

3  
24



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLASICAS

## CORPUS HERMETICUM: TRATADO X LA LLAVE



T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
COLEGIO DE LETRAS

LICENCIADO EN LETRAS CLASICAS DE  
LETRAS CLASICAS

P R E S E N T A :

MARCELA LECHUGA TELLEZ

MEXICO, D. F.

1985



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## PROLOGO

He elaborado el presente trabajo porque considero importante el estudio del Hermetismo, debido a que responde a las inquietudes de una época en la que el pensamiento griego sigue siendo el elemento rector. Pero, consciente también de que el estudio de las influencias que en esta doctrina confluyen requeriría un análisis muy profundo, me he limitado en el presente trabajo a exponer, de manera particular, los principales problemas de contenido y estructura del tratado X del Corpus Hermeticum, La Llave, con el fin de resaltar sus características más sobresalientes.

Revisando sucintamente los diecisiete tratados que conforman el Corpus, elegí el décimo, porque considero que en él se tocan resumidamente los temas que más interesan al Hermetismo, a saber: Dios, mundo, hombre, gnosis, alma e intelecto. Asimismo, tomando en cuenta que entre todos los tratados existen semejanzas estructurales, es decir, de agrupación y desarrollo de temas, creo que el arriba mencionado podrá fungir muy bien como ejemplo de las dificultades que podemos encontrar en los demás.

Para ubicar materialmente esta literatura, en la introducción he querido ofrecer, primeramente un esbozo de los gru-

pos temáticos en que se subdivide, prosiguiendo después con el conjunto de textos escritos en la rama filosófica, para detenerme finalmente en el Corpus Hermeticum, por ser la obra donde se localiza el tratado que ahora me ocupa.

Fijando la época en que la doctrina hermética se desarrolla, presento, valiéndome de algunos ejemplos, la transformación que experimentó el espíritu griego durante el s. II d. C., sin pretender con esto hacer un análisis profundo de sus causas, utilizándolo tan sólo como mero marco referencial para vislumbrar el eclecticismo que esta doctrina representa. Con la intención de dar un panorama general de la misma, describo la fusión del Hermes griego con el Thot egipcio, mencióno sus posibles orígenes geográficos, expongo las tesis de los investigadores más importantes acerca de la posible existencia de una comunidad o secta donde probablemente se practicaron los rituales herméticos; así también, presento sus influencias, temas y objetivos, para situar finalmente dentro de esta doctrina al tratado X con sus principales caracteristicas, temas y problemas.

Partiendo de que el texto es la fuente primordial y el objetivo fundamental del presente trabajo, he adoptado para su traducción un criterio literal, con el fin de ser lo más fiel al pensamiento que ha sido desarrollado en él. Por esto, he tratado de conservar el sentido de las palabras griegas, buscando, cuando es posible, sus equivalentes en el español. - También he procurado traducir con la misma palabra española las palabras griegas que se repiten a lo largo del texto.

Para la traducción he seguido la edición fijada por A. D.

Nock, traducida por A.-J. Festugière y publicada en París por "Les Belles Lettres," que desde mi punto de vista, presenta un aparato crítico de gran utilidad para tratar de interpretar algunos pasajes del texto que han quedado inconclusos o son controvertibles y del cual me he servido siempre que me he encontrado con un pasaje dudoso.

Las notas al texto griego constituyen un instrumento de trabajo del que me he valido para la traducción. En éstas he precisado, en algunas ocasiones, el significado de ciertas palabras, procurando con esto que el texto se ubique en un contexto filosófico.

Las notas al español, basadas la mayor parte en la edición antes mencionada, pretenden esclarecer frases y conceptos cuya comprensión en el texto podría ser dudosa. Para lo que muchas veces hago referencia a conceptos semejantes localizados en otros tratados del Corpus o en el mismo texto.

El presente trabajo se halla en deuda con el libro de A.-J. Festugière La Révélation d'Hermès Trismégiste, la obra más importante que existe sobre el Hermetismo, debido a que en ella se encuentran expuestos y esclarecidos los puntos más relevantes de esta doctrina, así como la referencia a las investigaciones más sobresalientes sobre la misma, lo cual nos permite adquirir una información general y confiable acerca del tema.

Plenamente consciente del riesgo que corro al internarme en temas que por no ser desarrollados con una secuencia lógica presentan serias dificultades y cuyo estudio requiere mayor profundidad, espero que las principales preocupaciones

que giren en torno a este tema hayan quedado precisadas. Es  
te trabajo cumplirá una función satisfactoria si consigue ha  
cer converger la atención sobre un tema tan significativo y  
estimular las investigaciones dentro de este campo.

## I N T R O D U C C I O N

## I. La literatura hermética.

A finales del período helenístico y bajo el Imperio, en el mundo grecorromano se difundieron un cierto número de doctrinas reveladas que se atribuían a los magos persas: Zoroastro, Ostanés, Histaspo; al dios egipcio Thot-Hermes; a los oráculos venidos de Caldea: Oráculos Caldeos; o a los mismos filósofos griegos, revestidos de una aureola de santidad: Pitágoras y Orfeo.<sup>1</sup>

Entre estas doctrinas, la que ahora nos ocupa es la atribuida a Hermes Trismegisto, cuya importancia aumenta desde el momento en que se observa el gran número de escritos que ha dejado y el campo tan amplio que cubre.

Los grupos en los que puede subdividirse esta literatura, son dos: uno, el del hermetismo popular, abocado a la astrología, la alquimia y la magia; el otro, llamado sabio, referido a la filosofía o teología. El primero forma parte de la producción más antigua de la doctrina y ha dado base y modelo a una gran parte de escritos del hermetismo filosófico.<sup>2</sup> Este último, el que aquí nos interesa, se desarrolla prácticamente en tres obras: el Corpus Hermeticum, el Discurso Perfecto (Λόγος τέλειος) traducido al latín bajo el nombre de Asclepius, y numerosos extractos conservados en la Antología recopilada por Estobeo: Stobaei Hermetica.

## A. Corpus Hermeticum

Hoy en día se designa bajo el nombre de Corpus Hermeticum una colección de diecisiete tratados, reunida en una serie de manuscritos que datan de los siglos XIV, XV y XVI, teniendo probablemente todos ellos una fuente común.<sup>3</sup>

La primera traducción del Corpus se hizo al latín en 1463, y la debemos a Marsilio Ficino, con sólo catorce tratados. Un siglo más tarde, en 1554 apareció en París la de Turnèbe, primera edición del texto griego según un manuscrito que contenía los diecisiete tratados. En 1574, Flusas ( Francois Foix de Candalle ), reprodujo esta edición de Turnèbe y dividió el conjunto en capítulos, donde cada logos era uno de ellos.<sup>4</sup> Y es así como ha quedado hasta nuestros días. Pero, como sucede con muchos de los textos antiguos, no se sabe con certeza cuándo y por qué fue formada esta colección. Rastreado las referencias que tenemos acerca del Corpus, nos encontramos con que ninguna especifica si el autor tuvo en sus manos la colección como actualmente se conoce.

A principios del s. IV, Lactancio<sup>5</sup>, pensando que Hermes podía ser un aliado valioso en su campaña encaminada a emplear la ideología pagana como soporte para demostrar la verdad del cristianismo, cita en sus Divinae Institutiones algunos tratados del Corpus Hermeticum, así como del Asclepius. Este último aparece citado en griego y en una versión latina independiente: Sermo perfectus, traducción exacta del título original: Λόγος τέλειος.

El alquimista Zósimo<sup>6</sup>, probablemente un contemporáneo de Lactancio, nombra expresamente el Poimandres ( C.H. 1 ), y ha

ce mención al "bautismo en la crátera", concepción localizada en el C.H.IV. Por otro lado, los muchos paralelismos en las ideas evidencian un contacto con una literatura análoga al Corpus.

Cirilo de Alejandría, en su Contra Julianum ( c. 435-441)<sup>7</sup>, cita repetidas veces a Trismegisto y menciona una vez una colección de quince libros "hermaicos" compuesta en Atenas y precedida de un diálogo donde el compilador habría hecho hablar a un sacerdote egipcio.

Estobeo, en el s. V, cita los extractos de C.H. II, IV y X.<sup>8</sup> Pero, a pesar de haber tenido acceso a una amplia literatura hermética, no parece haber conocido algún grupo de escritos que se relacione con la presente colección.

Psello, quien exhumó el C.H. en el s. XI<sup>9</sup>, parece haber conocido el Corpus actual, pero nada prueba que lo haya copiado o hecho copiar él mismo y que este ejemplar de Psello sea la fuente de donde deriven los manuscritos.

En resumen, hasta los tiempos de Estobeo ( s. V d.C. ), - las citas de los escritos no permiten establecer la existencia de una colección parecida a la actual. Esto hace suponer a Festugière, que su aparición se da entre Estobeo y Psello, es decir, entre el s. VI d.C. y el XI d.C. Lo que por otro lado, permite aseverar que la obra no es una creación original del hermetismo y que por lo tanto no se da como un libro destinado a las necesidades de una secta.<sup>10</sup>

¿Quién es, entonces, el autor del Corpus? Moviéndonos siempre en el terreno de las hipótesis, Psello<sup>11</sup> opina que, o bien pudo ser compuesto por un devoto o por un filósofo -

que miraba estos tratados como escritos inspirados de gran valor o bien por un sabio bizantino que se placía en reunir documentos de la misma naturaleza. Por su parte, Festugière<sup>12</sup> cree que el autor fue un compilador bizantino impregnado de una piedad especial, simpatizante del neopaganismo, que incluyó en su colección algunos de los "dichos de Hermes" cristianizados que se hallaban dispersos en todas partes. De esto concluye que el Corpus, como tal, fue compilado en tanto libro esotérico y que un ejemplar o varios han sobrevivido - vistos como una obra filosófica. Sin embargo, únicamente podemos aseverar que los textos como tales despertaron el interés de algún recopilador y que, entre los siglos VI d.C. y XI d.C., se dio la conformación de la obra como actualmente la conocemos, conservada posteriormente en diferentes manuscritos.

Finalmente, tomando en cuenta la edición fijada por Flussas los diecisiete tratados que conforman el Corpus quedaron estructurados de la siguiente manera:

- C.H.I. De Hermes Trismegisto. Polmandres.
- II A ( perdido ) : dirigido a Tat.
- II B ( título perdido ) .
- III. De Hermes. Discurso sagrado.
- IV. De Hermes a su hijo Tat. La Crátera o la Mónada.
- V. De Hermes a su hijo Tat.
- VI. Sin título, solamente subtítulo. Dirigido a Asclepio.
- VII. Sin título, solamente subtítulo. Sin dedicatoria.
- VIII. Sin título, solamente subtítulo. Sin dedicataria.
- IX. Sin título, solamente subtítulo. Dirigido a Asclepio.

- X. "De Hermes Trismegisto. La Llave". Dirigido a Tat pero en presencia de Asclepio.
- XI. "Nous a Hermes".
- XII. "De Hermes Trismegisto: sobre el intelecto común, a Tat".
- XIII. "De Hermes Trismegisto a su hijo Tat".
- XIV.<sup>13</sup> "De Hermes Trismegisto a Asclepio".
- XVI. "De Asclepio al rey Amón: Definiciones".
- XVII. Título perdido. Se trata de un diálogo entre Tat y un rey.
- XVIII. Sin título. Es un discurso de elogio a los emperadores.

