sentido
- combinación 126, 137, 143, 151, 157, 159, 201, 204, 208, 225, 227, 275, 297, 301; *véase* composición, mezcla
- Comentario al Sueño de Escipión*; *véase* Macrobio
- Cómodo 421
- compartir 113, 117, 127, 151, 163, 171, 214, 266, 277, 322, 327; *véase* participar
- completo 135, 157, 204, 207, 224, 244, 272, 337, 406; *véase* perfecto, todo, total, universo
- composición 114, 121, 134, 142, 145, 150, 163, 167, 171, 184, 192, 203, 205, 206, 213, 295, 328, 335, 340, 341, 376, 377, 380, 394; *véase* combinación, mezcla
- compulsión 185, 214, 228
- común 166, 193, 214, 297, 327
- comunicación 168, 227, 329, 418
- comunidad 38, 54, 153, 341, 420; *véase* congregación, *Gemeinde*, Iglesia
- comunión 49, 54, 153, 168
- concebir, concepción 127, 137, 143, 159, 209, 214, 230, 244, 270, 297, 385, 422
- concentración 199, 200, 202, 205, 224, 373, 412
- conciencia 142, 144, 168, 172, 200, 203, 206, 207, 210, 211, 214, 218-220, 223, 224, 227, 229, 244, 337, 373, 377, 380, 381, 386, 388, 406, 408, 411, 412, 421
- concurso 191, 364
- condenación, condenar 123, 149, 220, 311, 407
- condición 181, 202, 220, 224, 240, 250, 293, 295, 352, 376
- conexión 129, 212, 282; *véase* conjunción
- confesión 54, 192, 194
- conflagración 252; *véase* *ekpurôsis*

- confundir, confusión 126, 150, 166, 174, 238, 275, 342, 343, 402
 congregación 54, 265
 conjunción 317; véase asociación, cadena, conexión, linaje
 conocimiento 32, 42, 48, 50, 62, 71, 115, 117, 118, 125, 127-129, 137, 139, 143, 144, 148, 149, 151-153, 173, 176, 179, 194, 199, 200, 208, 210, 214, 229, 230, 233-235, 254, 262, 266, 271, 277, 278, 280, 283, 291, 298, 301, 304-307, 309, 312, 346, 347, 356, 373, 380, 383, 408, 420, 421; véase cognición, conciencia, convicción, *epistêmê*, gnosis, *gnôsis*, ignorancia, inteligible, intuición, mente, razón
 consideración 203; véase contemplación
 constancia 145
 Constancio 364, 397
 Constantino 24, 31, 40
 Constantinopla 24
 constelación 125; véase cielo, estrella, zodiaco
Constituciones apostólicas 264
 constituir 148, 151, 155, 156, 161, 164, 167, 172, 174, 185-187, 191, 195, 203, 208, 218, 222, 254, 259, 300, 311, 328, 342, 354, 356
 construcción 204, 217, 339; véase estructura
 contaminante 151, 217, 219, 310; véase blasfemia, profanar, sacrilegio
 contemplación 60, 65, 68, 202, 206, 214, 218, 280, 285, 287, 315, 329, 373, 388; véase considerar, intuición, visión
 continencia 173, 176, 200, 371
 continuidad 145, 179, 282
Contra Fausto 41; véase Agustín de Hipona
Contra las cinco herejías 59
Contra las herejías; véase Ireneo
Contra los paganos; véase Arnobio
 contrariedad 120, 149, 269
 contrarrecurrencia 155, 317; véase *apokatastasis*, recurrencia
 contraseña 264, 335, 336
 conversión, convertir 59, 111, 112, 114, 116, 117, 152, 171, 192, 205, 229, 236, 241, 260, 262, 271, 279, 280, 311, 333, 421; véase cambio, *metabolê*, *metanoia*
 copia 226
 copto 19, 25, 26, 57, 58, 73, 74, 233, 259, 307, 393
 Coptos 364
 Cornford, F. M. 243
Corán 59
 coro 149, 166, 185, 205; véase Musa
 corona 184, 358, 359
 corporal 33, 52, 111, 148, 149, 152, 164, 172, 174, 204, 206, 207, 208, 219, 220, 283, 305, 336, 376, 406; véase corpóreo
 corpóreo 122, 128, 129, 189, 219, 225, 226
Corpus Hermeticum; véase *Hermetica*
 corriente 139, 212, 220, 406
 corrosión 180
 corrupción, corromper 23, 116, 117, 139, 155, 156, 167, 168, 214, 394
 cosas que son 111, 122, 133, 181, 235; véase entidad, ser
 cosecha 177, 193, 219, 226; véase botánica, cebada, cultivar, flor, fruto, hierba, manzana, planta, semilla, trigo
 cosmética 372
 cósmico 113, 114-116, 126, 129, 145, 249, 256, 275, 282, 298, 317, 354, 357, 359, 372, 388, 389, 390, 404, 411; véase cosmos
 cosmogonía 35, 42, 53, 61, 236, 241, 272, 273
 cosmología 47, 60, 244, 249, 259, 302, 321, 363, 371, 389
 cosmos 20, 33, 35, 37, 49, 51, 112-115, 119, 121, 122, 127, 129, 131-133, 136, 141, 142, 144, 147-151, 153-160, 166-168, 171, 175, 176, 184-186, 189, 194, 236, 240, 241, 243, 245, 250, 252, 254,

- 267, 268, 276, 281, 282, 284, 285, 288–290, 294, 295, 298–300, 308, 318, 320, 331, 333, 340, 347, 378, 401, 403, 410–413, 419; *véase* adornar, *kosmos*, mundo, *mundus*, orden, universo
- costilla 133, 286
- Cracovia 64
- cratera 127, 128, 275, 278, 279; *véase* *kratér*, Lazzarelli
- creación 38, 53, 113, 115, 123, 157, 175, 187, 236, 240, 241, 244, 245, 251, 256, 257, 259, 271, 307, 317, 340, 345, 351, 371, 403
- creador 127, 132, 133, 200; *véase* *hacedor*
- crecimiento 147, 193, 200, 213, 219, 226, 303, 318, 373; *véase* agricultura
- creencia 21, 29–31, 42, 146, 217, 220, 272, 300, 341, 396, 408; *véase* fe
- crepúsculo 229, 405
- crimen, criminal 217, 344, 407; *véase* error, ignorancia, mal, maldad, pecado, vicio
- cristianismo 24, 30, 31, 33, 59, 68, 70
- Cristo 62, 65; *véase* Jesús
- Crónica Demótica* 28
- Cronos 35, 148, 238, 304; *véase* Urano
- cruel, crueldad 24, 216, 400
- cuadrúpedo 113
- cualidad 45, 141, 142, 145, 149, 155, 160, 164, 169, 181, 183, 200–202, 207–210, 220, 221, 223–227, 295, 317, 318, 330, 357, 372, 385–387, 411, 412, 416, 417
- cuatro 116, 167, 173, 236, 244, 328, 354; *véase* cuatro
- cuatro 121, 125, 181, 200, 201, 204, 207, 254, 258–260, 281, 282, 316, 328, 343, 352, 354, 370, 377, 378, 380; *véase* 'arba', cuádruple, cuarto, *tessares*, tétrada
- Cudworth, Ralph 65
- cuerda 192
- cuerpo 29, 49, 51, 52, 111, 114–117, 119, 121–123, 127–129, 136, 139, 141–143, 145, 148–154, 156, 157, 159–161, 163, 165–167, 169, 172–175, 180, 185, 186, 189, 191, 200, 201, 203–207, 211, 214–216, 219, 224, 225, 227, 229, 230, 246, 251, 253, 254, 271, 274, 276, 280, 281, 288, 289, 292, 293, 304, 306, 307, 309–311, 326–328, 334, 336, 339, 342, 358, 360, 362, 363, 374, 376, 381–383, 394, 396, 406, 413, 414, 421
- cueva 39, 141, 295
- culpa 191, 192, 311, 312, 365; *véase* error, pecado
- cultivar 202, 205; *véase* agricultura, botánica, cosecha, planta, tierra
- culto 17, 18, 30, 34, 36, 38, 67, 69, 72, 75, 169, 204, 205, 216, 218, 226, 227, 229, 251, 265, 266, 268, 310, 313, 330–333, 337, 346, 354, 358, 362, 379, 383, 396, 397, 407, 420, 421; *véase* adorar, ceremonia, liturgia, ofrenda, ritual, sacramento, sacrificio
- Cumas 39
- Cumont, F. 69, 309, 311, 343, 383, 401, 403, 406
- cupidiscencia; *véase* avaricia
- Cupido, Cupido-Eros 213, 371, 393
- curación 45–47, 49, 214, 216, 383, 397; *véase* enfermedad, *medicina*, médico, sanar
- curso 125, 126, 132, 157, 184, 208, 218, 221, 222, 226, 309, 415
- custodia 207, 382
- chamanismo 35
- Chambers, J. D. 66, 77
- Champier, Symphorien 64, 353
- Chartres 61
- Chipre 22
- Damasio 37
- Damdad-Nask* 256–257; *véase* Avesta, Irán
- Damietta 18
- Daniélou, J. 240

- Danubio 31, 32
- Daumas, F. 74, 248, 265, 277, 391
- De causa dei* 61; véase Bradwardine
- De harmonia mundi* 23; véase Giorgi
- deber 18, 205, 207, 401; véase servicio
- débil, debilidad 129, 148, 191, 192, 201, 223, 224
- década 174, 316, 341, 343; véase décimo, diez, dodécada, ennéada, hebdomada, ogdóada,
- decán, Decán 26, 371, 390
- décimo 173; véase década, diez
- Decio 29-31
- declive 318; véase decrecimiento
- decrecimiento 116, 126; véase crecimiento
- dedo 133
- deficiencia 132, 192, 285
- definición 58, 183, 353; véase *Definiciones armenias*
- Definiciones armenias* 42, 57, 58, 73, 77, 353
- deificación 261; véase divinización
- deleite 208; véase felicidad, gozo, placer
- Delfos 34, 363
- deliberación 218, 356, 404; véase *boulê*, deseo, designio, *proairesis*, voluntad
- Demiurgo 33, 52, 233, 240, 244, 259, 275, 319, 352, 356, 385, 403, 405; véase artesano
- demon 116, 122, 123, 129, 144, 149, 152, 153, 168, 185-187, 201, 202, 219, 224, 227, 255, 258, 262, 271, 298, 311, 360, 361, 375, 401, 406, 407, 414, 416; véase dios, dioses, héroe, inmortal
- demonio 41, 45, 49, 62, 416
- demonstración 183, 356
- demótico 18, 19, 26
- Dendera 417; véase Tentyra
- denso 224
- dentro; véase interior
- Derchain, P. 74
- derecho 117, 262; véase autoridad
- Descartes, René 64, 387
- descendencia 123, 194, 247, 416
- descenso 33, 223, 202, 237, 293, 309; véase caída, naufragio
- descubrimiento, descubrir 58, 73, 126, 226, 227, 256, 415
- desdén 181; véase desprecio, odio
- desdichado 149, 153; véase *kakodaimôn*
- deseo 113-116, 135, 147, 164, 176, 192, 205, 206, 213, 214, 235, 242, 249, 253, 254, 256, 257, 259, 316, 404; véase anhelar, apetito, *boulê*, deliberación, designio, *epithumêtikos*
- desgracia 123, 128, 218, 220; véase mal, fortuna
- desierto 24, 333, 398; véase abandonar, oros
- designio 112, 114, 118, 176, 242, 252, 264, 346; véase *boulê*, deliberación, deseo
- desilusión 136; véase confusión, mentira
- desintegración 219, 406; véase disolución
- desnudo 151, 172, 316, 337
- desorden 142, 218, 295; véase orden
- despertar 143, 161, 185, 297
- desprecio 72, 128, 202, 206, 214, 217, 218, 253, 280, 293, 376, 402, 407; véase desdén, odio
- desprender 207, 282, 338; véase ascensión, liberación, muerte, salvación
- destino, Destino 33, 34, 36, 48, 50, 52, 68, 112, 114, 115, 164, 165, 168, 183, 185, 186, 236, 245, 250, 253, 257, 274, 324, 326, 329, 334, 342, 353, 361, 414, 418; véase Hados, *Heimarmenê*, *Moirai*
- destrucción 23, 141, 142, 159, 167, 168, 184, 195, 221, 252, 291, 294, 317, 320, 328, 398
- detallado 56, 302, 349; véase *diexodikos*, *diexodius*
- determinismo 354, 366; véase destino
- devenir 147, 149, 155, 156, 167, 180, 184, 185, 282, 288, 308, 315, 328, 415; véase llegar a ser
- devoto 17, 71, 212, 278, 401; véase piedad, reverencia

- día 42, 46, 114, 136, 159, 161, 168, 172, 288
 Díada 258, 282; *véase* dos, dualidad, indefinido, segundo.
 diálogo 262, 267, 296, 304, 331, 370; *véase* discurso, monólogo
 diatriba 261, 270, 294, 296
 dicho 58, 236, 326, 350; *véase* *gnômê*, gnómico, *logion*, máxima, sabiduría, sentencia
Dichos de Agathodaimon, Los 325
 Dídima 34
 Dídimos de Alejandría 288
Dieciocho bendiciones 264
 Dieterich, A. 47, 66
 diez 40, 41, 174, 340, 341, 343, 378; *véase* década, décimo
 difamadores 177, 344, 348, 349
 diferencia 129, 143, 164, 166, 226, 324; *véase* variedad
 dificultad 180, 280, 351; *véase* *aporia*, *cuporia*
 dignidad humana 376; *véase* humano, maravilla
 Diluvio, diluvio 20, 21, 38, 218, 253, 292, 313, 343, 403
 Dillon, J. 238, 244
 Dimê 243
 dimensión 127, 165, 172, 174, 208, 344; *véase* forma, masa, sólido, tamaño
 Diocleciano 24, 31, 364
 Diodoro Sículo 231
 Dión Casio 32
 Dioniso 36, 313
 Dios 32, 35, 38, 41, 45, 48, 51, 61, 62, 71, 235, 241, 242, 244, 252, 268-270, 272, 276, 280, 283, 286, 289, 292, 296, 401, 409-412; *véase* divinidad, monoteísmo, politeísmo, segundo
 Dioscuros 313
 dioses 17, 20, 29, 31, 33, 34, 36, 39, 49, 50, 52, 122, 123, 125, 126, 132, 149, 153, 154, 163, 166, 168, 175, 185-187, 201-203, 211, 212, 214-217, 219, 224, 226-229; *véase* divinidad, monoteísmo, politeísmo
 Diospolis 52, 344
 discípulo 34, 52, 60, 72, 267, 279, 340, 347, 349, 355, 365, 401, 416; *véase* enseñanza, estudio, oyente
 discontinuidad 200; *véase* continuidad
 discurso 40, 46, 50, 55, 111, 112, 125, 127, 131, 143, 144, 146, 147, 153, 159, 163-166, 183, 184, 192, 193, 195, 199, 207, 212, 215, 231, 239, 247, 263, 266, 267, 274, 277, 294, 297, 300, 302, 324, 327, 330, 349, 363, 364, 366, 368, 388; *véase* *logos*, palabra, retórica
Discurso a Asclepio 312
 «Discurso acerca del Octavo y el Noveno» 50, 57; *véase* *Nag Hammadi* (códices)
Discurso perfecto 57, 368, 393; *véase* *Logos teleios, Sermo perfectus*
Discurso sagrado 272
Discurso sagrado en veinticuatro rapsodias 35; *véase* *Teogonía rapsódica*
Discursos generales 147, 148, 171, 302, 304, 305, 333
 disminución 142, 155, 168, 172, 236, 295; *véase* decrecimiento
 disyunción 174, 343
 dividir 114, 125, 129, 201, 209, 236, 273, 374, 385, división; *véase* Díada, diferencia, disyunción, indivisible
 divinidad 29, 33-35, 43, 51, 62, 71, 143, 158, 163, 171, 173, 200-206, 208, 213, 214, 216, 217, 220, 221, 223, 224, 226, 238, 247, 259, 270, 284, 297, 299, 313, 316, 326, 350, 351, 358, 375, 378, 391, 392, 396, 400; *véase* dios, dioses, teología
 divinización 174, 261, 304, 305, 338, 340, 342, 375, 416, 417, 421; *véase* apoteosis, deificación, teúrgia
 divulgar 175; *véase* blasfemia, profanar, publicar, sacrilegio