En todos estos tratados el tema general se refiere principalmente a la búsqueda de la gnosis. El Poimandres, primer tratado, describe la creación del mundo; los restantes se ocupan de la ascensión del alma al reino de lo divino, o bien proporcionan descripciones extáticas del proceso de transformación por medio del cual el alma consigue recuperar sus poderes y virtudes divinas. En todos se observa la inquietante necesidad de explicar la relación que existe entre Dios, mundo y hombre.

La época en que estos tratados fueron escritos se ubica entre los años 100 y 300 de nuestra era, aunque la ausencia de elementos propiamente neoplatónicos en varios textos, hace pensar a Festugière que una gran parte de éstos debieron ser compuestos antes del auge de la escuela plotiniana, es decir, en el transcurso del s. II d.C.<sup>14</sup> y los menos, en el s. III d.C.

Por esto, considero que las características del s. II d.C.

son por demás primordiales para entender la amalgama de pensamientos en que se convirtió el ejercicio filosófico que esta doctrina representa, mientras que el s. III d. C., únicamente agregará, a la doctrina ya conformada, un orden jerárquico hipostático propiamente plotiniano.

## II. Contexto histórico.

El s. II d. C.<sup>15</sup> se presenta como una época de paz durante la cual los bárbaros son retenidos en las fronteras del Imperio, las provincias orientales y Grecia son el receptáculo de los beneficios y generosidades del Emperador o de los ciudadanos enriquecidos; además las vías de comunicación romanas son excelentes.

Los emperadores mismos y los magistrados se convierten en mecenas y ofrecen donativos para obras culturales; es la época de la Segunda Sofística; con gran facilidad los conferencistas griegos viajan por todo el mediterráneo y se da una renovación intelectual. Surgen escritores como Nicómaco, Ptolomeo, Herón y Galeno entre otros, quienes determinan las formas y los límites del saber. La cultura grecorromana se basa en las siete artes liberales: gramática, retórica, lógica, aritmética, música, geometría y astronomía, las cuales redondean perfectamente la noción tan generalizada en el s. II d. C. de ἐγκύκλιος παιδεία.

Sin embargo, este siglo de Antoninos y Severos, sinónimo de paz y desarrollo, no es en un sentido estricto una época de renacimiento; es más bien el reflejo de la decadencia, pues ninguna de las obras del s. II d. C. es original: el

pensamiento griego, agotando sus facultades de invención, - únicamente imita, compila y sistematiza lo adquirido. Galerías, pórticos, plazuelas, termas, bibliotecas, no agregan nada nuevo a las formas de arquitectura ya inventadas. En escultura, se contemplan los remedos del arte griego. La elocuencia aticizante de los rétores de la Nueva Sofística, imitada de los antiguos, se convierte en un sonido hueco. Igualmente, las matemáticas de Ptolomeo y de Herón o la enciclopedia médica de Galeno no constituyen progreso real, a no ser sobre el terreno pedagógico, por la ordenación de los materiales y la claridad del plan. De ahí que el interés de la época se limite, significativamente, a las introducciones, los manuales y los léxicos.

El espíritu científico del antiguo racionalismo griego cede a la creciente invasión de las supersticiones orientales que conllevan una exaltación de la piedad. En su ansiosa búsqueda por reafirmarse, el hombre del s. II d. C. vuelve su mirada a la intuición, el misticismo y la magia. Intenta encontrar una respuesta a sus problemas en caminos distintos a los de la educación anterior, demanda a la divinidad bajo forma de revelación personal empleando sus facultades intuitivas y dejando de la lado la razón, que parecía haber agotado sus recursos. La filosofía se convierte en un camino para conseguir, de forma intuitiva, el conocimiento de lo divino y del significado del mundo. Es una gnosis, que se consigue con el ejercicio ascético y el comportamiento religioso.

En términos generales, el esfuerzo intelectual se transforma de manera sustancial. En el plano filosófico se -

desarrollan diferentes dogmas según las sectas; platónicos, estoicos y epicúreos se limitan a repetir las teorías características de sus varias escuelas, sin llegar a soluciones, volviendo siempre al problema del conocimiento sensible. Son incapaces de estimular nuevas investigaciones y sus doctrinas se reducen a manuales, reunidos en tratados que constituyen el fundamento de la sabiduría filosófica del Imperio.

Una manifestación muy significativa de las formas que adopta el sincretismo filosófico durante los primeros siglos de la era cristiana, se transparenta en la exégesis alegórica - de Filón de Alejandría (primera mitad del s. I d. C.)<sup>16</sup> El propósito de la salvación y la forma de conciencia religiosa que él plantea son una novedad para el pensamiento griego. - Su instalación en el helenismo va unida a la creciente difusión de los cultos orientales. La filosofía racionalista de los griegos, especialmente el platonismo y el estoicismo, le sirven para descubrir entre el hombre y el Dios trascendente, a los mediadores. Por debajo de este Dios, que al mismo -- tiempo que personal es lo Uno indeterminado, se desarrolla - toda una jerarquía de intermediarios. Primero está el Verbo o logos y las Ideas, modelos de las cosas bajo las cuales está la sabiduría; después el hombre de Dios o el primer Adán, los ángeles, el hálito de Dios y, finalmente, las potencias por las que se hace inmanente. Lo primordial es transformar se por medio del ascetismo y, sobre todo, del culto interior, para elevarse saliendo de uno mismo - éxtasis - hasta el mediador supremo, el Verbo o la revelación de Dios. Así, el Hermetismo, con fundamentos filosóficos griegos, impregnado

de platonismo, aristotelismo y estoicismo, reviste el racionalismo griego con una doctrina de la gracia. El Nous o mens es el vínculo entre Dios y el hombre. La iluminación se busca constantemente y se consigue con la contemplación y la introspección. Gracias a la revelación el alma asciende a través de las esferas celestes hasta sumergirse en la divinidad.

Uno de los elementos que dejó aún más de lado a la razón en pro del misticismo oriental, fue la tan difundida idea en el s. II d. C. de que lo más antiguo estaba impregnado de santidad y pureza, y que los profetas más alejados en el tiempo poseían un conocimiento de los dioses superior al de los filósofos racionalistas. Este es el motivo del resurgimiento de Pitágoras, desaparecido prácticamente desde el s. IV a. C., transformado, inmerso en un culto de misterios y bañado de misticismo. Además, se propaga la creencia de que todo aquello que fuese distante y remoto estaba impregnado de beatitud en grado sumamente elevado,<sup>17</sup> y de aquí que todo se vuelque en culto por los bárbaros, los gimnosofistas indios, los magos persas y los astrólogos caldeos, cuyos conocimientos religiosos parecían haber alcanzado un grado muy superior al de los griegos.<sup>18</sup>

### III. Características del Hermetismo

Por encima de todos los cultos orientales que invadieron el mundo grecorromano, prevalecieron los egipcios. Estaba muy difundida la idea de que Egipto había sido la fuente originaria de todos los conocimientos y de que los más grandes filósofos habían visitado sus tierras y conversado con sus sacerdotes. Además, ejercía especial atención la misteriosa y antigua religión egipcia enmarcada por la supuesta profundidad de los conocimientos de sus sacerdotes, su ascética conducta y las prácticas de magia religiosa. Debido a que los grupos que cultivaron la filosofía en Egipto tenían como fin último unirse a Dios, y debido también a que en esta época se creía que buscando en la tradición se encontraría a los más remotos profetas revestidos de santidad, por el hecho de haber tenido contacto con lo divino, no es de extrañar que para rectificar la dignidad de la doctrina hermética sea al dios egipcio Thot, fusionado con Hermes, a quien se atribuyan los escritos herméticos.

La asimilación, con todo, no fue gratuita, estos dioses tenían características en común, o al menos equiparables: Thot,<sup>19</sup> que tenía como lugar de culto la villa de Hermópolis, se identificaba con la luna y tal vez por esta asociación, fue

considerado inventor de la cronografía; calculaba el tiempo, determinaba los años de vida a los hombres, era conocedor -- del destino, secretario y escriba de Osiris. Como dios, esta función le otorgaba la paternidad de todas las ramificaciones de la escritura, de las ciencias y las artes que están unidas a los templos. En el inframundo inscribía en las tablillas el resultado del peso del corazón del Ba<sup>20</sup> que hacían Osiris, Horus y Anubis; era el escriba de los dioses.

Por ser conocedor de las palabras mágicas, se consideraba mago; con su palabra se establecen el cielo y la tierra. --- Thot crea y forma, identificándose con su soplo, que con la sola emisión crea todas las cosas.

Por otro lado, Hermes,<sup>21</sup> aunque no había inventado la escritura, no estaba alejado de las artes literarias. Era médico y conocía las virtudes de la encantación para sanar a los enfermos.

En la época helenística, las especulaciones sobre el logos habían introducido otro aspecto de Hermes que debía acercarlo más a Thot. Desde los tiempos de Homero, en Grecia, Hermes había sido considerado como el heraldo, el mensajero de los dioses, desde entonces intérprete de la palabra divina. Hábil para defenderse con la palabra, ágil y vigoroso, dotado para el comercio, es Platón mismo quien señala su vinculación con el logos-palabra.<sup>22</sup> Buscando la etimología del nombre de Hermes, lo hará derivar de herméneus, "intérprete", y así pasará a la posteridad. En efecto, εἰρεῖν, (eírein), expresa el uso de la palabra, y por otra parte la palabra ἐμῆσατο (emésato), tiene el sentido de inventar. De donde El-

ρῆμης (Eirémees), el inventor de la palabra, correspondería a Ἑρμῆς (Ermees). Hermes es entonces, para Platón, el padre del logos, en el sentido de la palabra, y no el logos mismo. El logos es su hijo Pan, que tiene, como la palabra, doble naturaleza, lo mismo que hay un discurso verdadero y uno falso, Pan es a la vez hombre y bestia. Pero si Pan no es el mismo logos, al menos es su hermano, siendo el logos hijo -- también de Hermes.