- Djoser 267
- doble 114, 203–205, 215, 250, 377; *véase* dos
- doce 173, 174, 338, 340–343, 352; *véase* dodécada
- Dodd, C. H. 65, 69, 74, 233, 238, 241–245, 251, 252, 272, 273, 284, 292, 293, 331, 339, 341
- Dodds, E. R. 293, 300, 301, 310, 332, 338
- dodécada; *véase* década, doce, ennéada, hebdomada, ogdóada
- Dodona 329, 363
- dolor 136, 163, 173, 216, 397; *véase* sufrimiento
- dominio 114, 149, 306, 307, 354; *véase* gobierno
- don 128, 149, 166, 210, 211, 226, 229, 277, 280, 296, 327, 335, 386; *véase* gracia, presente
- Doresse, J. 73, 74, 273
- dos 40, 114, 121, 122, 128, 143, 149, 154, 156, 157, 166, 180, 186, 203–207, 212, 214, 226, 228, 250, 270, 282, 285, 319, 348, 390, 394, 404, 405; *véase* Díada, dualidad, dualismo, pareja, segundo
- doxografía 21, 65
- doxología 272; *véase* alabanza
- dualidad 269, 328; *véase* dos, Díada, segundo
- dualismo 237, 242, 243, 290, 299, 337, 360, 391; *véase* pesimismo, platonismo, realismo
- dueño 132
- dulce 173, 175, 191, 192, 205, 208, 214, 229, 260, 346
- Edad de Oro 38, 39
- Edad Media 24, 40, 59
- Edfu 43
- Egipto 17–31, 38, 44, 52, 55, 71, 74, 75, 166, 216–219, 227, 234, 268, 276, 313, 355, 364, 367, 394, 396–400
- egiptomanía 67, 74, 243
- Egyptian Hermes*; *véase* Fowden
- eime* (copto) 233; *véase* *p-eime-u-re*
- Einarson, B. 69
- eje 132, 285
- elemento 52, 112, 113, 121, 125, 145, 152, 153, 168, 172, 185, 200–202, 204–207, 226, 237, 246, 254, 281, 282, 294, 309, 328, 330, 336, 343, 354, 356, 376–378
- embriaguez 117, 139, 278, 291
- emoción 287, 288; *véase* afección, pasión, *páthos*
- Empédocles 61
- encarnado 49, 125, 126, 274
- encima 112, 114, 150, 153, 154, 175, 204, 220, 224, 240, 308, 351, 412; *véase* alto, alturas, arriba
- encina 168, 329; *véase* adivinación, augurio, oráculo, profecía
- encomio 193, 364, 367
- endogamia 28
- Enéadas*; *véase* Plotino
- Eneas 39
- Eneida* 39; *véase* Virgilio
- energía 113, 116, 120, 125, 135, 141, 144, 153, 155–157, 165, 167–169, 172, 174, 176, 183–186, 194, 249, 256, 258, 312, 329, 330, 360; *véase* fuerza, poder, potencia
- enfermedad 48, 163, 218, 293, 397; *véase* curación, medicina, sanar
- engaño 46, 172, 173, 203, 208, 218, 412
- engendrar, engendrado 44, 120, 131, 135, 136, 141, 143, 158, 167, 171, 174, 179–181, 203, 209, 210, 226, 228, 328, 343, 350, 352, 385, 422; *véase* generación, nacimiento, procreación
- ennéada 259, 260; *véase* década, dodécada, hebdomada, noveno, ogdóada
- Enoanda 34
- Enoch 59
- 1 *Enoch* 401; *véase* *Pseudoepigrapha*, Antiguo Testamento
- 2 *Enoch* 235, 241, 245, 402
- Enseñanza auténtica*; *véase* *Authentikos Logos*

- enseñanza 36, 214, 215, 217, 232, 330, 368, 401; *véase* escuela, estudio
- entendimiento 234
- entidad 33, 120, 121, 128, 164, 174, 179, 180, 242, 248, 334, 343, 360, 380, 390; *véase* cosas que son, ser
- entrañas 168, 186
- entusiasmo; *véase* *enpneumatōsis*, éxtasis, inspiración, visión
- envidia 116, 127, 139, 157, 173, 199, 257, 370, 386; *véase* celos
- eón, Eón 271, 351, 234, 289, 316, 341; *véase* *aión*, Aión, aión
- Epicteto 281
- Epicureísmo 406
- Epifanio 392
- epístola 30; *véase* carta
- Epístolas; *véase* Nuevo Testamento
- epítome 19, 32, 350; *véase* *epitomē*, sumario
- Erasístrato 308
- Eritrea 41
- Eros 371
- error; *véase* crimen, falta, ignorancia, mal, pecado, vicio
- Esaldeo 244
- Escaligero, José 63
- escarabajo 384
- escatología 42, 247, 257
- escenario 207, 372, 382
- Escitia 35
- esclavo 114, 149; *véase* asistente
- escriba 18, 19, 20, 52, 55
- escritura 17, 67, 267
- Escrituras 53, 292; *véase* Biblia
- Escuela de la historia de las religiones 67
- escuela 32, 37; *véase* carta, catecismo, discípulo, enseñanza, *epimeleia*, estudio, *hupomnēmata*, maestro, *meletē*, notas, *paradosis*, *sungramma*
- escultor 30, 133, 365; *véase* estatua, Fidias
- Eschakleo 236
- esencia, esencial 113, 114, 118, 120, 125, 133, 136, 143, 144, 147, 148, 152, 155, 163, 167, 169, 171, 175, 183, 184, 186, 249, 251, 254, 268, 272, 290, 296, 323, 330, 335, 353, 389
- Esenios 254, 338, 345
- esfera 61, 113, 120, 141, 150, 186, 210-212, 248, 253, 259, 276, 281, 282, 309, 318, 361, 373, 383, 387, 389, 390, 394, 396; *véase* orbe, órbita
- esfuerzo 191, 192, 212, 358, 364, 365, 373, 388, 412
- espacio 33, 77, 122, 132, 133, 210, 267, 270, 385; *véase* lugar, vacío
- especie 114, 115, 123, 166, 181, 185, 191, 201, 202, 211, 252, 359, 365, 372, 373, 388; *véase* forma, género, tipo
- espectador 127, 191, 277; *véase* audiencia
- espejo 189, 226, 362, 415
- esperanza 36, 68, 161, 193, 207, 213, 215, 230, 366, 405
- esperma 263, 274, 334; *véase* semilla
- espeso 202; *véase* denso
- espiral 111, 185, 233, 237
- espíritu 111, 112, 114, 121, 122, 125, 127, 150, 151, 168, 174, 176, 184, 203, 206, 208-211, 213, 216, 237, 239, 256, 269, 272, 273, 277, 299, 309, 311, 313, 329, 343, 346, 347, 381, 386, 396, 413; *véase* *pneuma*, *pneumatikos*
- esplendor 148, 163, 217, 401; *véase* brillo, gloria, *kabôd*
- estabilidad 120, 122, 150, 212, 221-223, 318, 409
- estación 39, 126, 134, 208, 219, 221, 404, 415; *véase* agricultura, cultivar, planta, tiempo
- estatua 33, 50, 52, 133, 189, 195, 216, 267, 286, 292, 362, 363, 368, 375, 396, 397, 415, 417, 418; *véase* *agalma*, *andrias*, fabricación de dioses, figura, ídolo, imagen, médium, *statua*, teúrgia, *xoanon*
- estela 20, 312, 344

- esterilidad 213, 271; *véase* castración, eunuco
- Estobeo 42, 48, 49, 54, 55, 57, 63, 69, 77, 232, 242, 261, 267, 269, 275, 305, 353, 357, 363, 368, 406, 416
- estoicismo 32, 48, 68, 70, 234, 237, 239, 243, 245, 252, 253, 267, 272, 276, 283, 287, 295-297, 301, 305, 306, 308-310, 315, 323, 327, 331, 338, 358, 371, 374, 383, 389, 391, 394, 402, 412, 418
- estómago 133, 289
- Estrabón 366
- Estrasburgo 66
- estrella 33, 43, 44, 49, 125, 132, 160, 183, 185, 186, 212, 218, 219, 221, 232, 249, 258, 259, 271, 276, 282, 284, 304, 317, 335, 353, 360, 361, 373, 390, 414
- estrépito 183, 356; *véase* ruido
- estructura 159, 183, 228, 320, 419
- estudio 349; *véase* enseñanza, escuela
- éter 114, 160, 203, 258, 377
- eternidad 127, 155, 156, 159, 160, 165, 167, 176, 193, 201, 206, 207, 214, 220-222, 224, 228, 229, 276, 315, 320, 321, 326, 347, 382, 396, 408-411, 413, 419; *véase* aeternitas, aiôn, eón, permanencia
- eterno 141, 157, 184, 193, 204, 209, 215, 216, 220-222, 228; *véase* eternidad
- ética 42, 255, 325, 341, 393; *véase* ley, vicio, virtud
- Eunomos de Lócride 366
- eunuco 271; *véase* Atis, castración, esterilidad
- Eurípides 36, 293, 310
- Eusebio 20, 40, 56, 231, 312
- Euterpe 264, 379
- Eva 293
- Evangelio de los egipcios* 385; *véase* Nag Hammadi (códices)
- Evangelio de Tomás* 249, 253, 350; *véase* Apocrypha, Nag Hammadi (códices), Nuevo Testamento
- Evangelios; *véase* Nuevo Testamento
- evemerismo 304
- Everard, John 66
- Excerpta de Teodoto*; *véase* Clemente de Alejandría, gnosticismo
- exceso 111, 116, 135, 136, 145, 207, 218, 224, 300; *véase* deficiencia
- Exhortación a los paganos*; *véase* Justino (pseudo-)
- experiencia 158, 235, 288, 321, 334; *véase* afección, pasión
- éxtasis 35, 235, 321; *véase* entusiasmo
- exterior, externo 121, 146, 156, 172, 222, 249, 339; *véase* interior
- extranjero 28, 30, 56, 217, 335, 398; *véase* bárbaro, exoticius
- fabricar 44, 52, 72, 80, 87, 226, 227, 336, 398, 415
- fabricación de dioses 50, 52, 226-227, 362, 395, 415; *véase* estatua, ídolo, teúrgia
- facultad 143, 207, 211, 213, 242, 256, 292, 373, 389
- Faetón 359; *véase* carro
- falta 115, 119; *véase* error
- fama 35, 36, 126, 192, 267, 274
- fantasma 136, 290; *véase* ilusión, imaginación
- faraón 17, 21, 28, 29, 43, 54, 398
- Farsalia 23
- fe 24, 60, 146, 229, 301, 307; *véase* creencia, fidelidad, pistis
- fecundidad 185, 213, 359; *véase* fertilidad
- felicidad, feliz 117, 132, 155, 202-204, 211, 215, 224, 227, 316, 375, 376; *véase* deleite, gozo, placer
- fertilidad 145, 201, 209, 210, 213, 218, 313, 391
- Ferwerda, R. 394
- Festugière, A.-J. 41, 42, 47, 49, 58, 69-73, 75-77, 247, 255, 257, 259, 266, 267, 269-271, 276-278, 282-284, 288, 294-298, 301-304, 306-317, 320, 323, 324,

- 327, 332-344, 349, 353, 359-365, 370, 374, 384-392, 395, 400-422
- fibionitas 392
- Ficino, Marsilio 54, 62, 63, 65, 76, 295, 353, 357
- fidelidad 199, 207, 216, 217, 220, 229, 369, 382, 421; *véase* fe
- Fidias 191, 365; *véase* escultor
- figura 118, 129, 133, 159, 265, 415, 416; *véase* estatua, forma
- fijo 112, 120, 149, 156, 164, 186, 206, 212, 221, 222, 228, 259, 282, 360, 361, 373; *véase* estrella, inmóvil
- Filae 364
- Filolao 62, 63
- Filón de Biblos 56, 68, 233, 241, 245, 251, 253, 260, 265, 266, 275, 282, 289, 292, 293, 301, 312, 314, 343, 359, 381, 408, 413
- Filosofía de los oráculos*; *véase* Porfirio
- filosofía perenne 64; *véase* *prisca theologia*
- filosofía 34, 42, 49, 50, 63, 64, 68, 76, 183, 208, 243, 252, 262, 266, 288, 300, 315, 320, 356, 357, 359, 383; *véase* sabiduría
- fin, final 112, 113, 117, 125, 149, 164, 175, 187, 192-194, 214, 260, 317, 345, 348
- flauta 191, 365
- Flavio Josefo 19, 20, 254
- flor 125, 180, 226, 273, 274, 352; *véase* botánica, fruto, hierba, planta
- Florenia 62
- Fludd, Robert 64
- Foerster, W. 255, 360
- Foix de Candale, François de 63
- forma 112, 113, 116, 123, 125, 129, 133, 141, 159, 169, 172, 175, 185, 189, 200-203, 210-212, 218, 223-226, 273, 286, 292, 307, 308, 320, 328, 359, 362, 372-375, 385, 387, 404, 414, 418; *véase* clase, escenario, figura
- fortuna, Fortuna 212, 313; *véase* destino, *Heimarmenê*, infortunio, suerte, *Tychê*
- Fowden, G. 47, 48, 51, 58, 70, 75
- Fox, R. L. 31, 34, 35, 56
- Fragmentos de Viena 42, 55-58, 77, 78
- frío 226
- fruto 177, 193, 218, 219, 226; *véase* botánica, cosecha, planta
- fuego 111-114, 116, 125, 127, 132, 145, 151, 152, 157, 160, 168, 172, 175, 176, 184, 200, 206, 208, 219, 224-226, 236-239, 242, 244, 245, 248, 251, 310, 311, 316, 318, 347, 381
- fuelle 116, 184, 212, 249, 256, 357; *véase* agua
- fuerza 46, 114, 118, 119, 137, 153, 180, 194, 200, 204, 214, 215, 228, 249, 279, 302, 303, 355, 381; *véase* actividad, energía, poder, potencia
- funeral 399; *véase* cadáver, muerte, sepultados, tumba
- Galeno 48
- Galerio 24, 364
- Ganschinietz, J. 312
- Garin, E. 63, 76
- Garodman 259, 260; *véase* ogdóada
- Gassendi, Pierre 64
- Gayomard 257; *véase* *Damdād-Nask*, Irán, Primer Hombre
- Geber 60; *véase* Yabir ibn Hayyan
- Gemeinde* 67, 68; *véase* comunidad, congregación
- genarca 176, 348; *véase* ciclo, generación, nacimiento, progeñie, recurrencia, regeneración, regreso, renacimiento, restauración, restitución
- genealogía 21, 63, 232, 313, 351; *véase* linaje, parentesco, progeñie, raza
- Génébrard, Gilbert 65
- generación 125, 135, 144, 145, 147, 175, 180, 181, 223, 240, 256, 351, 352, 412
- general 56, 271, 302, 305; *véase* *Discursos generales*, *generalis*, *genikos*
- generar 112, 129, 151, 185, 200, 213, 226, 236, 282, 343