Platón había visto en Hermes al portador de la palabra por excelencia. Cuando los estoicos buscaron en la naturaleza el representante de cada dios, Hermes fue la Palabra personificada: el logos era para ellos la Razón divina creatriz, y - Hermes fue por tanto el Logos Dios. Esta identificación aceleraba su identificación con el dios egipcio Thot, que desempeñaba un rol demiúrgico a través de la palabra. Así, al -- principio de nuestra era surge la doctrina de un Hermes-Thot, palabra de Dios, creador del mundo y profeta de esta creación.<sup>23</sup>

Esta asimilación de Thot con Hermes es anterior a Heródoto o tal vez debida al historiador mismo, quien señala que en Bubastis había un templo de Hermes;<sup>24</sup> que no puede ser el del dios griego; y este Hermes es entonces el dios egipcio Thot, el cual aparece en Platón en calidad de inventor de la escritura, pero no relacionado con Hermes.<sup>25</sup> A finales del s. IV Aristóxenes de Tarento escribe en sus Aritmética que "los -- egipcios atribuyen la invención de la aritmética a Hermes, al cual llaman Thot".<sup>26</sup> Se deduce, pues, que en los tiempos de Platón la asimilación no se había concretado, y que es

hasta la época del primer Tolomeo y bajo su política de fundir los cultos egipcios y los griegos, que Hermes será asimilado a Thot. La asimilación es ya oficial en el s. III d. C. Desde el s. II a. C., en 196, por el decreto de los padres de Roseta, Thot se reconoce en el "Hermes, grande, grande". Pero en griego el adjetivo se triplica y usando el superlativo μέγιστος por repetición queda nuestro actual Trismegisto, el "tres veces grande". Desde los tiempos de Tolomeo IV Filopator (221-205) el epíteto bajo esta forma aparece exclusivamente reservado a Hermes-Thot, revelador de la doctrina hermética.<sup>27</sup>

Los latinos hicieron suya también esta identificación de Hermes o Mercurio con Thot, y Cicerón en De Natura Deorum<sup>28</sup> explica que de hecho existían cinco Mercurios, el último de los cuales, después de haber matado a Argos, se había visto obligado a exiliarse en Egipto, donde "dio leyes y letras a los egipcios" y tomó el nombre de Theut o Thot.

Habiendo inventado Thot la escritura, era obligado que le atribuyeran a Hermes-Thot los libros más antiguos, o más bien, que, según un uso muy difundido en la época, se diera al dios de Hermópolis la paternidad de todo escrito al que se quisiera rehacer el prestigio y reafirmar la autoridad.

Clemente de Alejandría creía que toda la literatura sagrada de Egipto se remontaba a Hermes. Por su parte, Jámblico declara que los libros Hermaicos han sido traducidos del -- egipcio. Sin embargo, no hay indicios de hermetismo en lengua egipcia en la época faraónica, aunque parece ser que en el tiempo de los Tolomeos existió una literatura griega her

mética, primeramente de orden astrológico.<sup>29</sup> Junto a ésta se desarrolló también una amplísima literatura filosófica. Se desconoce la época exacta en la que por primera vez empezó a utilizarse con fines filosóficos el vasto complejo de motivos herméticos. Es sobretodo a partir del s. II d. C. que se les presta atención.

Entre el 117-180 el apologista cristiano Atenágoras demuestra por el testimonio de Hermes Trismegisto que los dioses del Egipto son reyes divinizados. Tertuliano, en el tratado De Anima (c. 208-213), cita textualmente un tratado hermético, hoy perdido.<sup>30</sup> A mediados del s. III d. C., Zósimo cita, a lado de los escritos aloufímicos de Hermes, el Poimandres y el Crátera. Medio siglo después, Lactancio cita ya el Asclepio y otros tratados.

En cuanto a los orígenes geográficos de esta filosofía, es difícil precisar lugares concretos; sólo se conoce que de Alejandro al Africa Septentrional y a Roma la doctrina no conoció fronteras, y que, si bien algunos de sus escritos nacieron en Egipto, otros pudieron igualmente ser redactados con ocasión de las polémicas entre sectas que convergían en la Ciudad Eterna.<sup>31</sup>

La existencia misma de la religión hermética ha llevado a cuestionar si existieron reuniones o comunidades de los adeptos a ésta. Reitzenstein, en su Poimandres<sup>32</sup> habla de la existencia de cofradías, una de ellas la "cofradía de Poimandres", fundada entre los principios del s. II a. C. y el II d. C. y desaparecida el s. IV. Geffcken,<sup>33</sup> por su parte, distingue diferentes ideas en la literatura filosófico-teosófi

ca de Trismegisto que tienden a edificar una comunidad. En cambio, Festugiere<sup>34</sup> no cree posible que estos textos sirvieran al culto. Son cuatro las razones que aduce para esta afirmación. Primero, sería absurdo aceptar la existencia, - bajo el Imperio, de cofradías como la de Zoroastro, Salomón, Ostanés, y por supuesto, tampoco la de Hermes, ya que únicamente responden a un género literario. Segundo, el esquema que presentan los fragmentos es el utilizado en la época, la ciencia ya no es tal, su única utilidad es buscar a Dios. De ahí que se den como un misterio, lo que no implica la existencia de una secta secreta o de una iglesia, sino que responden a un género literario de la época. En tercer lugar, no hay ninguna huella en la literatura hermética de ceremonias particulares de los pretendidos fieles de Hermes. Por último, el Hermetismo presenta dos doctrinas sobre Dios, el mundo y el alma humana, lo que no permite la unidad en la práctica religiosa de una secta, cuando no la existe en teoría. Concluye entonces, que el Hermetismo no es más que un fenómeno puramente literario, no utilizable para las liturgias de una cofradía de mystes. De lo que se desprende que si bien es difícil comprobar la existencia de comunidades o congregaciones herméticas, sí es claro que la existencia de esta literatura implicaba, o más bien planteaba, un género de vida, formas específicas de rezar y alabar a la di-  
vinidad. Y porque estos individuos tenían una concepción apartada del mundo exterior y porque estaban convencidos de sus creencias, existe entonces el interés de atraer adeptos y lograr una asimilación, aunque no necesariamente dentro de una

cofradía.

Otro punto también controvertido es la ubicación de los - textos en cuanto a su origen. La estrecha relación de la - Grecia helenística con el Oriente dificulta mayormente el - problema. Dentro de las influencias orientales, es la egipcia la más relevante, de ahí que la cuestión gire en torno a ésta o a la griega. En este aspecto son divergentes los puntos de vista de los estudiosos y diferentes las argumentaciones.

Reitzenstein, pionero y redescubridor de la corriente filosófica hermética, en su libro Poimandres, publicado en 1904, buscó reivindicar el origen egipcio de esta doctrina. J. - Kroll,<sup>35</sup> en una reelaboración muy amplia del Hermetismo, expone que nada es egipcio y que todo proviene de la filosofía griega. Aunque no está en contra de la influencia oriental, la toma más superficialmente. Por otro lado, Reitzenstein, tratando de nuevo el problema del Poimandres, reivindica sus opiniones y deriva las ideas fundamentales de la religión irania. Festugière<sup>36</sup> concede total preponderancia al pensamiento griego, poniéndolo en relación directa con Platón, especialmente como fue enseñado en el s. II d. C. Acepta el elemento egipcio sólo en cuanto aspecto formal. Esto es que Hermes es Thot, Asclepio es Imuthes; Agathos Daimon quizás es Chnoubis o Kneph o el Buen Genio de Alejandría. Además de que si estas obras fueran egipcias lo lógico sería encontrar un sabor local, cosa que no sucede, a no ser la forma de revelación, que por lo demás era muy común en esta época.

En el fondo, el problema principal de la ubicación surge a

raíz de la misma concepción filosófica hermética. En ésta aparecen las dos influencias, griega y oriental, con una falta de unificación en la secuencia. La convergencia de éstas con tal desorden, responde en última instancia, no al origen mismo de los textos, sino a la falta de invención de estos primeros siglos. La doctrina surge como la manifestación de la piedad helenística, fatigada del racionalismo griego y - abandonada a la revelación, donde no importan las contradicciones sino el sentimiento. Con todo, resulta difícil precisar como lo dice Festugière,<sup>37</sup> si los escritos herméticos son debidos a padres egipcios completamente helenizados o griegos establecidos en Egipto. Lo único aseverable es que el elemento egipcio está presente, aunque no es tan determinante como el griego en su conformación.

El Hermetismo es un entramado de ideas antiguas formuladas a manera de alusiones breves. Toca todos los temas comunes a las demás escuelas filosóficas: Dios, su esencia, sus atributos, su providencia, el conocimiento de dios; el mundo: su origen, la conexión de sus partes, el lugar, lo lleno y lo vacío, el movimiento y la vida; el hombre y el animal, la naturaleza y la inmortalidad de las almas. Pero a medida que estos temas son abordados sufren una especie de desviación en el sentido de la gnosis hermética, porque lo único que - importa, por cualquier medio, es la gnosis para el maestro y el discípulo. Siendo éste el fin último de la enseñanza, sólo lo interesa que los adeptos sean bien dirigidos.

El lenguaje que se emplea es el familiar a cualquier filósofo de la época, pero su empleo se vuelve mecánico y muchas

veces contradictorio, debido al objetivo primordial que representa la enseñanza.

De manera estructural, los tratados están compuestos por varios escritos diferentes, reagrupados posteriormente; por consiguiente sus contenidos son variados y a menudo contradictorios.

La forma de diálogo en que están estructurados es artificial y de ordinario nada precisa el lugar del encuentro. De un argumento banal planteado entre maestro y discípulo se llega a una especie de éxtasis, donde el alumno, convencido de haber sido iluminado, irrumpe en cantos de alabanza. La iluminación es obtenida por la contemplación del mundo reflejada en el Nous o mens. Sin embargo, la apreciación que se obtiene de la contemplación del mundo, no es la misma en todos los tratados, siendo éste el principal punto de divergencia que encontramos en la doctrina. Bousset<sup>38</sup> ha distinguido dos grupos, uno donde la gnosis es de carácter optimista y el otro donde es de carácter pesimista. En el primero se incluyen los tratados: II, V, VIII, XIV; en el segundo: I, IV, VII, XIII; y son de carácter mixto: IX, X, XII, XV. Para el gnóstico pesimista o dualista, el mundo de la materia está profundamente impregnado de la influencia de las estrellas, es el mal en sí mismo: debe huirse de él mediante una conducta de vida ascética que evite, en los límites de lo posible, todo contacto con la materia, a fin de que el alma iluminada pueda elevarse a través de las esferas de los planetas, despojándose para tal ascensión del influjo maligno ejercido por su morada material y alcanzar de este modo el

divino reino inmaterial. Para el gnóstico optimista por el contrario, la materia está impregnada de divinidad, no existe alguna parte de la naturaleza que no sea buena ya que toda ella forma parte de Dios.

El tratado X, como ya lo ha distinguido Bousset, es de carácter mixto, maneja estas dos doctrinas como lo veremos más adelante.

#### IV. El tratado X: La Llave.

El tratado X, La Llave,<sup>39</sup> ubicado por Scott en el s. III d. C.,<sup>40</sup> es un discurso dedicado a Tat, en presencia de Asclepio, a quien Hermes, el maestro, dirigió el discurso del día anterior: τὸν Χθὲς Λόγον ὁ Ἀσκληπιὲ σοι ἀνέθηκα , τὸν δὲ σή μερον δίκαιόν ἐστι τῷ Τάτ ἀναθεῖναι ...

Se presenta como un resumen de las Lecciones Generales pronunciadas ante el mismo Tat. Sin embargo, el origen y existencia de éstas es incierto. Se hace mención a ellas en X,7, en XIII,1 y en los extractos de Estobeo: IV A 1 y VI 1,<sup>41</sup> pero ningún indicio permite determinar su naturaleza, ni la vinculación que pudieran guardar con el Corpus Hermeticum. - El único lazo que se podría hallar, por otra parte muy flojo, es con el tratado IX, que se presenta también como la continuación de una obra más extensa: El Discurso Perfecto,<sup>42</sup> del que se han encontrado únicamente fragmentos en griego. Lo que nos llevaría a pensar también, y por analogía con éste, en la posible existencia de estas Lecciones Generales que, - por lo demás, ahora estarían perdidas. Una hipótesis, hasta cierto punto más lógica, es suponer que la alusión a éstas

corresponde meramente a la ficción escolar; que el autor se ha limitado únicamente a seguir las costumbres de la escuela y que por lo tanto nunca existieron.

El título de este tratado: La Llave, es por demás simbólico, y significa el medio de penetrar en una doctrina secreta. Conteniéndose en éste lo que el discípulo debe saber para tener la inteligencia del misterio, es decir, la unión con Dios.

Se presenta bajo forma de revelación personal en un tono de confianza, una doctrina y una dirección espirituales. Es un diálogo entre maestro y discípulo interrumpida por preguntas incidentales de este último, que apenas son consistentes en sí mismas y que ni siquiera son indispensables ya que lo único que cuenta es hacer relevante la instrucción del maestro. El tono es, de principio a fin, el de la instrucción que de un movimiento flojo se torna en elevación y dirección espiritual.

Se yuxtaponen en La Llave dos corrientes doctrinarias, una griega con tintes platónicos, estoicos y gnósticos, la otra oriental,<sup>43</sup> que dan como resultado un tratado donde se mezclan el intelectualismo griego y una doctrina de la gracia sin una plena concordancia.

Se abarcan en el tratado los principales motivos de la literatura hermética: Dios, padre y Bien; el conocimiento de Dios; el mundo y su movimiento; el hombre, su naturaleza y su movimiento; caída del alma, su retorno hacia Dios; comunicación entre todas las partes del Universo; doctrina del Intelecto.

A. Estructura del tratado X: La Llave.

El tratado puede dividirse en dos partes:

Primera parte: Los tres seres (1-14):

1) El primer ser: Dios (1-10):

a) Naturaleza de Dios (1-4):

Dios, padre de todas las cosas, es idéntico al Bien, teniendo la misma naturaleza o, más bien, la misma actividad. Esta última, que es su voluntad, consiste en querer la existencia de todo lo que es.

El mundo y el sol son también padres de los seres, pero -- por participación del Bien, y no en la misma cualidad que és te, sino en dependencia de él. El Bien es la única causa -- eficiente, no sólo del vivir, sino también del conocimiento, pues es propio del Bien el ser conocido.

b) Conocimiento de Dios (4-10):

La visión de Dios no ciega como la visión del sol, sino -- que llena de inmortalidad. No se ve verdaderamente al Bien más que cuando uno no puede decir más de él: un conocimiento de este orden es silencio, es suspensión de todas las facultades sensibles. Desde aquí abajo se puede alcanzar cuando el alma, iluminada y arrastrada por el Bien, abandona el -- cuerpo y se une a la esencia. Este éxtasis es la divinización, que consiste en la vista del Bien y que es imposible sin la separación del cuerpo.

Proceso de la divinización - después de la muerte-. Una vez separadas del Alma del mundo, las almas individuales sufren numerosas metamorfosis, bien sea hacia una condición me jor, bien sea hacia una condición peor, según que ellas se

eleven desde los animales inferiores hasta los dáimones y -- los dioses inmortales, o que por el contrario, desciendan de nuevo de los dioses a los reptiles. Esta diversidad de condiciones corresponde al valor moral del alma, a su vicio o su virtud.

El vicio del alma es la "falta de conocimiento" o ignorancia. El alma que ignora el Bien se ignora a sí misma y es llevada de acá para allá al compás de las pasiones corporales y es esclavizada en cuerpos extraños a su naturaleza.

La virtud del alma es la gnosis. El gnóstico es bueno, piadoso, e incluso divino. Es un hombre sobrio en sus palabras, ajeno a las conversaciones, del todo recogido en Dios, que no se deja en absoluto expresar en palabras porque hay una gran diferencia entre la sensación, que es material, y el conocimiento, que es obra del intelecto.

2. Segundo ser: el mundo (10-11):

a) Naturaleza del mundo (10):

El segundo ser es ese dios visible que es el mundo, bello, pero no bueno. Es, en efecto, material, pasible y no se basta a sí mismo. Generado y constituido en el devenir, determina por medio de su movimiento toda la diversidad cuantitativa y cualitativa de los seres pasibles.

b) Proceso del movimiento del mundo (11):

El principio motor es la inmovilidad inteligible que mueve de la siguiente forma: el mundo tiene figura de esfera o cabeza, y se mueve circularmente. Todos los seres que quedan por encima de esta cabeza se hallan cerca de la membrana o sede del alma y poseen por tanto más alma que cuerpo, son in

mortales. Todo lo que queda por debajo de esta cabeza está más alejado de la membrana, y tiene por ello menos alma que cuerpo.

3. El tercer ser; el hombre (12-14):

a) Naturaleza del hombre (12):

El tercer ser es el hombre, primero entre los mortales, -- que tiene en común con los demás vivientes el principio animado. No solamente es no-bueno, como el mundo, sino que es positivamente malo en cuanto mortal.

b) Proceso del movimiento del hombre (13):

El intelecto está en la razón, la razón en el alma, el alma en el soplo o pneuma, el soplo, en fin, penetra a través de las venas, las arterias y la sangre, y de esta forma mueve al hombre. - Digresión sobre el error de los que asimilan el alma a la sangre -.

Conclusión (14):

Todos los seres terrestres están suspendidos de un solo principio, el mundo, que está en movimiento para ser a su vez principio, dependiendo al mismo tiempo del Uno y Solo -- que es inmóvil. Existen, pues, estos tres seres: Dios, el padre, que es el Bien; el mundo, que es hijo de Dios; y el hombre, que es hijo del mundo.

Segunda parte: El ascenso hacia Dios (15-25):

1) Caída del alma (15):

Dios conoce al hombre y quiere ser conocido por él. El ascenso a Dios se efectúa por medio del conocimiento, que es -- la única salvación para el hombre. Sólo gracias a él su alma llega a ser buena. Por desgracia no sigue siendo siempre

buena, sino que se hace mala porque, una vez separada del Al ma del mundo, ligada como está a un cuerpo que la ahoga, olvida lo bello y bueno; este olvido es su vicio.

2) Proceso de la ascensión (16-21):

a) Suerte del intelecto (16-18):

Al morir el hombre, el soplo se retira a la sangre, el alma al soplo y el intelecto, liberado ahora de sus envolturas, toma de nuevo su antigua vestidura de fuego, que es la que llevaba antes de la caída y que había tenido que dejar porque un cuerpo de tierra no puede soportar la llama de fuego. A la hora de la muerte el intelecto, vestido de fuego, recorrer los espacios infinitos, dejando el alma al juicio a que tiene que someterse.

b) Suerte del alma (19-21):

En cuanto al alma, si ha peleado en la tierra el combate de la piedad - conocimiento de Dios, justicia para con los hombres-, una vez separada del cuerpo, se convierte por entero en intelecto. El alma impía, por el contrario lo sigue siendo, y busca de nuevo un cuerpo de tierra, pero un cuerpo de hombre pues Dios no permite que un alma humana caiga en un cuerpo de animal irracional. El verdadero castigo del al ma impía es su misma impiedad. El intelecto, una vez convertido en daimon, y revestido de nuevo de su cuerpo de fuego, penetra en el alma impía y la flagela con el látigo de sus vicios, empujándola a nuevos crímenes. En cambio, el Intelecto Daimon-Bueno guía al alma piadosa hasta la luz del conocimiento y esta alma no cesa de cantar a Dios y de hacer bien a los hombres, a imitación de su Padre.

### 3) Gobierno del Universo (22-23):

Las almas de los dioses están en comunicación con las de los hombres, las de los hombres con las de los animales; el superior cuida del inferior, quien a su vez le está sometido, siendo Dios el único que está por encima de todo y cuida de todo. Las actividades son como los rayos de Dios, las naturalezas como los rayos del mundo, las artes y las ciencias como los rayos del hombre; y todo este gobierno del Universo depende del Uno y lo penetra todo por medio del Intelecto supremo o Daimon Bueno, vínculo activo entre los dioses y los hombres.

### 4) El Nous y el alma; Grandeza del hombre. Conclusión (24-25):

Sin el intelecto, el alma no puede nada; es como el animal irracional. Ahora bien, el alma inclinada a lo corporal no participa del intelecto, quedando en su esclavitud, ahogada y arrastrada hacia abajo por el cuerpo; el hombre en estas condiciones no es ya verdaderamente un hombre. Pues el hombre es (en potencia) un viviente divino, superior a los demás vivientes de la tierra, superior incluso a los vivientes del cielo. Estos no pueden bajar a la tierra; el hombre puede subir al cielo, medirlo, conocer sus límites, y esto sin abandonar la tierra. El hombre terrestre es un dios mortal y el dios celeste un hombre inmortal.

Todas las cosas han sido producidas por medio de estos dos seres, el mundo y el hombre, pero es el Uno el que crea todo.

La idea que el autor tiene de Dios es la misma que se maneja en los demás tratados herméticos, es el Bien y el padre;

su esencia es la voluntad. Y su voluntad es querer que el Universo exista (X,2). No se confunde con el mundo, conservando su esencia de ser el Uno, el Solo y el Inmutable.

El mundo es su hijo y el hombre es una especie de vástago del mundo (X,14). Dios es el Bien; el mundo es no-bueno en tanto material y no-malo en tanto inmortal; el hombre es malo en tanto mortal y en tanto material.

Los dioses son casi olvidados; éstos son sobretodo los astros errantes o fijos (X,1), se habla del Olimpo (X,15) de Uranos y de Cronos, ancestros de Hermes y de Tat (X,5).

El interés principal del tratado se concentra en el hombre. El autor se preocupa singularmente por lo que se refiere a su naturaleza y a lo que ha devenido por sus acciones. Su naturaleza viene del mundo, ya sea por el cuerpo, ya por el alma. Su fin último es la gnosis, es decir, alcanzar a Dios por medio del conocimiento que sólo puede adquirirse por el nous.

Como todos los demás tratados herméticos, La Llave no escapa a las contradicciones. Se da como un mosaico de pequeños logoi con frecuencia yuxtapuestos. El lazo que los une es muy flojo, y no tiene bases de fondo, sino que permanece puramente formal y por lo mismo se originan muchas incoherencias que no presentan una secuencia lógica en el pensamiento. Por ejemplo, Hermes, en X,4, nos dice que el Bien quiere que las cosas existan, pues lo propio de él es ser conocido a través de éstas. Y sin más, Tat el discípulo, irrumpe de la manera más inesperada diciendo que se ha llenado de la más hermosa visión, que por lo demás nunca se mencionó, pero que

sin embargo sirve de punto de partida para introducirse en otro tópico, que es precisamente el de las características de la visión del Bien. Y así de esta manera atropellada y sin secuencia se van tratando a lo largo del tratado los diferentes temas que le interesan al autor. Asimismo, el texto expresa sucesivamente doctrinas distintas. En el caso especial de éste, son dos las que sobresalen: la primera se refiere al alma. Por un lado se dice que el alma impía deberá entrar en el cuerpo de un animal (X,7); y por otro se niega totalmente (X, 19,22). La segunda se refiere al nous, facultad intelectual común a todo hombre, yuxtapuesto a un paredros daimon, asistente bueno o malo al servicio de la divinidad (X, 21), que en el tratado se mezclan sin distinción y se cae en contradicciones profundas.