- género 185, 200, 201, 202, 218, 225, 226, 247, 325, 359, 372-375, 404, 414; *véase* clase, especie, forma, *genus*, hembra, hombre, humano, macho, mujer, sexo, *species*
- geometría 208, 387; *véase* matemáticas
- Germánico 400
- Giordano Bruno and the Hermetic Tradition; *véase* Yates
- Giorgi, Francesco 64
- Giovanni di Stefano 41
- girar 113, 120, 132, 151, 222, 228, 246, 248, 269, 285; *véase* revolución, rotación
- gloria 39, 62, 125, 149, 180, 194, 235, 272, 305, 306, 324, 352; *véase* brillo, esplendor
- gnómico, gnomología 73-75, 264, 325, 353; *véase* dicho, *gnômé*, máxima, sabiduría, sentencia
- gnosis, Gnosis 48, 250, 255, 284, 298; *véase* conocimiento, gnosticismo
- Gnostic Scriptures; *véase* Layton
- gnosticismo 30, 31, 49, 56, 58, 68, 71, 72, 74, 75, 233-235, 237, 240, 242, 245, 250-253, 257, 259, 260, 271, 272, 278, 279, 283, 287, 289, 291-293, 298, 301, 307, 310, 312, 315-317, 322, 324, 325, 330, 332-334, 337, 339, 341-343, 351, 356, 358, 360, 363, 385, 392, 394, 420; *véase* conocimiento, Epifanio, fibionita, gnosis, *gnôsis*, Hipólito, Ireneo, Layton, Marcosiano, naaseno, Nag Hammadi (códices), peratas, Pistis Sophia, Ptolomeo, Segundo libro de Jesús, setiano, Valentín
- gobernante, gobernar 112-114, 116, 157, 165, 200, 210, 212, 216, 218, 221, 223, 245, 248, 249, 251, 257-259, 273, 306, 318, 352, 386, 409; *véase* arconte, *archôn*, rey, señor, soberano
- gobierno 112, 125, 164, 186; *véase* autoridad, orden, soberanía
- Gotinga 67, 68
- gozo 176, 271; *véase* alegría, deleite, felicidad, placer
- gracia 118, 131, 192, 332, 334; *véase* don
- gracias 51, 115, 117, 136, 153, 176, 206, 208, 223, 225, 229, 230, 261, 348, 420
- Grafton, A. 66
- grande 119, 122, 126, 131, 133, 135, 151, 153, 156, 157, 163, 166-168, 183, 194, 195, 199, 204, 211, 213-216, 218
- Grecia 30, 70, 313
- Greek Magical Papyri in Translation; *véase* Betz
- Greeks and the Bible; *véase* Dodd
- Grese, W. 74, 331, 332, 335, 338-340, 346, 420
- guardián de la puerta 116, 255; *véase* Aión, arconte
- guerra 22, 23, 32, 38, 73, 185, 218, 227; *véase* batalla, lucha
- guía 17, 117, 139, 157, 233, 258, 292; *véase* *hodégos*
- gusto 226
- Guthrie, W. K. C. 244
- habilidad 191, 192, 208, 307
- habitar 113, 132, 139, 144, 175, 185, 194, 215, 217, 224, 227, 379, 396, 417
- hacedor 133, 136, 141, 144, 145, 156-158, 175, 180, 181, 183, 200, 204, 206, 213, 215, 228; *véase* creación, creador
- Hades 39, 387; *véase* Haidês, Piriflegetón, Tártaro, Tartaros
- Hados 228, 418; *véase* Destino, Heimarmenê, Moira
- Haenchen, E. 235, 240, 253, 255
- halcón 17-19
- Hammón 179, 210, 223, 370; *véase* Ammón
- Harendjotef 18
- Harpocración 45
- Harran 59
- «Heavenly Journey of the Soul»; *véase* Bousset

- hebdómada 253, 259; véase década,
dodécada, ennéada, ogdóada, séptimo
- Hécate 33
- Hechos de los mártires paganos* 28
- Hechos de Pedro* 249; véase *Apocrypha*,
Nuevo Testamento
- Hechos de Tomás* 263, 336; véase *Apocrypha*,
Nuevo Testamento, *Himno de la Perla*
- Hefesto 232, 313, 385; véase Ptah
- Heinrici, C. 74
- heka* 367
- helenismo 26, 28, 75
- Heliópolis 19, 260
- Helios 313, 315; véase Re, sol
- Hellenistic Mystery Religions*; véase
Reitzenstein
- hembra 114, 214, 251, 252, 271, 288, 354,
370; véase género
- hénada 167, 174, 328, 343; véase mónada,
primero, uno
- henoteísmo 34
- Heráclito 39
- heraldo 127, 233, 266, 277, 278, 416
- Hércules 249
- herejía 356
- hermano 23, 29, 62, 113, 118, 143, 248
- Hermas 40, 233, 235, 255, 355
- Hermes 17, 19-21, 29, 32, 41-48, 50, 52-
57, 59-68, 70-72, 75, 156-159, 183,
186, 199, 227, 231-233, 236, 244, 245,
252, 260, 265-267, 277, 278, 304, 307,
312-314, 333, 337, 342, 344, 346, 348,
349, 354-356, 370, 371, 378, 382, 385,
389, 397, 401, 415, 416
- Hermes in Upper Egypt*; véase Mahé
- Hermes o la Reprensión del alma* 60; véase
Hermetica (teóricos)
- Hermes Trismegisto 20, 21, 44, 45, 54, 72,
155, 244, 278, 331, 380, 394; véase
Hermes, Mercurio, Tat, Thot
- Hermes Trismegisto a Asclepio: Definiciones*
58; véase *Definiciones armenias*
- «Hermes Trismegisto a su Mente» 314
- Hermetica* 21, 31, 40-44, 47, 48, 53-60, 64,
66-71, 73-76, 231-235, 240, 242-245,
257, 261, 264, 266, 267, 271, 274, 276,
284, 288, 292, 296, 301, 307, 314, 331,
341, 355, 357, 358, 369, 376, 383, 401
filosóficos 42, 47, 281, 302, 354, 357, 371
iniciáticos 50, 302, 340; véase
iniciación, *paideia*
introductorios 271
populares 42, 47, 72, 371; véase
exotericus, popular
preparatorios; véase *Hermetica*
(introductorios)
técnicos 37, 47, 48, 54, 59, 281, 357
teóricos 41, 42, 48, 53, 57, 61, 71
teúrgicos 354
- Hermesism and Pagan Mysteries*; véase
Festugiére
- Hermias 342
- Hermippus* 305, 309, 357, 358
- Hermópolis 18, 26; véase Ashmounein,
Hmnw
- hernoso 71, 112, 113, 132, 139, 148, 151,
168, 181, 192, 204, 225, 378, 379; véase
belleza
- Heródoto 232
- héroe 28, 39, 59, 224; véase demon, dios,
dioses, inmortal
- Hesíodo 37
- hexámetros 33, 38
- hierba 46, 52, 125, 416; véase botánica,
planta
- hígado 133
- «Hija del Cosmos» 49; véase *Koré Kosmou*
- hijo 18, 20, 22, 23, 32, 41, 49, 52, 112,
113, 118, 145, 147, 150, 171, 172, 175,
179, 194, 199, 216, 232, 241, 257, 267,
268, 277, 312, 313, 335, 344, 352, 355,
367, 370, 378
- himno 36, 51, 52, 115, 116, 134, 153, 175,
176, 194, 227, 242, 259, 265, 272, 273,
286, 312, 331, 345, 346, 348

- Himno a Khnum* 285; véase *Khnum*
- Himno de la Perla* 260, 278; véase *Hechos de Tomás*
- hipercósmico 389, 390, 404
- Hipócrates 318
- Hipólito 232, 233, 237-240, 244, 245, 247, 249, 251, 252, 261, 278, 279, 282, 283, 308, 385, 413; véase *naasenos*
- hipóstasis 35, 234, 242, 260, 271, 315, 316, 410-412
- Historia caldea*; véase *Alejandro Polyhistor*
- Historia de Egipto*; véase *Aegyptiaca*
- hm-ntr* 363; véase *profecía, sacerdote*
- Hmnw* 260; véase *Hermópolis, octavo, ogdóada*
- hogmah* 317; véase *Sabiduría*
- hombre, Hombre 113-115, 117, 118, 120, 122, 123, 125, 127, 128, 136, 137, 139, 141-144, 150, 151, 153, 154, 159, 163, 164, 166, 168, 175, 176, 183, 185, 186, 199, 201, 203-208, 211, 214-218, 220, 223, 225-227, 231, 233, 242, 246-252, 254, 255, 257, 258, 261, 262, 271, 272, 274, 276, 277, 279-281, 289, 291, 294, 295, 304, 313, 314, 316, 323, 325, 327, 338-341, 347, 353, 354, 356, 370, 376, 378, 380, 382, 386, 394-397, 411, 416, 421; véase *esencia, hembra, humano, macho, mujer, persona, Primer Hombre, ser humano*
- Homero 36, 37, 40, 250, 329
- honor 17, 25, 29, 36, 116, 123, 176, 192, 193, 227, 270, 313
- Hor 17-19, 22
- hora 174, 189, 226
- horóscopo 212, 390, 414
- Horus 17-19, 55, 232, 258, 312, 313
- huevo 133
- huevo 35, 46, 416
- humano 144, 147, 148, 150, 152, 154, 156, 163, 165, 185, 202, 203, 206, 210-213, 215, 216, 220, 223-225, 245, 246, 250, 261, 268, 279, 286, 293, 295, 296, 301, 305, 308, 311, 313, 321, 332, 376, 379, 381, 394, 411, 417
- húmedo 46, 125, 160, 172, 226, 238, 239, 416
- Hunain ibn Ishaq 60
- Hylas 249
- Histaspes 403
- Ialtabaoth 352
- Iatromathēmatika* 43; véase *Hermetica* (técnicos)
- ibis 17-19, 27, 46, 71, 231, 416
- idea 35, 37, 59, 61, 63, 65, 70, 74, 166, 181, 211, 234, 238, 243, 245, 276, 298, 309-311, 315, 360, 362, 363, 367, 368, 378, 384, 391, 394
- identidad 28, 29, 155, 156, 167, 332, 410
- ídolo 41, 55, 227, 397; véase *estatua, fabricación de dioses, imagen, teúrgia*
- Idris 59
- Iglesia 25, 26, 31, 54, 289, 341, 392; véase *congregación*
- ignorancia 34, 117, 118, 123, 133, 137, 139, 149, 161, 173, 181, 185, 214, 216, 219, 291, 305, 340, 397, 400, 401; véase *conocimiento, crimen, error, mal, pecado, vicio*
- ilimitado 172, 181, 194, 282, 315; véase *infinito, límite*
- iluminación, iluminar 118, 144, 148, 176, 186, 211, 212, 220, 221, 223, 297, 304, 305, 337, 346-348, 388, 395, 407, 408, 412; véase *brillante*
- ilusión 76, 116, 171; véase *desilusión, fantasma, imaginación*
- imagen 27, 41, 113, 118, 129-132, 141, 142, 144, 153, 159, 166, 167, 181, 193, 195, 200, 201, 203, 206, 211, 216-218, 222, 243, 248, 251, 281, 283, 285, 320, 352-354, 359, 367, 372, 378, 380, 399, 410; véase *estatua, ídolo, imaginación, visión*
- imaginación 58, 131, 160, 283