Scott<sup>44</sup> mira la primera anomalía como una interpolación según la doctrina de Porfirio<sup>45</sup> que hizo prevalecer contra los términos expresados por Platón. En cuanto a la segunda, parece ser que durante el s. III d. C., se procedió a una revisión existencial de la tradición o tradiciones recibidas bajo el influjo de las nuevas experiencias y de la cultura dualista y demonológica, que resultó del panteísmo estoico con la primera expresión en Heráclito: ἦθος ἀνθρώπου δαίμων.<sup>46</sup>

Por otra parte, estas contradicciones responden a la falta de originalidad del Hermetismo y a su consecuente adaptación inconsistente de las doctrinas filosóficas de la época (estoicismo, neoplatonismo, gnosticismo).

## V. Principales conceptos filosóficos de La Llave.

### A. Dios

Como se ha dicho ya, son dos las corrientes que se distinguen en el Hermetismo, según que por una parte Dios aparezca como demiurgo en relación con una materia, ni buena ni mala, que ordena para hacer un mundo bello; así, en su cualidad de Dios demiurgo se hace conocer a través del mundo, o que por otra Dios sea mirado como exactamente antitético a una materia tenida por mala, y entonces como no creador del mundo ni susceptible de ser conocido por la vista de éste, porque en tanto material es malo. Sin embargo, en algunos tratados no se da esta separación tajante. Por ejemplo, en los tratados propiamente dualistas donde el mundo es malo, Dios es algunas veces definido como demiurgo creador y padre del mundo, o inversamente, en los tratados donde predomina la noción del Dios cósmico, ciertas expresiones denotan una trascendencia absoluta que no debería convenir en principio más que a un Dios hipercósmico.

Festugière<sup>47</sup> explica esta superposición por dos razones: una general, la otra más particular al Hermetismo. La primera es que al tiempo en que estos escritos fueron compuestos (s. II d. C./ III d. C.), la noción de un Dios Summus se impone a los espíritus religiosos sin que se cuestione si este Altísimo que domina el mundo está situado como demiurgo, al punto extremo del cosmos o como puro Inteligible más allá de la bóveda celeste. Esta razón general halla en el caso del Hermetismo una aplicación muy especial en el sentido que es

un sistema de filosofía que sirve de testimonio de las ideas de la época.

El tratado X, incluido en este grupo de carácter mixto, no escapa a estas anomalías y nos presenta un Dios trascendente al lado de concepciones que nos hacen pensar en la presencia de un Dios cósmico.

Dios es descrito como padre del mundo (X, 14), de donde resulta que el mundo es bueno, pero hílico (X, 10), y como tal es no-bueno, contradicción relacionada con la concepción de un Dios trascendente al mundo.

Dios, en tanto trascendente, es incomprehensible, indefinible e inefable, eterno, incorporeal, no aparente: está encima de todo y no puede ser alcanzado más que por la negación de todo lo corpóreo. En tanto cósmico es inmanente al mundo, todo ser existente es parte de Dios. En tanto inmanente -- quiere ser conocido y se vuelve visible en su creación, siendo así susceptible de apelaciones. Sin embargo, sucede también que un mismo concepto es aplicado a la vez al Dios cósmico y al Dios hipercósmico sin crearse una marcada separación.

#### 1. Dios quiere ser conocido.

En el aspecto demiúrgico Dios, el padre, es también el Bien que quiere que todas las cosas existan (X, 2). El Bien es el principio eficiente de Dios. Y este principio eficiente consiste en que Dios, por su pensamiento produce todas las cosas (X, 3), y todas estas cosas son producidas porque la marca del Bien es ser conocido (X, 4). No extraña enton-

ces que se nos diga que Dios no ignora al hombre e incluso, lo conozca perfectamente y quiera ser conocido por él (X, 15) puesto que Dios es aquí el creador esencial del mundo, y el hombre, hijo de éste. De donde el conocimiento que el hombre tendrá de Dios será adquirido por la vista del cosmos. La forma de contacto es por medio de las actividades o emanaciones que actúan a través del mundo y llegan al hombre a través de los rayos físicos del mundo (X, 22). Estas actividades son una influencia astral emitida por los cuerpos celestes y operan sobre los cuerpos mortales del mundo sublunar como una fuerza cósmica que el hombre manifestará por medio de las artes y las ciencias.

Esta noción del Dios que quiere ser conocido aparece no sólo en la corriente cósmica sino también en la dualista. El tratado admite que basta mirar al cosmos para deducir la existencia de una Causa Eficiente cuya marca es ser conocida, pero al mismo tiempo nos dice que el conocimiento de Dios únicamente es posible en una revelación, una iluminación interior que deviene  $\gamma\nu\omega\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon$  (X, 4), entendiendo con esto el conocimiento de un Dios  $\xi\gamma\nu\omega\sigma\tau\omicron\varsigma$  por los medios normales, pero  $\gamma\nu\omega\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$  bajo un nuevo modo.

## 2. Dios incorporeal.

En estas dos concepciones que se tienen, demiurgo o Inteligible, Dios es incorporeal. En tanto incorporeal es invisible,  $\xi\gamma\nu\omega\sigma\tau\omicron\varsigma$ . Pero aquí se dividen las dos corrientes. Por un lado, el Dios demiurgo, esencialmente invisible, se deja ver en su creación, es entonces aparente e inaparente a la vez.

Por otro lado, el Dios Inteligible o más allá de lo inteligible es totalmente invisible, de manera que la creación no lo puede representar.

Los dos aspectos aparecen en el tratado. El Demiurgo ha creado el mundo no con las manos sino por la palabra, el logos, por un acto de su querer (X, 2). El crear es el cuerpo de Dios, un cuerpo que no es tangible, ni visible, ni medible, un cuerpo sin dimensiones que no se parece a ningún otro pues no es ni fuego, ni agua, ni aire, ni soplo.

### 3. Dios inaparente y aparente en su creación.

El demiurgo es por él mismo inaparente, pero se vuelve aparente en su creación. Dios es Bien en tanto quiere que todas las cosas existan. Dios quiere que las cosas existan para que pueda ser visto, es decir, para que se sepa que existe. De hecho, todo existe sólo para esto, pues lo propio del Bien es ser conocido. Junto a esto se maneja la concepción contraria, la del Dios incorporeal trascendente, el cual no puede ser conocido a través de su creación: Ningún cuerpo puede representar su imagen (verdad desarrollada a partir de Platón), pues el Bien es invisible a los ojos visibles. - Dios no es ni oído, ni leído, ni visto con los ojos, sólo se le conoce con el nous (X, 9), después de Platón, la facultad intuitiva en el hombre. El autor nos dice (X, 5, 6, 9): que sólo conoce a Dios el que habla poco y es atento, pues el que pierde su tiempo en conversaciones y novedades lucha con

sombras. De ahí la importancia de alejarse del mundo sublu-  
nar y del cuerpo, porque únicamente en razón de esta separa-  
ción se puede ver, concebir, aprehender a Dios.

#### 4. Dios susceptible de apelaciones.

Otro aspecto del Dios cósmico es la susceptibilidad de  
apelaciones que experimenta a partir de la noción que se  
puede adquirir de él a través de la contemplación del mundo.  
En razón de su poder, es Dios; en razón de su operación,  
creador; a causa del Bien, padre. Y no sólo es el Bien, si  
no el único que puede serlo, siendo que no es posible que es  
to aparezca en algún otro. El Bien no pertenece más que a  
Dios, es parte de su naturaleza, de su esencia. Las apela-  
ciones Bien y padre están estrechamente ligadas, pues Dios,  
el padre es también el Bien en esto que quiere que todas  
las cosas existan. Es decir que las cosas existen porque  
las cualidades de Dios se conjuntan.

#### 5. Dios incomprendible, indefinible e inefable.

El aspecto poliónimo desaparece en la concepción del Dios  
trascendente ya que es definido como incomprendible, inde  
finible e inefable. Desde el momento en que Dios carece de  
substancia es incorporeal, y si Dios no tiene forma conocida  
es incomprendible a nuestro entendimiento, porque no pode  
mos darle una definición, una substancia; está más allá de

ella. ( X, 9 ). Dios entonces, no se puede comprender ni evaluar. Como incomprendible, escapa a toda limitación; es más, está encima de toda cualificación. En tanto incorpóreo escapa a toda predicación. Es imposible hablar de El estando en lo corpóreo: No se puede ver al Bien antes de separarse del cuerpo, porque estando en él no podemos contemplar su belleza, belleza incomprendible, que se manifiesta como Luz sólo en el éxtasis.<sup>48</sup>

Si Dios es incomprendible, infinito y por consiguiente indefinible, es también inefable. Dios es innombrable e indecible, aunque se le llama en el silencio. Cuando nada se puede decir de El, es solamente entonces que se le verá (X,5). Porque su conocimiento es divino silencio, inhibición de los sentidos. Y en este silencio ilumina los ojos del alma revelándose tal cual es. En relación a este divino silencio se puede aseverar también que no es posible designar a Dios diciendo que es tal o cual cosa, sino que es principio de esta cosa. Es decir, el método de la negación unido a la afirmación del único Principio, en el que Dios no hace los seres sino es el padre y el Bien en el que todas las cosas existen. El ser de todas las cosas, incluso cuando actualmente ellas no son: Principio estable que está en movimiento a fin de llegar a ser principio ( X, 14 ), por lo que no es espíritu, sino la causa de que el espíritu exista; ni luz, sino su causa.

## B. Mundo.

El papel del mundo está estrechamente ligado a la concep -

ción de trascendencia o inmanencia de Dios. Si Dios es inmanente, el mundo como obra de Dios es bello, es un orden. Si es trascendente, el mundo es antitético al Bien, es malo. En el tratado, el mundo es al mismo tiempo que no-malo, no-bueno (X, 10), manteniéndose la misma contraposición que se tenía con respecto a Dios. El mundo es considerado hijo de Dios, es la expresión de un orden divino y, como tal, se considera bello, no-malo e inmortal. Pero es una máquina que se mueve por sí misma, lo que hacía pensar que estaba viva o informada por un espíritu vivificante (Alma del mundo), por lo tanto, es totalmente diferente a Dios, que está en reposo, ya que el movimiento es causa del devenir de cantidades y cualidades que no son uniformes, no son perfectas. De ahí que el mundo se describa como no-bueno (X, 10), ya que su actividad se limita a la creación de seres sublunares sometidos al cambio que tan sólo participan de la Esencia (X, ?).

Esta doble concepción del Cosmos se manejaba ya desde Aristóteles, quien había marcado la división entre lo inmutable y lo mutable del Cosmos, entre lo bueno y lo malo. Sobre el mapa cósmico se había trazado una línea divisoria: por encima de aquella línea, más allá de la luna, se extendían los cielos inmutables en que se movían las estrellas, la ley inalterable. Por debajo quedaba el mundo sublunar, ámbito del azar, lo mutable y la muerte. En este cosmos la tierra aparecía - como materia fría, densa e impura, cuyo peso había hecho que cayera en el centro del Universo. Es de este mundo sublunar y no del Inteligible, del que el hermético tratará de huir. Mundo en el que habita la materia, entendida como principio

independiente, que crea el cuerpo humano, no más que un límite, un lugar extremo donde la eficacia del Intelecto divino halla su punto muerto.

La concepción de la materia como principio independiente y origen del mal tiene, en el caso del Hermetismo, probablemente influencias orientales. Los Siete Rectores o "guardianes de las puertas", que mantienen al mundo separado de Dios, parecen derivar, en última instancia, del culto babilónico a los dioses planetarios, si bien es verdad que en algún momento de su historia sufrieron una transformación, por la que pasaron de la condición de dioses a la de maléficos demonios.<sup>49</sup>

Este Cosmos antitético, celeste y terrenal, divide a los seres del Universo. El mundo del tratado X, que es una esfera, una cabeza,<sup>50</sup> no tiene por encima nada material, todo es inteligible, y por debajo no hay nada inteligible, todo es material. Las cosas que están pegadas a la membrana de esta cabeza, en la que se encuentra el alma, son por naturaleza inmortales, seres supralunares, tienen más alma que cuerpo. Las cosas que están alejadas de la membrana son mortales, seres sublunares. De esta división deriva que, al igual que el Universo, todo viviente se componga de algo material y algo inteligible (X, 11). Antítesis que halla en el hombre su expresión más clara.

### C. Hombre

El hombre es hijo del mundo y el primero de los mortales. Su parte inteligible la conforman el alma y el intelecto; la material el cuerpo de tierra. Por su naturaleza corpórea, -

el hombre es malo. Bajo él sólo hay el nombre de lo bueno, nunca la obra, pues el cuerpo material, el cual está atado -- universalmente a la maldad, a la pereza, al dolor, al antojo, a la ira y a la opinión irracional, no puede tener esto. Lo peor es que se viva en la ignorancia y creer que cada una de estas cosas sea el gran Bien; especialmente, es malo que se necesiten estos bienes corporales y que no se pueda vivir -- sin ellos.

#### D. Gnosis

Debido a la dualidad que la especie humana presenta, coexisten en el hombre las esencias divinas y las semillas demoníacas, subdividiéndose en dos cualidades, material la una, esencial la otra. Con base en esto, en la visión hermética existen dos clases de hombres: los que son partícipes de la gnosis<sup>51</sup> y los que están atados a los antojos, sensaciones y percepciones corporales. Los que están en la gnosis no caen en la multitud, son piadosos, están unidos a Dios, e incluso son iguales a él; los otros, malos e impíos, son esclavos de los deseos carnales y no quieren, ni pueden, conocer la iluminación.

La iluminación es para el hermético la  $\gamma\nu\omega\sigma\tau\iota\varsigma \Theta\epsilon\omicron\upsilon$ . La concepción de esta  $\gamma\nu\omega\sigma\tau\iota\varsigma$  está íntimamente relacionada con la separación que se establece entre la divinidad y el mundo sublunar, material. Para alcanzarla será necesario desprenderse de todo lo corporal, que es antítesis de Dios.

## E. Éxtasis

El verdadero conocimiento se busca en la iluminación interna bajo la exclusión de la percepción de los sentidos. La visión surge en un estado de adormecimiento y separación del cuerpo. En este éxtasis, las sensaciones corporales y cinéticas se olvidan, el cuerpo deja de moverse. No se percibe, no se contempla ni se escucha cosa alguna, y cuando nada se puede decir acerca de la visión es cuando se alcanza: es decir, que el conocimiento del Bien es en este orden un silencio divino (X, 5-6).

Este tipo de éxtasis alude a una posesión de origen divino, corriente ya desde Platón y adoptado por autores sucesivos, durante el cual nuestro entendimiento es desterrado a la llegada del espíritu divino y restituido al retirarse éste, -- pues lo mortal y lo inmortal no pueden compartir la misma morada (X, 6). Gracias a esta posesión o conocimiento de Dios el hombre alcanza su salvación, así, después de su muerte se convertirá en esencia (X, 6), transformándose su alma en daimon pasará a ocupar su lugar en los astros o coro de los dioses (X, 7).

Esta idea de que un ser humano puede convertirse en dios o daimon después de su muerte era conocida desde muy antiguo. En la tradición popular griega, un dios se diferenciaba de un hombre ante todo por el hecho de estar exento de la muerte y por los poderes sobrenaturales que ello le confería. -- En el tratado se maneja el concepto de que "el hombre es un dios mortal, y un dios es un hombre inmortal, e incluso se afirma que el hombre es superior a éstos, porque sin abando-

nar la tierra se eleva al cielo y lo mide, y sabe que está - arriba y que abajo de éste" (X, 24-25). Sin embargo, hay - que tomar en cuenta que existe una cualidad de Dios que el hombre no tiene y que será el fin último de su búsqueda: el ἀγαθόν.

#### F. Alma

La ignorancia es para los herméticos el mal inherente al hombre, sólo el conocimiento de Dios lo conducirá a lo Bueno y a lo divino; sin embargo, hay que entender que cuando el hermético habla del hombre en términos de bien o mal, se está refiriendo no sólo al cuerpo, a la materia, sino también al papel primordial que juega el alma en esta dualidad.

La condición del hombre como alejado de lo divino se debe en parte a que las almas individuales que entran en los cuerpos humanos engendran el olvido, ya que están separadas de su origen divino: el Alma del Todo.

Este olvido, nos dice el texto, se da por el desarrollo físico del cuerpo humano. Mientras este cuerpo no se desarrolla, el alma permanece buena y hermosa porque sigue aún suspendida al Alma del mundo, pero en cuanto el cuerpo en el que ha ingresado alcanza su volumen, arrastra al alma con su pesantez, separándola de su verdadero yo, engendrando así el olvido que la vuelve mala por necesidad (X, 15). Sin embargo, no se explica cuál es la razón por la que las almas deben ingresar en un cuerpo de tierra. Aunque queda esbozado que lo hacen para realizar una prueba: las almas van dando vueltas por el mundo, distribuidas unas en los astros erran-

tes y otras en los astros fijos (X, 8). Cuando descienden toman como vehículo al soplo, cuerpo formado de la sustancia de las esferas, el cual encuentran en su descenso y que, al ascender de nuevo, desaparecerá, pero mientras tanto, les sirve como vestidura en el cuerpo de tierra (X, 13). Una vez que éste se desarrolla tienen que combatir con él o quedar a su servicio. El combate que tienen que enfrentar es el de la piedad, que consiste en conocer lo divino y en no causar daño a ningún hombre (X, 19); de esta manera reafirman su origen y regresan a él y, con base en esta elección se decide su suerte. Para el hermético, las almas se dividen en dos categorías: la impía y la piadosa. El alma piadosa adquiere por sus ruegos un daimon<sup>52</sup> bueno que la guía hacia el conocimiento de Dios. Este conocimiento es su virtud, el vicio del alma es la ignorancia; su desconocimiento del Bien y de la naturaleza de los seres la llevan a sufrir los padecimientos corporales e, ignorante de su naturaleza divina, se esclaviza a cuerpos extraños y sostiene entonces como carga al cuerpo, y ya no puede mandar sino que obedece (X, 8).

El fin que estas almas tendrán, una vez que ha perecido el cuerpo, es diferente. El alma que se llena con el intelecto, daimon bueno, es guiada hacia la luz del conocimiento y con este favorecimiento entra en el coro de los dioses y nunca se siente cansada de cantar a Dios, difundiendo sus bendiciones sobre todos los hombres a imitación de su padre (X, 21). Cuando ha sido iluminada con la hermosura del Bien, es imposible que alcance su divinización permaneciendo en el cuerpo, pero una vez separada de él, se convierte en intelecto del To

do. Por el contrario, el alma impía es castigada por sus -- propios vicios; abandonada por el intelecto queda pegada al cuerpo y ahogada en él (X, 24).

Las teorías sobre las transmigraciones que el alma impía sufrirá en castigo son por demás contradictorias. Por una parte en X, 7 se dice que el alma humana caerá en un cuerpo animal, y por otra, en el mismo tratado es formalmente negado X, 19, 20, 22: se expresa que es ley divina que el alma humana transmigre a un cuerpo humano en donde el castigo será su propia impiedad, sus vicios. Esta contradicción no es más que una prueba de que el redactor (o redactores) inserta diferentes doctrinas de la época, de manera incoherente y arbitraria sin tomar en cuenta la inconsistencia que de esto podría resultar.

#### G. Intelecto

El intelecto es el otro elemento divino que hay en el hombre y sirve como mediador entre éste, el mundo y Dios. Por medio del nous, el gobierno del Todo, que depende de Dios, penetra en todas partes (X, 23). El Intelecto, como el concepto más activo y más divino, posee un cuerpo de fuego; apareciendo como demiurgo de todos los seres, toma al fuego como instrumento para esta creación (X, 18).

El intelecto tiene dos categorías, por un lado está el Intelecto del Todo que produce a todos los seres, y por otro, como parte de éste, el intelecto del hombre, que sólo puede producir a los seres de "tierra". Debido a que al entrar en un cuerpo humano pierde su túnica de fuego, es decir, su

fuerza creatiz (X, 18), es imposible que un cuerpo de tierra pueda soportar tan grande inmortalidad y que esta virtud tan poderosa pueda sufrir que se pegue a ella un cuerpo pasible.

En el cuerpo el intelecto tiene como envoltura al alma; -- cuando el cuerpo muere, el intelecto abandona sus envolturas y se reviste de su túnica original, la de fuego, y así recorre todo el espacio (X, 16).

A lado de la concepción del intelecto como facultad dada a todos los hombres, se contraponen en el tratado otra en donde el nous no es ya la facultad de intuición intelectual común a todo ser pensante, sino un "paredros daimon", un daimon -- asistente, bueno o malo, al servicio de la divinidad y relacionado íntimamente con el alma. El Nous-daimon bueno entra en el alma piadosa y la guía hacia la luz del conocimiento, haciéndola más virtuosa ante Dios y los hombres. Este Nous daimon bueno se consigue por medio de la oración (X, 21-22) y es un don gratuito del que no gozan todos (X, 23), esto es, sólo los piadosos. El Nous-daimon malo es enviado por Dios para flagelar al alma impía, precipitándola en homicidios, carnicerías y toda clase de injusticias humanas, volviéndose más mala (X, 21).

Al final del tratado (X, 24), no se precisa si se está hablando del Nous-intelecto o del Nous-daimon. Se afirma que no toda alma posee el Nous, y, en tal caso Nous no puede referirse más que al daimon bueno que procura la gnosis. Y, por otra parte, se dice en el mismo fragmento que el hombre sin Nous no es un hombre, lo cual no tiene sentido a no ser que se trate del Nous-intelecto. Parece pues que el redac-

tor o redactores mezclan las dos teorías y terminan por asimilar el intelectualismo griego con una doctrina de la gracia.