- Imhotep 17, 29, 267, 416
 imitar 204, 216, 222, 340; *véase* semejanza
 Imouthes 17, 232, 268
 imperfecto 129, 158, 352; *véase* perfecto
 impotencia 181, 397; *véase* debilidad,
 poder, potencia
 impulso 116, 163, 165, 203, 216, 222, 323
In sacram scripturam problemata; *véase* Giorgi
 inactividad, inactivo 116, 156, 158, 173
 inalienable 123, 270
 inanimado 121, 189, 201, 202, 213, 221,
 225, 238, 363, 374–376, 392; *véase*
 alma, *anima*, animado
 incompleto 149, 205; *véase* completo
 incorpóreo 119, 122, 128, 129, 133, 160,
 161, 165, 172, 189, 225, 226, 270, 327,
 362, 414; *véase* inmaterial
 incorruptible 148, 155, 156, 167; *véase*
 cambio, corrupción
 increado 132, 172, 336; *véase* creación
 incremento 214, 236, 393; *véase*
 crecimiento, decrecimiento,
 disminución
 incubación 268
 indefinido 282
 indestructible 228; *véase* destrucción,
 eternidad
 India 160, 321
 indicativo 56; *véase* *exodiakos*
 indiscernible 225
 inengendrado 136, 141, 179, 209, 384, 385;
 véase engendrado
 inferior 33, 34, 51, 112, 113, 129, 132, 142,
 153, 159, 184, 203, 205, 207, 216, 240,
 246, 259, 279, 290, 298, 300, 306, 310,
 315–317, 325, 341, 343, 351, 380, 381,
 387, 389, 390, 394, 396, 405, 414, 419;
 véase profundidad
 infernal 211, 351; *véase* Hades, profundidad
 infierno 35; *véase* Hades
 infinito 61, 111, 200, 208, 216, 222; *véase*
 ilimitado, indefinido
 influencia, influjo 19, 26, 31, 33, 39, 40,
 46, 60, 68, 72, 75, 76, 148, 186, 200,
 207, 243, 282, 296, 297, 303, 310, 357
 informe 159, 172, 282, 320, 330, 387; *véase*
 forma
 iniciación, iniciado 50–52, 71, 131, 235,
 255, 266, 267, 278, 279, 283, 301, 332,
 334, 337, 339, 341, 342, 345, 347, 348,
 358, 370; *véase* camino, *Hermetica*
 (iniciáticos), *Hermetica* (introdutorios),
 nivel, *paideia*, vía
 injusticia 173; *véase* justicia
 immanente 284, 371, 404; *véase*
 transcendente
 inmaterial 50, 248, 323, 380; *véase*
 incorpóreo
 inmensidad, inmenso 111, 115, 119, 132,
 160, 222, 230, 410
 inmersión 279; *véase* baño, bautismo, lavar
 inmortal, inmortalidad 52, 114, 115, 117,
 123, 127, 128, 141, 142, 148–151, 154–
 158, 160, 163, 166, 168, 169, 172, 175,
 181, 184, 185, 193, 194, 200, 201, 208,
 212, 215, 217, 219, 220, 225, 238, 253,
 272, 314, 316, 319, 323, 327, 329, 332,
 337, 352, 371, 374, 409; *véase* demon,
 dios, dioses, eternidad, héroe, mortal
 inmóvil 132, 147, 155, 160, 166, 167, 200,
 221–223, 409; *véase* fijo
 inmutable 156, 168, 172, 228, 317; *véase*
 cambio
 inscripción 20, 26, 29, 34, 35, 363
 insensible 139, 212, 293; *véase* sensible
 inspiración 46, 48, 49, 168, 191, 216, 297,
 329, 365, 416; *véase* *enpneumatôsis*,
 pneuma
Instituciones divinas; *véase* Lactancio
 instrucción 214, 266, 296, 370, 393; *véase*
 enseñanza, sabiduría
 instrucciones 73
 instrumento 50, 132, 143, 145, 149, 152,
 157, 166, 186, 191, 192, 210, 212, 217,
 253, 284, 299, 318, 364, 365, 372, 401;
 véase mecanismo, órgano, *organon*

- intacto 360; véase limpio, puro
- intelecto, Intelecto 33, 115, 143-146, 172, 189, 203, 213, 215, 235, 244, 253, 263, 296, 297, 301, 307, 334, 373, 378; véase inteligible, mente
- inteligencia 131, 146, 151, 236, 300; véase inteligible
- inteligible 33, 37, 120-122, 165, 166, 174, 176, 186, 189, 210, 211, 224, 225, 284, 308, 320, 342, 362, 389, 390, 394, 413
- intercambio 204, 213
- interior, interno 52, 117, 121, 156, 172, 173, 175, 176, 192, 202, 206, 214, 279, 338, 339, 341, 346, 396
- interior (visión) 301; véase intuición
- intermedio 202, 305
- interpretación 179, 183
- introducción 123, 271, 350; véase *Hermetica* (iniciáticos), *Hermetica* (introdutorios), iniciación, *paideia*, preliminares, preparación, *prognōia*
- intuición 225, 234, 277, 301, 373, 388
- invisible 129, 131-133, 159, 161, 179, 211, 283, 322, 334, 350, 354, 387; véase visible
- invocación, invocar 45, 52, 118, 183, 217, 227, 229, 265, 359, 421
- Irán 68, 70, 256; véase Persia
- Iranian Salvation Mystery*; véase Reitzenstein
- irascible 256, 417; véase colérico, pasión, *thumoeidēs*
- Ireneo 257, 264, 280, 316, 325, 334, 352
- irracional 116, 117, 128, 153, 164, 165, 173, 225, 256, 262, 292, 293, 300, 324, 325, 414; véase alogos, racional
- irreverencia 116, 191, 214, 255, 311, 365, 397; véase reverencia
- Isiospolis 18
- Isis 17, 18, 30, 44, 55, 227, 232, 258, 310, 312, 313, 416
- Isis la Profetisa a su hijo Horus* 44; véase *Hermetica* (técnicos)
- Islam 25, 59; véase árabe
- Jablonski, P. E. 66
- Jámblico 21, 37, 52, 56, 247, 250, 263, 310, 311, 321, 354, 356, 357, 361, 363, 385, 388-390, 394, 397, 418, 421
- jardinero 300; véase cultivar, fruto, labrador, planta, sembrador, semilla, tierra
- Jenócrates 389
- Jenofonte 375
- jeroglífico 20, 52, 231, 238, 344, 356, 394
- Jesús 259, 264, 279, 350; véase Cristo
- Jonas, H. 68
- Jonia 35, 39
- Juan Lidio 368, 387, 390, 406, 407, 413, 418
- Juan de Salisbury 61
- Jubileos* 337; véase *Pseudocypriographa*, Antiguo Testamento
- judaísmo, judíos 23, 27-31, 36, 38, 39, 65, 70, 74, 238, 240-242, 244, 245, 247, 257, 262-264, 271, 273, 291-293, 314, 317, 331, 337, 340, 352, 363, 377, 398, 401
- Judea 23, 27, 30
- juicio 40, 62, 73, 151, 173, 340; véase castigo, pena, sentencia
- Juliano 32, 39
- Julio Africano 20
- Julio César 23
- Júpiter 39, 40, 212, 219, 245, 389, 390, 404, 405; véase *Iupiter*, Zeus
- Justino, pseudo- 56
- justicia, justo 39, 46, 47, 153, 173, 176, 192, 193, 199, 204, 217, 219, 220, 287, 311, 340, 341, 407
- Juvenal 27, 417
- kaḥôd* 306
- Kamephis 312, 313; véase Agathodaimon, Khnum
- Kedusha 264; véase Biblia hebrea, Isaías

- kerygma 262; véase *heraldo*, *kêrugma*, proclamación
- Khepri 384
- Khonsu 243
- Khnum 273, 286, 300, 312, 313, 326, 397, 398; véase *Agathodaimon*, *Himno a Khnum*, *Kamephis*, *Knêph*, *Primer Nacido*
- Kircher, Athanasius 65
- Kittel, G. 306
- Klein, F.-N. 327, 341, 347
- Kneph 313, 385; véase *Agathodaimon*, *Knêph*
- Koré Kosmou 49, 50, 72, 232; véase *Estobeo Kosmopolia* de Leiden 236; véase *Papiros Mágicos Griegos*
- Krause, M. 73, 74
- Kristeller, P. O. 76
- Kroll, J. 67, 68, 243
- Kroll, W. 67
- kuphi 420
- Kurantes 44, 45, 357; véase *Hermetica* (técnicos)
- Kuranos 45
- Labeo, Cornelio 257
- Labhardt, A. 383
- Labib, P. 73
- labrador 181; véase *cultivar*, *fruto*, *jardinero*, *planta*, *sembrador*, *semilla*, *tierra*
- Lactancio 35, 40, 41, 56, 57, 59, 296, 298, 304, 330, 361, 368, 369, 378, 379, 397, 401-403, 406, 407, 420
- ladrón 45, 139, 407
- lagarto 271
- Láquesis 419
- latitud 226, 414, 415; véase *distancia*, *klima*
- laurel 46, 416
- lavar 279; véase *baño*, *cratera*, *inmersión*, *kratêr*, *limpio*, *loutron*, *puro*, *sumergirse*
- Layton, B. 78
- Lazzarelli, L. 64, 353
- Lefèvre d'Étaples, Jacques 63
- Lefèvre de la Boderie, Guy 64
- Legio XII Fulminata 32
- lengua, lenguaje 35, 36, 38, 47, 65, 176, 183, 194, 217, 231, 242, 260, 275, 278, 285, 312-314, 340, 348, 355, 356, 409
- Leo 416
- Leontópolis 38
- Lese-Mysterium; véase «misterio literario»
- letargo 214; véase *debilidad*, *impotencia*
- Lewy, H. 242, 310, 316, 387, 409
- ley 28, 116, 152, 164, 165, 212, 215-217, 220-223, 227, 228, 231, 324, 394, 397
- libación 36
- Liber Hermetis 43, 59, 414; véase *Hermetica* (técnicos), *Libro de Hermes*
- liberación, liberar 33, 48, 51, 52, 151, 152, 164, 207, 210, 235, 250, 262, 280, 311, 334; véase *ascenso*, *muerte*
- Libia 363, 405
- libre 122, 128, 165, 168, 175, 223, 262, 287, 306,
- Libro de Asclepio* llamado *Myriogenesis* 43; véase *Hermetica* (técnicos)
- Libro de Hermes* 43; véase *Hermetica* (técnicos)
- Libro de Hermes sobre los seis principios de la naturaleza* 61; véase *Hermetica* (técnicos)
- Libro de las proposiciones o reglas de la teología*, atribuido al filósofo *Termegistus* 61; véase *Hermetica* (teóricos)
- Libro de los veinticuatro filósofos* 61; véase *Hermetica* (teóricos)
- Libro de Sothis* 19; véase *Manetón*
- Libro inmemorial* 45; véase *primordial*
- Libro sagrado de Hermes a Asclepio* 43; véase *Hermetica* (técnicos)
- Libro sobre el poder y la sabiduría de Dios*, cuyo título es *Pimander* 62; véase *Ficino*, *Pimander*
- libro 20, 21, 32, 39-43, 45, 47, 52, 55, 59,

- 62, 66, 183, 236, 281, 313, 344, 348;
véase escritura
- Licofrón 40
- límite 112, 125, 129, 132, 154, 160, 164,
194, 222, 224, 282, 316
- limpio 136, 139, 372; véase baño, *loutron*,
puro
- linaje 20, 171, 172, 206, 335; véase
genealogía, parentesco, progenie, raza
- línea 132, 282
- líquido 46, 125, 416
- liturgia 71, 264, 331; véase adorar,
ceremonia, culto, ofrenda, ritual,
sacramento, sacrificio
- «Liturgia de Mitra» 52, 285, 321, 332, 347;
véase *Papiros Mágicos Griegos*
- loco 144, 172, 217
- locura 181, 214, 278, 352
- Logos Teleios* 57, 361, 368, 378, 390, 405,
406; véase *Discurso perfecto*, *Sermo*
perfectus
- Logos 51, 59, 63, 73, 233, 239, 241, 243,
244, 313, 331, 339; véase *logos*, Palabra
- Luciano 331, 363
- lucha 23, 137, 149, 250, 262
- lugar 119-122, 132, 134, 144, 145, 156,
160, 169, 175, 184, 186, 192, 193, 199,
201, 202, 209, 210-212, 215, 219-222,
224, 225, 244, 258, 268, 270, 280, 285,
313, 330, 342, 385; véase *locus*,
posición, *topos*, vacío
- luminarias 245; véase luna, sol
- luna 17, 44, 46, 132, 157, 158, 200, 211,
226, 231, 245, 258, 282, 318, 273, 389,
415, 416; véase luminarias
- luz, Luz 111-115, 117, 118, 122, 125, 133,
139, 152, 157, 163, 167, 174, 176, 184,
185, 209, 211, 212, 217, 220, 221, 223,
229, 230, 237-241, 243, 245, 249, 250,
258, 263, 291, 292, 306, 318, 341, 346,
347, 358, 379, 386, 389, 401, 421, 422
- Luz-Resplandor 236; véase *Phôs-Augê*
- LXX; véase Septuaginta, Setenta
- llamar 111, 112, 121, 122, 145, 154, 165,
185, 186, 195, 200, 203, 204, 206, 209,
210-213, 216, 219, 222, 224, 225-229;
véase nombre, terminología
- llave 147, 301, 302, 316
- llegar a ser 116, 122, 131, 134, 141, 149,
150, 156, 158, 159, 179-181, 206, 209,
213, 215, 218, 221, 226, 230, 308, 350,
384, 385, 422; véase devenir
- llenar 113, 119, 121, 122, 135, 139, 148,
153, 156, 157, 167, 199, 201, 203, 204,
210, 216, 221, 224, 259, 348, 370; véase
iluminación, plenitud, Pleroma,
plêrôma
- llorar 217
- lluvia 32, 38, 39, 175, 345
- macabeos 27
- Macrobio 258, 308, 359, 406
- macho 114, 214, 233, 238, 246, 247, 337;
véase hembra, hombre, mujer
- madre 133; véase abuelo, antepasado,
padre
- maestro 34, 36, 62, 72, 183, 235, 267, 347,
349, 355, 370, 416; véase arconte,
discípulo, escuela, gobernante, rey,
soberano
- magia 21, 41, 42, 45, 47-50, 53, 54, 60,
231, 266, 271, 332, 354, 357, 367, 371,
383, 395, 397
- magnitud 122, 154, 169, 179, 210, 225
- mago 32, 53, 55, 60, 72, 252, 421
- Mahé, J.-P. 57, 58, 70, 73-75, 78
- Maier, Michael 64
- Main Problems of Gnosis*; véase Bousset
- Majencio 24
- majestad 62, 199, 213, 230, 391; véase rey,
soberano
- mal, maldad 116, 129, 135-137, 139, 144,
149, 151, 152, 163, 164, 173, 180, 183,
185, 186, 203, 208, 210, 214, 217, 218,
220, 227, 257, 259, 287, 289, 291, 293,
298, 299, 306, 311, 333, 338, 339, 353,