## CONCLUSIONES

Los principales problemas del tratado X, La Llave, descansan, por un lado, en un eclecticismo mal estructurado que lleva a contradicciones de contenido, y, por otro, en una redacción sin secuencia lógica.

El eclecticismo responde a la ideología de la época en que se ubica la doctrina.

Hemos visto cómo, en el sustrato espiritual de esta época, se busca ante todo una reafirmación existencial, sin solución en parte a causa del estancamiento del espíritu científico que no da, según Festugière,<sup>53</sup> el paso de las hipótesis a la comprobación experimental, siendo incapaz de responder con certeza a las preguntas formuladas acerca del conocimiento de la realidad. Hemos visto también que los hombres de los primeros siglos de la era cristiana, incapaces de fundamentarse en sus teorías, convertidas ya en manuales, se vuelven a la intuición, al misticismo y la magia, dejando de lado la razón para pasar a cultivar el Nous, es decir, la facultad intuitiva del hombre. Así, la preocupación primordial de los individuos se centra, con gran ansiedad y angustia, en la explicación del contorno físico y espiritual. Sin importar si lo que se dice es original o transmitido, surge el--

interés de aprovechar y aplicar lo que está al alcance, y se mezclan entonces, fragmentos de la filosofía griega, adulterada ya por la enseñanza filosófica de los primeros siglos de nuestra era, con ideas orientales, principalmente místicas y extáticas, con el nuevo objetivo de buscar en la interiorización la iluminación y el conocimiento de un Ser superior, que, al fin y al cabo, sería la única explicación y fin último de este mundo. El hombre, impregnado de hondo pesimismo, reemplaza la belleza de los cielos y del mundo por la del infinito. La tierra, de la cual es necesario escapar, se convierte en una morada fría, densa e impura. Esta actitud de creciente desprecio hacia todo cuanto sucede bajo el mundo sublunar, se manifiesta claramente en el tan socorrido topos del vuelo del alma a través del Universo.

La estructura arbitraria del texto, es decir, la secuencia de fragmentos unidos por un lazo muy flojo, como lo son las preguntas e intervenciones incidentales del discípulo, se explica si pensamos que, durante la época de florecimiento del Hermetismo, estos escritos fueron concebidos para constituir un sistema filosófico racionalmente elaborado, y que, en la reagrupación que se hizo posteriormente de ellos, quedaron unidos diferentes fragmentos considerados de temas afines.

Con todo esto, confirmamos que el Hermetismo es una doctrina revestida de la filosofía de su tiempo y que los temas que aborda se dirigen únicamente hacia el fin último que pretende la enseñanza, la gnosis, el retorno del hombre a Dios mediante el conocimiento. Con este fin, en el trata-

do X, La Llave, se contienen las anotaciones más importantes para alcanzar la intuición y reconocimiento (C.H. X, 15, y n. 72) de lo divino y para conseguir la salvación personal, convirtiéndose en un testimonio del misticismo al que el pensamiento griego derivó durante estos siglos. En esto radica la importancia del Hermetismo, es decir, en su función de representante de tal experiencia.

## Notas a la introducción

1. Festugière, I, p. VII.
2. Ibid, I.
3. Ibid, II, p. 1 y ss. Para la lista de manuscritos cfr. C.H. I, p.p. XI-XII.
4. Ibid, II.
5. Sobre las citas de los Hermetica que da Lactancio, cfr. C.H. I, p. XXXVIII; C.H. II, p.p. 259, 276, 277 y Festugiere, II, p.p. 3-4.
6. Festugière, I, p. 80; C.H. I, p.p. XXXVIII-XXXIX y Lagrange, 1924, p. 492.
7. Festugière, II, p. 3; C.H. I, p.p. XXXIX-XL.
8. Ibid, II, p.p. 2-3; C.H. I, p. XLI y ss.
9. Lagrange, 1924, p. 492. Festugière, II, p. 2.
10. Festugière, II, p. 5.
11. C.H. I, XLVII.
12. Ibid, p.p. XLVII-XLVIII.
13. Esta numeración de Flussas (1574) añade un extracto de Suidas a los extractos de Estobeo que Turnèbe (1554) había añadido a la serie de C.H. XIV, y nace de esta colección un tratado separado, no. XV, cfr. Festugiere, C.H. II, p. 228.
14. C.H. I, p. V (Prefacio de Nock); Festugière, III, p. 1.
15. Festugière, I, p. 1 y ss.
16. Robin Leon, El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico, p. 345.
17. Festugière, I, p. 14 y ss.

18. Ibid. I, p. 19 y ss.
19. Ibid. I, p.p. 67-68.
20. Mercatante Anthony, Who's who in Egyptian mythology.  
p. 19.
21. Festugière, I, p. 71.
22. Cratilo, 407 E, 408 G.
23. Festugière, I, p. 73.
24. Historias, II, 138.
25. Fedro, LIX, 274-275b; Filebo, 18 b-d.
26. Citado en Festugière, I. p. 69, n. 4.
27. Festugière, I, p. 70 yss.
28. Cicerón, De Natura Deorum III, 22.
29. Festugière, I, p.p. 74-76.
30. Ibid. I, p.p. 78-79.
31. Historia de la Filosofía, 6, s. XXI, p. 133.
33. Der Ausgang des griechisches-römischen Heidentums, 1920,  
p. 80, citado en Festugiere I, p. 81.
34. Festugière, I, p.p. 81-86.
35. J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, 1914, cita  
do por Nilsson, p. 583.
36. Festugière, I, p.p. 85-86.
37. Ibid, I, p. 86.
38. W. Bousset, Göttingische Gelehrte Anzeigen, 1914, 12 (vol.  
76), citado en Nilsson p. 584.
39. Aparece citado bajo este título en Lactancio, div. inst.  
I, II, 61. citado en C.H. I, p. 107 n. 2.
40. W. Scott. Hermetica v. II. citado en Lagrange, 1925, p. 595.

41. X, 7: οὐκ ἤκουσας ἐν τοῖς Γενικοῖς ὅτι... XIII 1: 'Ἐν τοῖς Γενικοῖς, ὧ πάτερ ..., IV A 1 (Scott); ἔφημεν γὰρ ἐν τοῖς Γενικοῖς. VI 1 (Scott): ἐπεὶ μοι ἐν τοῖς ἔμπροσθεν Γενικοῖς λογοῖς ...
42. Χθές, ὧ Ἄσκληπιέ, τὸν τέλειον ἀποδέδωκα λόγον: νῦν δὲ ἀναγκαιῶν ἠγοῦμαι ἀκόλουθον ἐκείνῳ καὶ τὸν περὶ αἰσθήσεως λόγον διεξελεῖν. (Ayer ;Asclepio! te hice conocer el discurso perfecto: ahora tengo por necesario, como continuación de este discurso, exponer la doctrina de la sensación).
43. C.H. I, p. 140.
44. W. Scott. op. cit. citado en Fr. M. Lagrange, 1925, p. 595.
45. Porfirio, en El camino de la realidad, plantea la imposibilidad del alma aun ante las sensaciones, y su independencia del cuerpo; acentúa la distinción entre lo corpóreo y niega la posible reencarnación del alma en los animales, y prolonga el desfile de las reencarnaciones, haciendo de la carne una pesadísima cruz que hemos de llevar a cuestas más allá del tránsito y hasta el vestíbulo de la misma redención, en forma de cuerpo sutil. cfr. Alfonso Reyes. p.p. 354-355.
46. González, Blanco A. p.p. 339-343.
47. Festugière, IV, p. 54.
48. El simbolismo de la luz y la doctrina del iluminismo son un rasgo común, bajo el Imperio, de toda religión de tenden cia mística, pagana o cristiana. La luz y el fuego tienen el primer rango. Es como seres luminosos que aparecen los dioses, ángeles o demonios. Cfr. Festugière, IV, p. 241.

49. Para precisar esta influencia cfr. Dodds. p. 34, n. 34.
50. La comparación del mundo con un cuerpo humano - cabeza y pies- aparece en un cierto número de textos contemporáneos al C.H. Para estas referencias cfr. C.H. I, apéndice p.p. 137-138.
51. La palabra "gnóstico" empieza a aparecer durante la primera mitad del s. II d. C., aunque ya se usaba gnosis desde un siglo atrás en limitado sentido técnico: "conocimiento". El gnóstico busca el conocimiento esóterico de lo divino, sea por la vía metafísica de las enseñanzas secretas, sea por el rito mágico y sacramental, o bien finalmente por la mística o inspiración. Alfonso Reyes, p.333.
52. "El daimon es para Platón el mediador entre Dios y los mortales. En el s. II d. C., esta concepción es un lugar común. Prácticamente todo el mundo -paganos, judíos, cristianos y gnósticos- creía en la existencia de aquellos seres y en sus funciones de mediadores, aunque podía variar el nombre que se les atribuía; demonios, ángeles, eones o simplemente "espíritus" , cfr. Dodds, p.p. 61-62
53. Cfr. Yates, p. 20.

**TEXTO Y TRADUCCION**

X

ἙΡΜΟΥ ΤΡΙΣΜΕΓΙΣΤΟΥ ΚΛΕΙΣ

1 Τὸν χθές<sup>1</sup> λόγον, ὃ Ἀσκληπιέ, σοι ἀνέθηκα<sup>2</sup>, τὸν δὲ σήμερον<sup>3</sup> δίκαιόν ἐστι τῷ Τάτ ἀναθεῖναι, ἐπεὶ καὶ τῶν Γενικῶν λόγων τῶν πρὸς αὐτὸν λελαλημένων ἐστὶν ἐπιτομή. ὁ μὲν οὖν θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθόν, ὃ Τάτ, τὴν αὐτὴν 5 ἔχει φύσιν, μᾶλλον δὲ καὶ ἐνέργειαν· ἡ μὲν γὰρ † φύσεως † καὶ<sup>5</sup> αὐξήσεώς ἐστι προσηγορία, ἅπερ<sup>6</sup> ἐστὶ περὶ τὰ μεταβλητὰ καὶ κίνητὰ<sup>7</sup>.. καὶ ἀκίνητα, τουτέστι τὰ θεῖά τε καὶ ἀνθρώπειά<sup>8</sup> † ὧν αὐτὸς βούλεται εἶναι· ἀλλαχοῦ δὲ ἐνέργειαν † καθὼς καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐδιδάξαμεν θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων· ἃ δεῖ νοεῖν ἐπὶ τούτου. 2 ἡ γὰρ τούτου ἐνέργεια ἢ θέλησις ἐστὶ καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ τὸ θέλειν πάντα εἶναι. τί γὰρ ἐστὶ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθόν, ἢ τὸ τῶν πάντων εἶναι οὐκέτι ὄντων<sup>9</sup> † ἀλλὰ ὑπαρξίν<sup>10</sup> αὐτῆν τῶν ὄντων †; τοῦτο ὁ θεός, τοῦτο ὁ πατὴρ, τοῦτο τὸ ἀγαθόν, ᾧ μηδὲν πρόσεστι<sup>11</sup> 15

Tit. post κλεις pergīt B<sup>c</sup> πρὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ τάτ.