- 394, 407, 416; véase crimen, error, ignorancia, material, pecado, vicio
 maldición 253; véase esterilidad, sol
 malvado 116, 126, 129, 135, 136, 144, 149–152, 161, 164, 169, 185, 219, 220, 287, 330, 398; véase mal, maldad
 Mandulis Aión 292
 Manetón 17, 19, 20, 21, 277, 312
 maniqueísmo 237
 mano 49, 55, 121, 127, 131, 139, 184, 193, 207, 267, 313, 316, 367, 383
 manuscritos 45, 53–55, 61–63, 69
 manzano 181; véase cosecha, planta
 mar 132, 160, 181, 202, 208, 218, 219, 357; véase agua, navegación, océano
 maravilla 32, 132, 202, 218, 226, 274; véase admiración, milagro
 Marcial 231
 Marciano Capella 379
 Marco Antonio 23
 Marco Aurelio 32, 38, 281
 marco cósmico 113–116, 249, 256; véase armazón, cosmos, *harmonia*
 marcomanos 32
 marcosianos 264
 Marte 245
 mártir 407; véase cristianismo, tortura
 Más Allá 231
 masa 169, 330; véase cuerpo, *onkos*, pesadez, sólido
 matemáticas; véase *arithmetikê*, aritmética, geometría, número
 materia 33, 37, 52, 113, 125, 133, 134, 136, 139, 141, 142, 145, 149, 150, 155–158, 166–169, 172, 173, 183, 184, 200, 201, 209–212, 214, 220, 227, 239, 249, 272, 273, 285, 287, 290, 295, 299, 310, 323, 327, 330, 336, 371–373, 384, 385–388, 391, 394, 406, 415, 418; véase *hulê*, material, *mundus*
 material 50, 52, 71, 116, 121, 136, 143, 144, 149, 150, 201, 204–206, 211, 227, 229, 239, 240, 244, 248, 250, 251, 274, 292, 293, 298, 306–308, 310, 372, 378, 379–381, 385, 386, 388, 390, 396, 400, 415, 416, 419; véase *hulikos*, inmaterial, materia, *mundanus*, substancia
 materialidad 141, 169, 330, 334; véase *hulikos*, inmaterial, materia, material, *mundanus*, substancia
 matrimonio 28, 392; véase sacramento, sexo
 matriz 171, 297, 334
 máxima 58, 60, 61, 253, 287, 296; véase dicho, *gnômê*, gnómico, sabiduría, sentencia
 Maximiano 364
 McGuire, J. E. 76
 Mead, G. R. S. 66, 77
 mecanismo 210, 212, 219, 401; véase instrumento
 medicina 43, 48, 49, 227, 231, 267, 268, 383; véase curación, médico, sanar
 Médicis, Cosme de 62
 médico 49, 163, 274, 308, 324; véase curación, enfermedad, medicina, remedio, sanar
 medida 132, 133, 154
Meditaciones; véase Marco Aurelio
 Mediterráneo 34, 75
 médium; véase fabricación de dioses, estatua, ídolo, teúrgia
 medos 403
 melodía 191, 205, 364
 membrana 150, 308
 Menandro 364
 Ménard, J. E. 250, 278
 Ménard, L. 66
 Mendes 44
 Menfis 17–19, 22, 28, 38, 268, 405
 mensaje 17, 231, 233, 250, 277, 398, 405
 mental 71, 149, 150, 174, 200, 283, 300, 305, 307; véase mente
 mente, *Mente* 111–117, 122, 125, 127, 128, 131, 133, 134, 136, 139, 142–144, 146, 148–156, 159, 161, 163–166, 168, 172,

- 174-176, 179, 194, 199, 202, 203, 205, 206, 208, 210, 211, 213, 215-217, 220, 224-226, 235, 241, 242, 244, 248, 251, 255, 259, 270, 272, 276, 277, 279, 284, 295, 297, 310-312, 314, 316, 320, 322-326, 335, 344, 346, 349, 367, 376, 377, 380, 385, 386, 388, 401, 407-409, 411, 412; véase intelecto, nous, *Nous*, *Phrenes*
- mentira 116, 173; véase confusión, desilusión
- Mercurio 62, 245; véase Hermes, Hermes Trismegisto
- Mersenne, Marin 64
- Mesías 23
- Mesopotamia 59
- meta 260, 262, 405
- Meta del sabio*, *La* 60; véase *Picatrix*
- metafísica 35, 37, 354, 385
- metal 257
- metamorfosis 320; véase cambio
- metempsícosis; véase transmigración
- meteorología 61
- método 50
- mezcla 52, 112, 167, 186, 202-205, 211, 218, 223, 229, 275, 278, 279, 420; véase combinación, composición
- microcosmos/macrocósmos 43, 381
- miedo 160, 219, 287, 322, 400, 406
- miembro 168, 200, 207, 216, 219, 224, 329, 330, 339, 381, 395, 396
- milagro 39, 177, 279; véase maravilla
- mistagogo 52, 332
- misterio, místico 36, 44, 52, 71, 72, 114, 131, 179, 183, 211, 214, 223, 227, 233, 234, 251, 261, 266, 278, 283, 301, 327, 332, 341, 342, 348-350, 370, 392, 412
- «misterio literario» 69, 332
- Misterios de Egipto*; véase Jámblico
- Mithra, mitraísmo 52, 285, 315, 321, 332, 347, 358, 359
- mito, mitología 30, 35, 37, 237, 247, 251, 257, 263, 289, 295, 316, 320, 334, 341, 352, 359, 419
- Mnevis 29
- modelo; véase estructura
- mofa 27, 117, 191; véase risible
- Moirá 236, 419; véase destino
- Moisés 36, 55, 62, 65, 275, 302, 331
- molino 284, 285
- momia 17
- mónada, Mónada 127, 129, 236, 258, 275, 282, 283, 328, 348, 385, 389; véase «Ocho libros de Moisés», *Papiros Mágicos Griegos*
- monofisismo 31
- monólogo 297; véase diálogo, discurso
- monoteísmo 34
- monstruoso 149, 306, 336, 352; véase *aplato*
- montaña 159, 171, 219, 227, 330, 331, 405
- monumento 34, 126, 250, 274
- morada 152, 204; véase cobertura
- moral 42, 71, 257, 262, 270, 288, 289, 401; véase bien, ética, ley, mal, vicio, virtud
- mortal 33, 46, 113, 120, 127, 128, 132, 150, 154, 157, 158, 163, 166, 172, 175, 185, 201, 204-208, 212, 215, 219-221, 225, 227, 229, 238, 310, 323, 334, 337, 347, 359, 406; véase inmortal, ser humano
- movimiento, 113, 119-121, 132, 135, 136, 144, 145, 148-150, 157, 159, 160, 165, 167, 168, 181, 203, 221-224, 226, 228, 239, 241, 296, 308, 352, 376, 377, 394, 409, 414
- muchos 119, 148, 157, 173, 199, 202, 210, 211, 213, 219, 224
- muerte, Muerte 20, 26, 115-117, 123, 139, 141, 142, 150, 155, 159, 160, 167, 168, 217, 219, 220, 231, 249, 253, 257, 263, 294, 304, 311, 320, 321, 325, 328, 334, 336, 359, 401, 406, 407, 417
- mujer 123, 372; véase hembra, hombre, macho, ser humano
- múltiple, multiplicidad 158, 167, 208, 226, 328; véase muchos, pluralidad

- multiforme 133, 200, 202, 217, 225; *véase*
 diferencia, forma, omniforme
 mundo 33, 36, 37, 46, 47, 51, 53, 71, 112,
 120, 139, 153, 157, 200-207, 209-211,
 213, 214, 216-218, 221-226, 228, 229,
 235, 236, 239, 244, 258, 259, 263, 275,
 276, 284, 295, 305, 308, 313, 318, 352,
 353, 361, 371-373, 375, 376, 378-381,
 384, 386, 387, 392, 393, 399-402, 404,
 408-413, 416, 419; *véase* cosmos,
kosmos, universo
 Murray, G. 389
 Musa 205, 264, 379
 músculo 186
 Museo 36
 música, músico 191-193, 205, 208, 365,
 366, 383

naas 237; *véase* naaseno, serpiente
 naaseno 233, 237, 238, 244, 247, 251, 307
nabi 363; *véase* profecía
 nacimiento 36, 52, 114, 115, 126, 164, 165,
 168, 172-174, 186, 201, 219, 236, 239,
 271, 274, 280, 317, 325, 334, 338, 360,
 374, 387, 390, 404, 414; *véase* genarca,
 generación, progenie, regeneración,
 renacimiento
 nada 122, 129, 133-135, 137, 145, 147, 150,
 153, 155, 156, 160, 161, 164-169, 179,
 180, 208, 209, 218, 221, 224, 225, 228,
 229; *véase* entidad, existencia, no-ser, ser
 Nag Hammadi 48, 55, 57, 58, 77
Nag Hammadi, códices de 42, 50, 56, 57, 73,
 235; *véase* *Hermetica*
Nag Hammadi Library in English; véase
 Robinson
 Nápoles 39
 naturaleza 35, 49, 50, 52, 54, 111-119, 122,
 123, 125, 126, 147, 149-151, 153, 154,
 156, 157, 166, 168, 174, 175, 179, 180,
 184, 185, 191, 194, 200-205, 207-210,
 212-216, 218, 220, 223-227, 238, 239,
 244, 248, 250, 254, 256, 259, 260, 262,
 265, 271, 272, 302, 317, 318, 323, 325,
 328, 329, 345, 361, 371, 376, 385, 387,
 392, 396, 402, 404, 412, 415, 422
 Naucratis 21, 26
 Naudé, Gabriel 64
 naufragio 292; *véase* caída
 navegar 161, 204, 218; *véase* mar, océano,
 puerto
 necesidad, Necesidad 50, 125, 126, 145,
 151, 156, 166, 168, 202, 205, 207, 215,
 222, 228, 254, 324, 375, 418, 419
 Nechepso 43
 Nectanebo II 21
 Neith 243
 neopitagorismo 33, 36, 275, 282, 358
 neoplatonismo 21, 32, 35, 37, 53, 56, 70,
 248, 269, 273, 295, 300, 305, 309-311,
 328, 418
 Nerón 23
 Nesi, Giovanni 64
 Newton, Isaac 65, 76
 Nicéforo Grégoras 355
 Nicómaco de Gerasa 282
 Nicomedia 24, 378
 nieto 62, 150, 267, 416; *véase* hijo
 Nilo 17, 21, 24, 26, 27, 30, 31, 278, 292,
 400, 405
 nivel 52, 173, 205, 248, 259, 266, 340, 354,
 380, 411; *véase* *bathmos*, *Hermetica*
 (iniciáticos), *Hermetica* (introductorios),
paideia, vía
 Nock, A. D. 53, 58, 69, 70, 77, 78
 noche 46, 288
 nombre 17-19, 21, 34, 35, 36, 39, 40, 43-
 45, 51, 59, 60, 111, 122, 123, 131, 133,
 134, 180, 195, 199, 206, 213, 215, 227,
 229, 231, 243, 236, 237, 249, 259, 267,
 268, 270, 277, 286, 313, 354, 356, 371,
 380, 391, 417, 421
 nomo 18, 25
 Norden, E. 68
 no-ser 122; *véase* entidad, existencia, nada,
 ser

«Nota del Escriba» 57

notas 350; véase escuela, *hupomnēmata*

Nous 232-236, 244, 314; véase Mente

Nova de universis philosophia; véase Patrizi

noveno 173, 340; véase enéada, nueve

nueve 361; véase enéada, noveno

Nuevo Testamento, 67, 74, 75, 240, 250, 258, 277, 289, 306, 329, 331, 333, 360, 397

Apocalipsis 272, 400

Hechos de los Apóstoles 252, 262, 263, 329

Colosenses 250, 289, 333, 339, 360

1 *Corintios* 240, 247, 250, 258, 260, 264, 279, 310, 360

2 *Corintios* 292, 338, 342, 362

Efesios 250, 251, 258, 289, 292, 333, 340, 360, 392

Filipenses 351, 362

Gálatas 250, 251, 264

Hebreos 408

Juan 243, 247, 258, 264, 314, 317, 329, 342, 384, 413

1 *Juan* 331

Marcos 247, 248

Mateo 247, 248, 392

1 *Pedro* 265

2 *Pedro* 292, 336

Romanos 240, 247, 250, 261, 265, 266, 298, 341, 413

1 *Timoteo* 341, 351

2 *Timoteo* 243

Tito 254, 331

Numenio de Apamea 33, 244

número 112, 125, 129, 132, 158, 167, 174, 185, 186, 205, 208, 214, 217, 221, 222, 225, 282, 319, 328, 339, 342, 343, 400, 406; véase *arithmētikē*, matemáticas

Nun 354

nutrición 147, 256, 376; véase comer, comida, cena

obra 112, 115, 118, 125-128, 132-134, 141,

143-145, 152, 155, 156, 158, 159, 163, 174, 181, 207-209, 212, 217, 218, 220, 245, 266, 286, 312

obscuridad 111, 112, 115, 116, 125, 139, 183, 211, 235-237, 254, 272, 291, 295, 401; véase sombra, tiniebla

oscuro 183, 229, 293, 327, 421; véase tenebroso

océano 160, 175, 238; véase agua, mar, navegación, navegar

«Ocho libros de Moisés, Los» 236; véase *Papiros Mágicos Griegos*

Octavio; véase Augusto

octavo 173, 259, 260, 340; véase ocho, ogdóada

«Octavo revela al noveno, El» 52; véase «Ogdóada y la Ennéada», *Nag Hammadi (códices)*

ocultación, ocultar, 133, 159, 214, 223, 232, 304; véase astronomía, estrella, planeta, sol

oculto, ocultismo 21, 41, 42, 44, 47, 51, 53, 64, 66, 71, 114, 134, 183, 220, 283, 352, 354, 418; véase adivinación, alquimia, astrología, demon, divinización, magia, mago, oráculo, profecía, sueño, talismán, teología negativa, transcendente

ocho 186, 260, 361; véase octavo, ogdóada odio 28, 115, 128, 137, 139, 144, 271, 293, 401; véase desdén, desprecio, mofa

Odisea; véase Homero

Oepke, A. 278

ofrenda de palabras 265; véase discurso, *logikos*, ofrenda, *thusia*

ofrenda 17, 127; véase adorar, ceremonia, culto, liturgia, ofrenda, ritual, sacramento, sacrificio

ogdóada, Ogdóada 175, 259, 260, 262, 280, 316, 341, 354, 385; véase década, dodécada, ennéada, hebdomada, octavo, Ogdoas

«Ogdóada y la Ennéada, La» 259; véase

- Nag Hammadi (códices)*, «Octavo revela al Noveno»
- Ogdoas 259
- oidos 112, 132, 139, 151, 212, 213, 391
- oír 111, 114, 139, 148, 152, 175, 236
- ojo 117, 120, 130-133, 136, 139, 148, 172, 174, 175, 220, 224, 269, 307, 342, 346, 352, 408
- ólam 316; *véase* *aión*, eternidad
- Olimpias 22
- Olimpiodoro 37
- olor, olfato 226; *véase* sentido
- olvido 148, 151, 168, 174, 184, 216, 259, 305
- Ombi 417
- omniforme, Omniforme 133, 159, 174, 185, 201, 212, 226, 320, 343, 414; *véase* *omniformis*, *pantomorphos*
- Onías IV 38
- optimismo 51; *véase* pesimismo
- Oráculo 22, 32-34, 39, 40, 46, 363; *véase* *Oráculos caldeos*, *Oráculos sibilinos*
- Oráculo del alfarero* 28, 38, 397, 398, 405
- Oráculos caldeos* 32, 35, 38, 41, 56, 239, 244, 246, 250, 308-310, 316, 321, 334, 347, 388, 390, 408
- Oráculos sibilinos* 37-40, 398, 400
- orbe 212; *véase* esfera
- órbita 208, 415; *véase* círculo, curso
- orden, Orden 62, 115, 116, 132, 142, 145, 155-157, 160, 166-168, 207, 215, 221, 223, 227, 228, 257, 258, 276, 300, 318, 329, 352, 359, 364, 372, 387, 398, 399, 402, 411, 418, 419; *véase* adornar, cosmos, *kosmos*, ornato, *taxis*
- Orfeo, Orfismo 35-37, 41, 62, 310
- órgano 139, 210, 283; *véase* instrumento
- Oriente; *véase* Asia
- origen, original 115, 116, 145, 163, 172, 204, 211, 212, 216, 246, 247, 250, 254, 256, 273, 305, 385, 409, 410; *véase* antiguo, primordial
- Orígenes 26
- orilla 17; *véase* Nilo, río
- ornato 127, 206, 276, 380; *véase* adornar, cosmos
- oro 27, 44, 359, 365
- Orphica* 36, 37, 41
- ortodoxia 31
- Osarapis 30
- Osiris 30, 227, 247, 312, 340, 385, 416
- Osiris-Apis 17, 417
- ousiarcas 257, 389, 418; *véase* *ousiarchês*, principio-de-ousia
- Oxirrincos 26
- oyente 151, 191, 365; *véase* discípulo
- Pablo 240, 247, 279, 310, 338, 340, 341; *véase* Nuevo Testamento
- padre, Padre 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 127, 128, 131, 133, 134, 141, 145, 147, 148, 151, 153, 157, 164, 166, 167, 171, 172, 174, 176, 177, 179, 180, 186, 194, 215, 229, 244, 258, 285, 304, 313, 316, 335, 355, 370, 389, 416; *véase* antepasado, abuelo, madre
- Padres 40
- paganismo, pagano 19, 24, 30-33, 35, 38, 40, 41, 53, 54, 56, 59, 60, 65, 264, 266, 300, 301, 331, 360, 378, 391, 394, 401, 402
- pago; *véase* recompensa
- Painchaud, L. 247
- palabra, Palabra 111-115, 117, 118, 122, 123, 127, 136, 146, 151, 153, 155, 159, 165, 166, 172, 173, 176, 181, 183, 199, 204, 206, 212, 213, 215, 216, 220, 225, 227, 233, 239-241, 243, 248, 263, 265, 266; *véase* discurso, *logos*
- Palmira 24
- panegírico 193, 194
- Panópolis 44
- panteísmo 243
- Pantheon Aegyptiorum*; *véase* Jablonski
- Papiros Mágicos Griegos* 45, 45, 47, 51, 52, 67, 238, 259, 287, 306, 308, 345, 420, 421; *véase* *Hermetica* (técnicos)

- papiros 26, 30, 45, 46, 47, 284; véase *Papiros Mágicos Griegos*
- pareja 234, 243, 259, 287, 291, 337, 354, 389; véase dos, *suzugia*
- parentesco 215, 395; véase asociación, cadena, conexión, linaje, progeñie, raza
- Parrott, D. 73
- parte 113, 114, 116, 125, 128, 133, 134, 137, 141, 143, 148, 149, 151, 157, 159, 167-169, 184-187, 194, 201-203, 205-208, 211, 214-216, 220, 221, 224, 228, 236, 256, 282, 293, 310, 328, 329, 340, 347, 360, 372, 378, 381, 394, 408; véase dividir, total
- Parthey, G. 54, 66
- participar, participación 128, 136, 147, 151, 192; véase compartir
- pasado 129, 168, 409; véase antiguo, original, primordial
- pasión 36, 49, 51, 59, 65, 66, 287, 288, 292, 316, 324, 327; véase afección, emoción, experiencia, pasividad, *pathos*, sentimiento, sufrimiento
- pasivo, pasividad 166, 287, 297; véase afección, pasión, *pathos*
- pastor, Pastor; véase Hermas
- patriarca 25, 31, 343; véase antepasado
- Patrística; véase Padres
- Patrizi, Francesco 63, 64
- Pausanias 233
- paz 36, 39, 193, 195, 203, 368,
- Pearson, B. 74
- pecado 123, 258, 289, 292, 311, 312, 341; véase crimen, error, ignorancia, mal, vicio
- Pedro Abelardo 61
- p-cime-n-re* (copto) 233; véase Poimandres
- peimentero* (copto) 233; véase Poimandres
- Pelagos 232
- pena 216, 217, 220, 401; véase castigo, sufrimiento, tormento, tortura
- pensamiento 111, 112, 120, 126, 131, 142, 144, 152, 160, 194, 199, 202, 203, 207, 208, 212, 234, 239, 334, 358, 373, 381, 410, 412
- peratas 385
- percepción 142, 234, 296, 307, 373; véase alma, conciencia, sentido, sensible
- perceptible 200; véase sensible
- perecer 141, 142, 155, 159, 201, 216, 217, 375; véase destrucción
- peregrino 292; véase viaje
- perfecto 128, 129, 143, 149, 156, 158, 192, 204, 206, 221, 230, 240, 241, 244, 277, 279, 305, 317, 334, 343, 365, 378, 418, 422; véase completo
- Peri epideiktikôn*; véase Menandro
- Peri Phuseôn*; véase *Acerca de las disposiciones naturales*
- Peri seismôn* 43; véase *Hermetica* (técnicos)
- peripatético 267, 287, 290, 299; véase aristotélico
- permanencia 155, 156, 168, 184, 185, 227, 409; véase eternidad
- Persia 24; véase Irán
- persistencia 180, 352
- persona 115-117, 121, 123, 128, 144, 146, 149, 158, 164, 166, 173, 181, 186, 191, 210, 213, 215, 217, 219, 220, 225, 227, 240, 247, 277, 281, 313, 317, 338, 388, 398, 401, 407; véase ser humano, *species*
- personificación 235, 241, 418
- pesimismo 51, 290, 298, 299; véase dualismo, optimismo
- peso, pesado 111, 125, 145, 151, 205, 207, 237, 309; véase elemento
- Petosiris 43
- Petrarca 61
- pez 45
- Philonenko, M. 74, 260, 264, 408
- Philosophiae naturalis principia mathematica*; véase Newton
- Picatrix* 60
- pie 46, 117, 121, 133, 150, 207, 308, 381
- piedad 31, 42, 49, 50, 68, 71, 72, 117, 123,

- 128, 137, 144, 145, 152, 202, 206, 208,
216-218, 220, 226, 255, 264, 298, 311,
383, 401; véase *reverencia*
- piel, pieles 133, 293
- Pimander*; véase *Libro sobre el poder y la
sabiduría de Dios, cuyo título es*
Pimander, Ficino, *Hermetica*
- pintor 133, 181
- pirámide 133, 267,
- Pirifleguetón 406
- Pistis Sophia* 279, 288, 301, 309; véase
gnosticismo
- Pitágoras 62
- pitagórico 36, 258, 282
- Pi-Thot 18
- Pitia 236
- placer 129, 139, 158, 163, 201, 208, 214,
216, 256, 397; véase *deleite*, *felicidad*,
gozo
- planeta 33, 120, 186, 245, 255, 257, 259,
276, 287, 298, 304, 317, 338, 341, 359,
371, 389
- planta 43, 45, 52, 125, 174, 181, 193, 194,
227, 273, 274, 367, 376, 392, 418; véase
árbol, agricultor, botánica, cebada,
cimbalaria, cosecha, cultivar, encina,
estación, flor, fruto, jardinero, hierba,
manzano, raíz, semilla, tierra, trigo,
vino
- plata 44
- Platón 35, 36, 37, 62, 231, 243, 244, 252,
253, 256, 261, 262, 271, 273, 279, 281-
284, 288, 290, 293, 295, 296, 298, 299,
304, 305, 307, 318, 320, 324, 328, 329,
344, 354, 358, 359, 361, 362, 370, 378,
379, 387, 389, 394, 402, 406, 409
Alcibiades 253
Banquete 252, 261, 305, 370
Cratilo 231, 293, 387
Fedón 273, 318, 378, 387, 406, 407
Fedro 231, 256, 273, 329, 342, 354, 359,
370
Filebo 35, 231, 275, 328
- Gorgias* 324, 387, 406
Ión 283
Leyes 283, 298, 344, 379
Político 298, 328, 402
República 256, 262, 281, 295, 305, 307,
320, 358, 361, 406
Sofista 362
Teeteto 283, 293, 298, 299
Timeo 59, 243, 256, 273, 275, 281, 298,
308, 320, 361, 370, 376, 378, 387,
396, 402, 409, 418, 419
- platonismo 33, 37, 59, 67, 243, 250, 253,
271, 283, 299, 358, 374, 383, 389, 391,
394, 402; véase *dualismo*,
neoplatonismo, *platonismo Medio*
- platonismo Medio 234, 244
- plectro 191, 299, 365
- plegaria 38, 47, 51, 56, 153, 176, 194, 207,
227, 229, 230, 264, 333, 348, 368, 420
- «Plegaria de Acción de Gracias» 57; véase
Nag Hammad (códices)
- plenitud 136, 145, 157, 167, 183, 184, 220,
236, 289, 290, 328, 353, 356, 408; véase
completo, *Pleroma*, *plérôma*
- Pleroma 259, 316; véase *completo*,
plenitud, *plérôma*
- Plessis Mornay, Philippe du 64
- Plotino 26, 32, 34, 35, 56, 249, 258, 259,
276, 280, 294, 316, 321, 328, 330, 351,
356, 358, 362
- pluralidad; véase *muchos*
- Plutarco de Atenas 37, 362
- Plutarco de Queronea 33, 34
- Plutonio 219, 404, 405; véase *Júpiter*
- Poder Generativo 236; véase *Genna*
- poder 33, 52, 112, 113, 116-118, 125, 126,
152-156, 160, 165, 168, 172, 176, 180,
181, 192-195, 199, 208, 209, 215, 218,
219, 221, 222, 227, 229, 243, 249, 250,
259, 261-263, 313, 315, 352, 354-356,
360, 367, 385, 408, 409, 415, 417; véase
energía, *fuerza*, *potencia*
- Poemander*; véase *Hermetica*, *Parthey*

Poimandres (título de libro); véase

Reitzenstein

Poimandres (C.H. I) 111-118

Poimandres 67, 111, 112, 114-117, 175,
233, 235, 238, 252, 261, 263, 278, 314,
322; véase *p-eime-n-re*, *peimentero*
polémica 64, 68, 244, 271, 298, 300, 301,
322, 352

Polibio 22

politeísmo 35, 36, 245, 273; véase dioses

Pompeya 71

Pompeyo 23

popular 30, 41, 42, 47, 70, 199, 231, 270,
330; véase *exoterticus*, *exoticus*

Porfirio 32-35, 37, 56, 257, 280, 283, 292,
295, 300, 310, 321, 388, 390, 394, 397,
401, 420, 422

posesión 135, 186, 206, 208, 283, 381; véase
propiedad

posición 112, 186, 202, 317, 343

Posidonio 68, 383, 389

potencia 52, 112, 116-118, 171, 173-176,
216, 260, 261, 335, 338-340, 346, 385;
véase *acto*, *impotencia*, *poder*

precio; véase *recompensa*, *trofeo*

precipitación 173, 174, 343; véase
atrevimiento

predicción 38, 39, 45, 65, 168, 175, 216,
228, 236, 344, 397, 398; véase
adivinación, *previsión*

preparación 171; véase *camino*, *Hemética*
(*iniciáticos*), *Hermetica*
(*introdutórios*), *iniciación*,
introducción, *nivel*, *paideia*, *prognôsis*,
vía

preprincipio 112, 242, 263

presencia, presente 112, 115, 116, 127,
131, 135, 155, 183, 199, 216, 225, 287,
306, 317, 399

presocráticos 302, 321, 342, 371

previsión 207, 210, 382; véase *adivinación*,
predicción

Primer Apocalipsis de Santiago 336;

véase *Nag Hammadi* (códices)

Primer Hombre 68, 172, 233, 238, 246,
247, 337; véase *Atis*, *Gayomard*,
hombre, *humano*, *persona*, *ser*
humano

Primer Nacido 37, 165, 326, 403; véase
Agathodaimon, *Kamephis*, *Khnum*,
Kneph, *Prótonos*

Primer pensamiento en tres formas 324; véase
Nag Hammadi (códices)

primero 116, 120, 141-143, 149, 150, 165,
172, 173, 179, 193, 204, 206, 211, 218,
222, 227, 228, 234, 236, 245, 277, 294,
313, 326, 352, 361, 394, 403; véase
hénada, *mónada*, *uno*

primordial 129, 236, 238, 258, 263; véase
antiguo, *original*

príncipe 193

principio-de-esencia 389; véase *ousiarca*,
ousiarchês, *principio-de-ousia*

principio-de-ousia; véase *ousiarca*,
ousiarchês

prisión 33, 173, 293, 338; véase *cárcel*,
tumba

privado 183, 267; véase *secreto*

procesión 281

proclamar 117, 127, 128, 154, 171, 176,
215, 217, 218, 262, 263, 277, 278

Proclo 37, 48, 252, 258, 275, 292, 310, 328,
390, 411

procreación 123, 209, 210, 213, 214, 236,
391, 392; véase *engendrar*, *generación*,
nacimiento, *Spora*

profanar 175, 181, 199, 208, 215, 344; véase
blasfemia, *contaminante*, *divulgar*,
publicar, *sacrilegio*, *suciedad*
profecía, *profeta* 38-41, 46, 49, 52, 59, 60,
65, 189, 204, 250, 277, 354, 363, 365,
378, 383, 385, 394, 398, 402, 403

profundidad 132, 133, 154, 180, 184, 208,
223, 335, 358; véase *abajo*, *abismo*,
infernál, *mar*, *océano*

progeneración 176, 348; véase *genarca*,

- generación, nacimiento, progeñie,
recurrencia, regreso, renovación,
restauración
- progeñie 117, 204, 228, 263, 379; *véase*
ciclo, genarca, generación,
nacimiento, recurrencia,
regeneración, regreso, renacimiento,
restauración, restitución
- progenitor 45, 172, 337
- Prognosis 271; *véase prognôsis*
- promesa 28, 38, 39, 171, 194, 259, 331,
333, 348, 367, 378
- Prometeo 62
- Pronoia Sambathas 253; *véase pronoia*
- propiedad 42, 130, 142, 295; *véase* cualidad
- propósito 44, 47, 50, 128, 193, 195, 205;
véase meta
- prosperidad 195, 313
- prudencia 386
- Psammético I 21
- Pselo, Miguel 53-55, 59, 252, 304, 319,
389
- Pseudoeypigrapha*, Antiguo Testamento 235,
241, 245, 255, 258, 260, 262, 265, 273,
275, 337, 401, 402
- Pseudomercurio 65
- psicología 256, 354; *véase* alma, mente
- psíquico 145; *véase* alma, *psuchikos*
- Ptah 19, 232, 267, 313, 385; *véase* Hefesto
- Ptolemaide 26
- Ptolomeo Cesarión 23
- Ptolomeo el Valentiniano 316, 325, 334,
341, 352
- Ptolomeo I Soter 22, 30
- Ptolomeo II Filadelfo 19, 20, 22
- Ptolomeo III Euergetes 29
- Ptolomeo IV Filopator 18
- Ptolomeo V Epifanes 22
- Ptolomeo VI Filometor 18, 38
- Ptolomeo XIII 23
- Ptolomeos 17, 20, 23, 25, 26, 27, 31, 38
- publicar 199, 370; *véase* divulgar, profanar
- Puech, H.-C. 69, 279, 290, 342
- puerto 139, 195, 204, 292; *véase* navegar
- pulmón 133
- purificar 136, 144, 151, 173, 175, 218, 279,
310, 338, 340, 344
- puro 111, 112, 115, 118, 136, 194, 203,
205, 207, 208, 215, 216, 224, 230, 311,
341, 367, 380, 394, 396, 418, 420, 422;
véase baño, lavar, limpio
- quieto 148, 269; *véase* inmóvil, silencio
- quietud 334; *véase* inmovilidad
- Quince estrellas, piedras, plantas e imágenes*
43; *véase* *Hermetica* (técnicos)
- quintaesencia 377; *véase* éter
- quinto 116, 173, 203, 236; *véase* cinco
- racional 186, 225, 226, 293, 356, 361, 394
- raíz 129, 184, 201, 202, 357, 376; *véase*
planta
- Ramsay, A. M. 65
- Ray, J. D. 74
- rayo 122, 131, 148, 153, 184, 186, 193, 240,
292, 352, 358, 361, 367
- raza 117, 118, 215, 219, 278, 335
- razón 113, 127, 128, 141, 143, 146, 150,
152, 153, 157, 163-166, 181, 200, 203,
204, 206-208, 213, 215, 220, 221, 226,
229, 230, 233, 242, 276, 277, 279, 294,
297, 301, 304, 307, 311, 325, 371, 375,
381, 408, 421; *véase* racional
- razón-principio 239
- Re 19, 231, 233, 313, 354, 384, 398, ; *véase*
Helios, sol
- realidad 234, 235, 265, 332; *véase* *huparxis*,
realismo, substancia
- realismo 299
- realización 204, 244, 262, 274
- receptáculo 184, 201, 221, 223, 225, 413, 418
- recompensa 207, 311, 382; *véase* pago
- reconocer 50, 115, 127, 148, 174, 179, 180,
202, 206, 208, 215, 217, 220, 253, 254,
261, 279, 340
- recordar 155, 171, 183, 200, 216, 333

- recurrencia 155, 208, 221, 222, 252, 317, 383, 410; *véase* *apokatastasis*, ciclo, contrarrecurrencia, genarca, nacimiento, progenie, regreso, renovación, restauración, restitución
- Rees, B. R. 74
- reflejo 113, 189, 226, 231, 362, 415
- reforma 218; *véase* ciclo, nacimiento, recurrencia, regreso, renovación, reordenación, restitución
- regeneración 171-175, 177, 256, 305, 330-334, 336, 337, 340, 342; *véase* renacimiento
- región 227, 245, 318, 371, 414, 419
- regreso 129, 142, 159, 194, 216, 222, 227, 271, 282, 317; *véase* ciclo, recurrencia, restauración, restitución
- Reitzenstein, R. 66-70, 74, 78, 233, 235, 238, 240, 243-245, 247, 250, 256-260, 265, 293, 296, 301, 308, 318, 332, 339, 340, 346, 350, 366, 398-400, 420
- religión 27, 29, 30, 35, 37, 48, 50, 59, 62, 76, 231, 256, 257, 265, 278, 295, 298, 320, 383, 397, 401
- Religionswissenschaft* 66
- remedio 214, 393; *véase* curación, medicina, sanar
- Renacimiento 19, 65, 76, 357
- renacimiento 51, 52, 125, 280, 331, 332; *véase* ciclo, genarca, generación, nacimiento, progenie, recurrencia, reforma, regreso, renovación, reordenación, repurificar, restauración, restitución
- renovación 125, 126, 145, 159, 221, 317, 320; *véase* ciclo, genarca, generación, nacimiento, progenie, recurrencia, reforma, reordenación, restauración, restitución
- reordenación 218; *véase* ciclo, orden, recurrencia, renovación, restitución
- repurificar 180, 352; *véase* puro, renacimiento
- reputación 192, 305; *véase* *doxa*, gloria
- resistencia 120
- respeto 27, 59, 191, 220, 255; *véase* honor, reverencia
- restauración 28, 207, 218, 252, 402; *véase* ciclo, genarca, generación, nacimiento, orden, progenie, recurrencia, reforma, renacimiento, renovación, reordenación
- restitución 218, 403; *véase* ciclo, recurrencia, reordenación, restauración
- Resumen final*; *véase* Zósimo
- resurrección 30, 62, 401
- retórica 364
- revelación 43, 56, 65, 67, 171, 257, 261, 301, 304, 331, 415
- Revelación de Hermes Trismegisto*; *véase* Festugiére
- reverencia 52, 62, 132, 181, 195, 199, 202, 208, 216, 220, 229, 255, 311, 369, 400, 421; *véase* *areté*, *eusebeia*, *pietas*, *piedad*, *religio*, *religión*
- revolución 246; *véase* giro, rotación
- rey 132, 183, 189, 193, 313, 352-354, 362, 363, 394, 398; *véase* arconte, gobernante, majestad, señor, soberano
- Reymond, E. 238, 243
- Rea 35
- ridículo 191, 217, 364; *véase* absurdo, locura, risible
- río 132, 200, 217, 400
- riqueza 116, 258; *véase* pobreza, posesión
- risa 214
- risible 158, 208, 319; *véase* absurdo, locura, ridículo
- ritmo 191, 192
- ritual 32-34, 43, 47, 51, 279, 332, 339, 344, 345, 392, 399, 420, 422; *véase* adorar, ceremonia, culto, liturgia, ofrenda, sacramento, sacrificio
- Robinson, J. M. 58
- Roma 22-32, 39, 40, 42, 75

- Rossel, Hannibal 64
- rotación 113, 125, 159, 160, 186, 226, 229, 321; *véase* giro, revolución
- ruido 52
- sabeos 46
- sabiduría, Sabiduría 117, 125, 155, 171, 193, 215, 220, 259, 278, 287, 296, 316, 317, 334, 346, 348, 351, 352, 354, 356; *véase* dicho, *gnôme*, gnómico, «Instrucción», máxima, sentencia
- sacerdote 19-22, 29, 38, 43, 62, 66, 293, 363, 390
- sacramento 71, 265, 266, 392; *véase* adorar, ceremonia, culto, liturgia, ofrenda, ritual, sacrificio
- sacrificio 31, 118, 176, 227, 265, 266, 271, 278, 346, 348, 420; *véase* adorar, ceremonia, culto, liturgia, ofrenda, ritual, sacramento
- sacrilégio 144, 164, 229, 398; *véase* blasfemia, divulgar, profanar, publicar
- sacro; *véase* ritual
- sagrado 17-20, 27, 29, 32, 33, 35, 43, 67, 111, 114, 123, 125, 176, 199, 203, 206, 208, 213, 215-218, 223, 227, 229, 231, 238, 239, 252, 258, 268, 272, 278, 279, 312, 313, 315, 356, 363, 396, 398, 417, 418, 421; *véase* bendito, bienaventurado, santidad, santificación
- Saïs 52, 250
- Sakkara 17, 18, 268
- Salmeschiniaka* 43
- salud 36, 63, 79, 349; *véase* medicina, sanar
- Salustio 388
- salvación 42, 48, 49, 67, 68, 71, 75, 117, 139, 144, 151, 254, 261, 291, 292, 309; *véase* liberación, soteriología
- salvaje 113
- salvar, salvador 29, 117, 171, 194, 201, 229, 261, 262, 375, 407; *véase* salvación
- sanar 17, 46, 192, 268; *véase* curación, medicina, remedio
- sandalías 46, 268
- sangre 150, 151, 217, 309, 329, 400
- santidad, santo 27, 62, 118, 207, 208, 215, 217, 221, 264, 266
- santificación 19, 118, 266; *véase* bendición
- santuario 20, 52, 199, 216, 229, 292, 394
- Sarapis 17, 30, 308, 313, 417
- sasánidas 24
- Saturno 245, 259, 282, 405
- Sauneron, S. 74, 273
- Savonarola, Girolamo 64
- Scott, W. 41, 47, 59, 69, 77, 78
- Seb 304
- Sebennyts 18, 19, 22
- seco 149, 160, 226, 400
- Secret Books of the Egyptian Gnostics*; *véase* Doresse
- secreto 32, 45, 60, 171, 192, 214, 223, 266, 312, 345, 349
- Secreto de la creación, El*; *véase* Balinas (pseudo-)
- Secretos de Enoch* 273, 275; *véase* *Pseudoeptigrapha*, Antiguo Testamento
- Sedulio Escoto 59
- Segundo libro de Jeú* 279, 309; *véase* gnosticismo
- Segundo tratado del Gran Seth* 247; *véase* *Nag Hammadi (códices)*, sethianos
- segundo 20, 33, 62, 141-143, 149, 150, 157, 173, 204, 206, 212, 221, 228, 239, 244, 277, 313, 319, 348, 389, 390, 403, 408, 411, 418; *véase* Demiurgo, *deuterios*, Díada, dios, dos
- seis 18, 22, 36, 40, 45, 62, 186, 316, 343, 361; *véase* sexto
- Selene 46
- seléucidas 22
- Seleuco 21
- sembrador, sembrar 125, 126, 144, 145, 171, 181; *véase* cultivar, fruto, jardinero, labrador, planta, semilla, tierra

- semejanza 203, 226, 227, 251, 354, 377, 396
- semen; véase semilla
- Semesilam 236
- semilla 46, 125, 143-145, 171, 181, 416; véase botánica, cosecha, flor, hierba, planta, raíz, sembrador
- sempiterno 127, 141, 209, 218, 221, 223, 228, 294; véase eternidad
- Séneca 304, 372, 383
- sensación 128, 143-146, 149, 160, 168, 172, 174, 213, 234, 297, 299, 329, 378, 381; véase sentido
- sensible 33, 37, 112, 115, 122, 139, 175, 185, 186, 189, 204, 210-212, 222-225, 276, 284, 306-308, 320, 363, 389, 403, 410, 413
- sensorial 296; véase sensible
- sentado 219, 359, 404
- sentencia 73, 74, 220, 294, 296, 299, 315, 326; véase castigo, dicho, *gnómē*, gnómico, máxima, sabiduría
- sentido 11, 114-116, 139, 148, 149, 172, 173, 194, 204, 204, 213, 222, 223, 225, 254, 283, 373, 374; véase color, conciencia, gusto, olor, significado, tacto
- sentimiento 117, 370, 400; véase afición, emoción, pasión
- señor del polo 359; véase guardián de la puerta
- señor 112, 114, 131, 132, 155, 175, 176, 183, 192, 204, 206, 210, 212-216, 218, 220, 241, 245, 251, 261, 284, 292, 315, 316, 345, 356, 380, 389, 392, 403, 405; véase arconte, gobernante, rey, soberano
- separado 112, 113, 116, 125, 133, 137, 142, 143, 148, 151, 180, 184, 199, 212, 220, 244, 308, 316
- séptimo 116, 173, 236, 253, 341; véase hebdómada, siete
- Septuaginta 238, 242, 245, 265, 272, 284, 306; véase Biblia, Biblia hebrea, Setenta; las referencias a los pasajes específicos de los Septuaginta se hallan bajo la entrada Biblia hebrea
- sepultados 400; véase cadáver, funeral, tumba
- ser 111, 113-115, 121-123, 127, 131, 134, 135, 141, 142, 144, 145, 147, 149-154, 156-158, 160, 161, 164-166, 168, 169, 184, 189, 194, 201-207, 210, 212-215, 217, 219-226, 229; véase cosas que son, entidad, ser humano
- ser humano, humanidad 114, 116, 117, 123, 125, 128, 132, 136, 137, 144, 147, 149, 150, 152-154, 163-165, 168, 171, 174, 175, 181, 186, 187, 194, 201-206, 211, 214-217, 223-230, 244, 247, 249-251, 258, 261, 291, 294, 295, 306, 309, 311, 312, 323, 325, 334, 340, 341, 343, 372, 375, 377, 396, 411, 417; véase *anēr*, *anthrōpos*, hembra, hombre, mujer, mortal, persona, *vir*
- ser vivo 113, 114, 120, 121, 127, 135, 137, 141-143, 145, 150, 151, 153, 156-158, 160, 164, 166, 168, 169, 201-205, 210, 214, 223-225, 297; véase animal, bestia, *hayyoth*, vida
- Serapeion 17
- serie 208, 248, 257, 309, 319, 395; véase orden, *taxis*
- Sermo perfectus* 296, 361, 368, 369, 420; véase *Logos teleios*, *Discurso perfecto*
- sermón 238, 247, 270, 291
- serpiente 27, 111, 149, 236-238, 240, 268, 313, 316, 354,
- Servio 231, 257
- Setenta 30, 74, 331; véase Biblia, Biblia hebrea, Septuaginta
- Set 398
- sethianos 240; véase gnosticismo
- sexo, sexualidad 213, 214, 239, 247, 249, 251, 253, 271, 286, 385, 392, 393, 397; véase amor, androginia, apareamiento,

- género, hembra, macho, matrimonio,
nacimiento, ser humano, procreación
- sexto 116, 173, 236; *véase* seis
- Shakespeare, William 76
- Shema 264
- Shu 304
- Sibila 38-41, 378
- Sidney, sir Philip 76
- Siena 41, 378
- siete 112, 114, 125, 157, 183, 212, 236, 245,
248, 251, 255, 257-259, 271, 282, 298,
318, 338, 340, 341, 352, 353, 359, 389,
414; *véase* hebdómada, séptimo
- significado 43, 56, 112, 213, 242, 255, 276,
279, 288, 316, 373, 380, 391, 409, 411;
véase nombre, terminología
- signo 43, 216, 224, 238, 274, 396, 413, 414
- Sila 23
- sílaba 141, 213, 294, 380
- silencio, Silencio 41, 117, 118, 142, 148,
171, 173, 175, 177, 199, 218, 223, 259,
263, 365, 306, 334, 339
- simpatía 142, 295, 357
- simple 113, 144, 145, 180, 183, 186, 203,
208, 213, 225, 383; *véase* uno
- Sincelo, Jorge 19-21, 312
- sincretismo 30, 34, 37, 75, 354, 363, 405
- Sinesio 32, 355
- singular 208, 228; *véase* uno
- Siria 20, 38, 59, 312, 335
- Siwa 22, 354
- Smith, J. Z. 398
- soberanía 111, 117, 175, 233, 235, 236,
263, 344; *véase* autoridad
- soberano 184, 192-195, 218, 258, 354, 364,
367, 368; *véase* arconte, gobernante,
majestad, rey, señor
- sobrio 139, 291
- Sócrates 256
- Sokonopis 313
- sol, Sol 32, 38, 46, 117, 123, 132, 147, 148,
158-160, 163, 169, 175, 183-186, 193,
199, 200, 211, 212, 219, 221, 226, 231,
233, 245, 258, 271, 292, 303, 304, 318,
353, 354, 358, 359, 361, 367, 368, 388,
389, 408, 409, 415, 420; *véase* estrella,
luminarias, planeta
- Sol Invencible 358; *véase* sol, Sol Invictus
- Sol Invictus 358; *véase* sol
- sólido 132, 185, 282, 360, 387; *véase* denso,
masa
- solitario 180, 276, 350; *véase* solo
- solo 121-123, 127, 129, 132, 133, 135,
144, 145, 151, 153, 157-160, 165, 166,
168, 174, 180, 181, 184, 194, 195, 199,
200, 203, 205, 209, 211, 212, 215, 220-
222, 229, 276, 320, 326, 344, 350, 352,
356, 357, 367, 378, 403; *véase* uno,
único
- sombra 113, 136, 149, 220, 223, 290, 408;
véase obscuro, tiniebla
- Somnium Scipionis*; *véase* Cicerón, «Sueño
de Escipión»
- sonido 111, 183, 213, 227, 355, 356, 391
- Sophia 334; *véase* Sabiduría
- soteriología 42, 261; *véase* salvación
- Spenser, Edmund 76
- Steuco, Agostino 64
- Stricker, B. 74
- Studies on Ancient Syncretism from Iran and
Greece*; *véase* Reitzenstein
- subir, subida 111, 116, 161, 239, 256; *véase*
anodos, ascender, resurrección, vía,
viaje del alma
- sublunar 282, 318, 389
- substancia 112, 121, 122, 125, 135, 145,
147, 175, 184, 203, 210, 212, 238, 239,
246, 257, 269, 270, 273, 288, 311, 330,
357, 389, 420; *véase* esencia, *huparxis*,
materia, material, realidad
- sucesión 219, 276, 404; *véase* cambio
- suciedad 180
- Suda* 54, 63, 353
- sueño 18, 22, 45, 168, 216; *véase*
adivinación, visión
- «Sueño de Escipión» 285; *véase* Cicerón

suerte 148, 216, 220, 228, 313
 sufrimiento, sufrir 45, 115, 136, 147, 151,
 152, 163, 164, 173, 192, 220, 288, 289,
 311, 247, 324, 325; *véase* *afección*,
 castigo, dolor, pasión, *pathos*, pena,
 tormento, tortura
 suicidio 22, 23, 144
 sumario 349, 350; *véase* *epitomē*, *kephalion*
 superficie 201, 282
 supraceléstese; *véase* cielo, cosmos,
 hipercósmico
 supremo 35, 132, 136, 192, 193, 204, 207,
 210, 212, 218, 219, 223, 228, 229, 244,
 315, 351, 378, 390, 405-407, 411, 419;
véase dios, todopoderoso
 sur 18, 31, 175, 229

Tabla Esmeralda; *véase* Balinas (pseudo-)
Tabula de Cebes; *véase* Cebes
Tabula Smaragdina; *véase* Tabla Esmeralda
 Tácito 400

tacto 172, 224; *véase* sentido

Tales 237

talismán 60

tallo 194, 201; *véase* planta

tamaño 111, 132, 172, 224, 235

Tarquino el Soberbio 39

Tártaro 406

Tat 20, 21, 55, 67, 127-129, 131-133, 147,
 148, 163, 171, 176, 179, 183, 189, 199,
 223, 229, 231, 232, 267, 277, 313, 327,
 331, 333, 344, 348-350, 362, 363, 370,
 412

Teachings of Hermes Trismegistus; *véase*
 Kroll, J.

Tebas 354

Tè-how-ti 231; *véase* Thot

Temenesi 18

temor 27, 324; *véase* miedo

temperamento 116, 128, 256

tempestad 185, 195, 219

templanza 287

templo 17-19, 29, 30, 31, 38-40, 43, 52,

55, 215, 216, 227, 243, 268, 292, 344,
 395, 399, 407, 417

temporal 221, 222, 228, 292, 315, 371, 419;
véase tiempo

tensión 192; *véase* tono

Tentyra 417; *véase* Dendera

teodicea 393

Teodoto; *véase* *Excerpta de Teodoto*

Teófilo de Alejandría 31

Teófilo de Antioquía 40

Teognis 314

teogonía 37

Teogonía; *véase* Hesíodo

Teogonía rapsódica 35, 37

teología 21, 24, 31, 33, 34, 37, 42, 52, 60,
 62, 64 65, 229, 244, 250, 328, 351, 354,
 356, 384, 385, 389, 394; *véase* *divinidad*

teología antigua 62; *véase* *filosofía perenne*

teología negativa 35, 337

teoría 43, 48, 205, 226, 252, 273, 282, 283,
 312, 369, 380, 381, 384, 386, 412

Teosebeia 278

teosofía 44

tercero 142, 158, 173, 180, 206, 228, 236,
 256, 267; *véase* tres

terminología 34, 36, 79, 166, 167, 332;
véase *llamar*, *nombre*, *palabra*

terremoto 43, 18

Tertuliano 40, 56, 247, 356, 369

Testamento; *véase* *Orphica*

Testamentos de los Doce Patriarcas 255, 258,
 262, 265; *véase* *Pseudoepigrapha*,
 Antiguo Testamento

Aser 255

Benjamín 262

Gad 262

Joh 260

Judá 255, 262

Leví 265

Rubén 255, 257

Simeón 255

Solomón 258

Zabulón 255

- tétrada 422
- teúrgia 32, 33, 39, 52, 55, 250, 354, 357, 385, 415, 418; *véase* estatua, fabricación de dioses, ídolo, médium
- Thabit ibn Qurrah 59
- The Divine Pymander*; *véase* Chambers
- Thierry de Chartres 61
- Thooth 46; *véase* Thot
- Thot 231, 236, 243, 245, 249, 260, 267, 268, 276, 277, 304, 313, 354, 397, 398, 416; *véase* Hermes Trismegisto, Mercurio, Tat, *Theuth*, *Thóth*, *Thooth*
- Tíber 27
- Tiedemann, D. 66
- tiempo, Tiempo 134, 155, 156, 160, 169, 172, 200, 204, 216, 217-219, 221-223, 226, 228, 236, 315, 389, 406; *véase* estación, hora, *Kairos*
- tienda 174, 175, 342, 344; *véase* cubierta, morada
- tierra, Tierra 46, 52, 111-114, 117, 127, 132, 145, 151, 152, 157, 168, 172, 175, 181, 184, 200-203, 205, 206, 208, 218, 226, 236, 252, 257, 258, 261, 262, 328, 357, 381, 416; *véase* agricultura, cosecha, cultivar, labrador, planta, sembrar
- título 213, 231; *véase* nombre
- Tívoli 24
- todo, Todo 148, 167, 169, 171, 184, 200, 204, 205, 213, 220, 221, 225, 227, 228, 258, 344, 356, 391
- todopoderoso 191, 193, 194, 365; *véase* dios, supremo
- Tomás de Aquino 61
- tono 192, 365, 366
- tormenta 32, 185
- tormento 62, 173, 174, 220, 311, 338, 342; *véase* castigo, pena, sufrimiento, tortura
- torrente 132, 200, 217
- tortura 31, 116, 152, 219, 255, 401; *véase* castigo, pena, sufrimiento, tormento
- total, totalidad 135, 167, 173, 174, 181, 201, 213, 217, 223, 230, 262, 276, 289, 344, 347, 361, 400, 411, 412, 422; *véase* completo, plenitud, *plérôma*
- tranquilidad 174, 342; *véase* quieto
- transcendente 33, 371
- transformación 185, 226, 261, 301, 332, 402; *véase* cambio
- transmigración 207, 281, 311, 382
- transmutación; *véase* cambio
- tráquea 46, 416
- treinta; *véase* Eones
- tres veces 19, 65, 231, 268, 312; *véase* Hermes Trismegisto, tres
- tres 150, 174, 180, 184, 228, 236, 266, 300, 357, 405, 411, 414, 419; *véase* tercero, tres veces, tríada, trinidad, triple
- tríada 35, 384, 385, 419; *véase* tres, trinidad, tripartito, triple
- trigo 44, 181; *véase* cosecha, planta
- trinidad 54, 35; *véase* tres, tríada, triple
- tripartito; *véase* tres, tríada, trinidad, triple
- triple 19, 264, 380; *véase* tres, tríada, trinidad
- Trismegisto; *véase* Hermes Trismegisto
- trofeo 192, 193, 366
- Trofonio 313
- Tröger, K.W. 332
- trueno 32, 43
- Tum 326
- tumba 32, 139, 216, 293, 399, 400; *véase* cadáver, funeral, sepultados
- túnica 33, 139, 151, 292, 293, 310, 400; *véase* *chitôn*, cobertura, *ochêma*, vehículo.
- Turnebus, Adrien 63, 65, 353
- único 127-129, 131, 133, 136, 141, 144, 148, 150, 151, 156-160, 163, 164, 167, 168, 171, 175, 176, 179, 200, 203, 204, 208, 211, 217, 220, 222, 223, 225, 229, 230, 234, 236, 276, 280, 284, 350, 399; *véase* solo, uno

- unidad; véase uno
- unión 112, 159, 167, 203, 213, 320, 371, 377, 393; véase conjunción
- universo 37, 117, 133, 141, 150, 153, 155–157, 160, 167, 174–176, 181, 183, 194, 272, 276, 321, 346, 367, 371, 400, 404; véase cosmos, *kosmos*, mundo, todo, total
- uno, Uno 129, 131, 153, 154, 158, 159, 166, 179, 184, 199, 200, 204, 213, 282, 284, 328, 356, 357, 378, 385, 389, 391, 403; véase hénada, mónada, primero, singular, único, unidad
- Urano 148, 304; véase Cronos
- vacío 121, 122, 150, 153, 172, 224, 225, 267, 269, 309, 412, 413; véase *kenos*
- Valentín 234, 247, 259, 263, 278, 287, 289, 292, 293, 316, 343; véase gnosticismo
- valor 287
- Van den Broek, R. 397
- Van Moorsel, G. 253, 261, 265, 298, 340, 420
- vanagloria 324; véase *doxa*, gloria, *kenodoxia*
- variabilidad, variedad 217, 295; véase cambio, diferencia
- Varrón 39, 331
- Vecio Valente 43, 325
- Vedas 66
- vehículo 33, 273, 292, 309, 338; véase carro, *chitôn*, cobertura, *ochêma*, túnica
- velocidad 145, 157
- vena 133, 150, 186, 309
- venganza 116, 255, 311, 406; véase demon, *timôros*
- Venus 213, 245, 393; véase Afrodita
- verdad 41, 50, 117, 122, 139, 145, 146, 154, 155, 160, 165, 172–174, 176, 177, 179, 184, 203, 207, 208, 213, 220, 223, 224, 230, 234, 267, 291, 341
- Vergezio, Angelo 63, 321
- vergüenza 214
- verso 32, 36, 39
- Vespasiano 23
- vestimenta, vestido 29, 139, 225, 235, 267, 292, 293, 413; véase ornamento, túnica
- vía 129, 130, 137, 291, 307, 354; véase camino, *Hermetica* (iniciáticos), *Hermetica* (introdutorios), nivel, *paideia*, viaje
- viaje 35, 117, 160, 248, 257, 292, 354, 400; véase camino, vía, viaje del alma
- viaje del alma 35, 51, 68, 238, 257, 316; véase ascenso, subida, viaje
- vicio 161, 165, 206, 210, 214, 215, 218, 219, 255, 257, 289, 339–341, 343, 383, 393; véase crimen, error, ética, ignorancia, ley, mal, pecado, virtud
- victoria 23, 46, 192, 193, 195, 366
- Victorino, Mario 369
- Vida de Plotino; véase Porfirio
- Vida interior, *La*; véase Hermes Trismegisto, Zósimo
- vida 46, 51, 62, 112–115, 118, 123, 126–128, 145, 147, 155–159, 163, 167–169, 174, 176, 181, 184, 194, 200, 203, 207, 208, 212, 217–221, 227, 230, 239, 245, 262, 267, 271, 279, 292, 320, 341, 346, 352, 359, 377, 396, 401, 408, 409, 417; véase ser vivo
- viejo 160, 313
- viento 175, 240, 354
- Vincent de Beauvais 61
- vino 278, 279; véase cratera
- viña 181; véase cosecha, planta
- violencia 152, 164, 240
- Virgilio 39, 40, 361, 393, 406
- virtud 144, 149, 195, 206, 222, 255, 339–341, 386; véase crimen, error, ética, ignorancia, ley, mal, pecado, reverencia, vicio
- visible 125, 129, 131–133, 159, 161, 179, 204, 210, 211, 225, 283, 301, 350, 390
- visión 39, 45, 51, 111, 112, 117, 129–132, 136, 139, 143, 148, 172, 174, 184, 195,

202, 211, 233, 235, 285, 301, 304, 336,
342, 358; *véase* sueño
vista 156, 336; *véase* sentido, visible, visión
vocabulario 234, 373; *véase* terminología
vomitar 139, 291
voz 111, 116, 166, 171, 193, 213, 218, 238,
260

Waddell, W. G. 313
Walker, D. P. 76
Wescott, W. W. 66
West, M. L. 238, 239
Wigtil, D. N. 402
Wilamowitz-Moellendorf, U. von 47
William de Auvergne 61
Windisch, H. 74

Yabir ibn Hayyan 60
Yates, Dame Frances 76

Zeus 29, 30, 35, 37, 313, 354, 389, 405;
véase *Chthonios*, *Hupatos*, Júpiter,
Neatos, *Ploutónios*

Zeus-Ammón 354, 363; *véase* Ammón
Zielinski, T. 67, 243, 249, 255, 256, 287,
290, 299, 304, 322

zodiaco 316, 320, 338, 342, 390, 414
zona 116, 414

Zoroastro 50, 63, 331

Zorzi; *véase* Giorgi

Zósimo 44, 50, 72, 247, 249, 250, 254, 275,
278, 281, 326, 338, 339, 357, 360, 363

Zostrianos 316

Zrvan akarana 315

Zuntz, G. 345, 348