2 littera T om. M || 4 Γενικῶν Patr. : ἐνικῶν codd. || 6 φύσεως : φθίσεως J. Kroll 201 φύσις γενέσεως Scott || 7-8 μεταβλητὰ <καὶ ἀμετέβλητα> Patr. || 8 ἀν.<† δὲ> καὶ <περὶ τὰ> ἀκίνητα? latius patet ἐνέργεια quāvis φύσις || 8-11 <† δὲ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια περὶ τὰ ἀμετέβλητα> καὶ ἀκίνητα, τουτέστι τὰ θεῖα, ὧν καὶ τὰ ἀνθρώπεια αὐτὸς βούλεται εἶναι. ἀλλαχοῦ δὲ περὶ ἐνεργειῶν ἐδιδάξαμεν θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων· ἃ δεῖ νοεῖν ἐπὶ τούτου καθὼς ἐπὶ τῶν ἄλλων Scott || 9 pro ὧν fort. & (Einarson) : ὧν <ἐκαστον> Patr. — ἐνέργειαν : ἐνέργεια Patr. an ἐνέργειαν <τακτίον>? locus uero fort. interpolatus (Einarson), certe turbatus || 12 θέλει B, corr. B<sup>c</sup> || 13 ἐστὶν ὁ Scott — τὸ AMB<sup>c</sup> : om. BC — ἢ τὸ τῶν Turn. : ἢ τοῦτον A<sup>c</sup> εἰ τοῦ τῶν ABCM || 14 αὐτῆν ex αὐτῶν A : ὑπαρξίς αὐτῆ (αὐτῆ Scott) Turn. : suspicor ἄλλ... ὄντων glossema esse || 15 ὃ μηδὲν πρόσεστι Scott.

## X

### DE HERMES TRISMEGISTO: LA LLAVE

1 Te dediqué el discurso de ayer, ¡Asclepio!<sup>1</sup>, y lo justo es dedicar el de hoy<sup>2</sup> a Tat, ya que es un resumen de las Lecciones Generales<sup>3</sup> pronunciadas ante él. En efecto, Dios, ¡Tat!, tiene la misma naturaleza, más aún, la misma actividad, como padre y como el Bien.<sup>4</sup> Pues el término de naturaleza es el crecimiento que está circunscrito a lo mutable y lo móvil, <mientras que el término de actividad está circunscrito a lo inmutable> y lo inmóvil, es decir las cosas divinas, de las cuales él quiere que también las humanas existan. Como en otra parte explicamos la actividad acerca de otras cosas divinas y humanas que es necesario tener en mente a propósito de esto. 2 Pues su actividad es la voluntad y la esencia de él, el querer que todas las cosas existan.<sup>5</sup> ¿Pues qué es Dios como padre y como el Bien, sino el Ser de todas las cosas que todavía no son, es más, la existencia misma de los seres? Esto es Dios, esto el padre, esto el Bien, a quien nada se añade de las otras cosas.<sup>6</sup> Pues

ΛΟΓΟΣ Ι

τῶν ἄλλων. δ μὲν γὰρ κόσμος καὶ ὁ ἥλιος,<sup>1</sup> τῶν<sup>2</sup> κατὰ μετου-  
 σίαν καὶ αὐτὸς πατήρ, οὐκέτι δὲ τοῦ ἀγαθοῦ τοῖς ζῴοις  
 ἴσως αἰτιός ἐστιν, οὐδὲ τοῦ ζῆν. εἰ δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει.  
 πάντως μέντοι ἀναγκαζόμενος ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ θελήματος,  
 οὐ χωρὶς οὔτε εἶναι οὔτε γενέσθαι δυνατὸν. 3 αἴτιος δὲ 5  
 ὁ πατήρ τῶν τέκνων καὶ τῆς σπορᾶς καὶ τῆς τροφῆς, τὴν  
 ὄρεξιν λαβὼν<sup>4</sup> τοῦ ἀγαθοῦ διὰ τοῦ ἡλίου· τὸ γὰρ ἀγαθὸν  
 ἐστὶ τὸ ποιητικόν<sup>5</sup> τοῦτο δὲ οὐ δυνατὸν ἐγγενέσθαι<sup>6</sup> ἄλλω  
 τινὶ ἢ μόνῳ ἐκείνῳ, τῷ μηδὲν μὲν λαμβάνοντι, πάντα δὲ  
 θέλοντι εἶναι· οὐ γὰρ ἐρῶ, ὦ Τάτ, ποιοῦντι<sup>7</sup> ὁ γὰρ ποιωῶν 10  
 ἑλλιπής ἐστὶ πολλῷ χρόνῳ, ἐν ᾧ<sup>8</sup> ὅτε μὲν ποιεῖ, ὅτε δὲ οὐ  
 ποιεῖ, καὶ ποιότητος καὶ ποσότητος· ποτὲ μὲν γὰρ ποσά  
 καὶ ποιά, ὅτε δὲ τὰ ἐναντία· ὁ δὲ θεὸς καὶ πατήρ καὶ τὸ  
 ἀγαθὸν τῷ εἶναι<sup>9</sup> τὰ πάντα. 4 οὕτως ἄρα ταῦτα τῷ  
 δυναμένῳ ἰδεῖν<sup>10</sup> καὶ γὰρ τοῦτο θέλει εἶναι, καὶ ἐστὶ· καὶ 15  
 αὐτῷ, μάλιστα δὲ αὐτό. † καὶ γὰρ τὰ ἄλλα πάντα<sup>11</sup> διὰ τοῦ-  
 τον ἔστιν... ἴδιον γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ γνωρίζεσθαι<sup>12</sup> ἐστὶ τὸ  
 ἀγαθόν, ὦ Τάτ.

— Ἐπλήρωσας ἡμᾶς, ὦ πάτερ, τῆς ἀγαθῆς καὶ καλλίστης  
 θεᾶς<sup>3</sup> καὶ ὀλίγου δεῖν † ἐσεβάσθῃ<sup>4</sup> μου ὁ τοῦ νοῦ ὀφθαλμὸς ὑπὸ 20  
 τῆς τοιαύτης θεᾶς. — Οὐ γὰρ, ὡσπερ ἡ τοῦ ἡλίου ἀκτίς,  
 πυρῶδης οὖσα, καταυγάζει καὶ μύειν ποιεῖ τοὺς ὀφθαλμούς,

1 an <ὡς> καὶ ὁ ἥλιος, nisi forte τῶν ante κατὰ deleas, uel  
 [Einarsen, dubitanter] τῶν in ὧν mutes? || 3 τοῦτο οὕτως ἔχει secl.  
 Scotti || 4 θελήματος <τοῦ θεοῦ> Scott: locutio uere ex seclae  
 intima consuetudine hausta, cf. § 25 τοῦ ἐνό; et Nock, *J. Bibl.*  
*Lit.* I, 11, 1933, 134 sqq. de sermone Christianorum || 8 ἐγγενέσθαι  
 ex ἰγκ. A || 11 πολλῷ: τῷ Tiedemann || 12 ποιότητι καὶ ποσότητι  
 Tiedemann || 14 an τὸ εἶναι? — ἄρα ABD: ἄρα CM || 14-15 οὕτως...  
 ἰδεῖν sc. ἔχει: ellipsis dura || 15-16 καὶ ἐστὶ καὶ αὐτὸ μάλιστα  
 δι' αὐτοῦ Festugière: locum reflexit Scott || 16-17 τοῦτον: τοῦτο  
 Pal. Q — lacunam statuit Scott || 19 ἡμᾶς ABCM: del. B<sup>c</sup>, om  
 D || 20 ἰσεβάσθη: ἐπετίσθη Reitz. (*Græcologia* III 281); \* an  
 ἐσεβάσθη? Ferguson || 22 πυρῶδης AB: πυρρώδης CMD — μύει B,  
 corr. B<sup>c</sup>.

el mundo, como también el sol, de éstos él mismo también es padre por participación, más no igualmente es causante del bien para los vivientes, ni del vivir. Y si esto es así, siendo sin duda necesitado<sup>9</sup> totalmente por la voluntad del Bien, fuera del cual no es posible ser ni llegar a ser. -

3 El padre<sup>10</sup> es causante, tanto de la simiente como del sustento de sus hijos, tomando a través del sol<sup>11</sup> el deseo del Bien. Pues el capaz de crear es el Bien, y esto no puede producirse por algún otro más que por él solo, que por una parte nada toma y que por otra quiere que todas las cosas existan.<sup>12</sup> Pues no diré, ¡Tat!, el que hace, pues el que hace es imperfecto en mucho tiempo, dentro del cual unas veces ha ce, otras no hace, tanto en cualidad como en cantidad. Pues unas veces, en efecto, de tal manera y de tal clase, y otras veces lo contrario.<sup>13</sup> Y Dios es tanto padre como el Bien, por el que todas las cosas son. 4 Así entonces el que puede "ver"<sup>14</sup> tiene estas cosas: ya que también esto quiere que exig ta, y está aún en él, y más bien, es esto. Pues también todo lo demás existe a través de él ... pues es propio del Bien que el Bien sea conocido,<sup>15</sup> ¡Tat!

—Nos has llenado, ¡padre! de la buena y más hermosa contemplación y poco falta para que el ojo de mi entendimiento sea honrado por tal contemplación.— Ya que la contemplación del Bien no es como el rayo del sol, que siendo ardiente, deslum

ΛΟΓΟΣ Ι

οὕτω καὶ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ θεά· τούναντιον<sup>25</sup> ἐκλάμπει καὶ ἐπὶ  
 τοσοῦτον, ἐφ' ὅσον δύναται ὁ δυνάμενος δέξασθαι τὴν  
 ἐπεισορὴν τῆς νοητῆς λαμπηδόνας· δευτέρα μὲν γὰρ ἔστιν  
 εἰς τὸ καθικνεῖσθαι, ἀβλαβῆς δὲ καὶ πάσης ἀθανασίας  
 ἀνάπλευας, ὅς ἢς οἱ δυνάμενοι πλέον τι ἀρύσασθαι τῆς  
 θεάς κατακοιμιζονται πολλάκις [δὲ]<sup>26</sup> ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς  
 τὴν καλλιστην ὄψιν<sup>27</sup> ἕπερ Οὐρανὸς καὶ Κρόνος, οἱ ἡμέτεροι  
 πρόγονοι, ἐντετυχήκασι<sup>28</sup>. — Εἴθε καὶ ἡμεῖς, ὦ πάτερ.  
 — Εἴθε γάρ, ὦ τέκνον· νῦν δὲ ἔτι ἀτονοοῦμεν πρὸς τὴν  
 ὄψιν καὶ οὕτω ἰσχύομεν ἀναπετάσαι ἡμῶν τοὺς τοῦ νοῦ  
 ὀφθαλμούς, καὶ θεάσασθαι τὸ κάλλος τοῦ ἀγαθοῦ ἐκείνου  
 τὸ ἀφθαρτον, τὸ ἀληπιον<sup>29</sup>. τότε γὰρ αὐτὸ ὄψει, ἔταν μηδὲν  
 περὶ αὐτοῦ ἔξης εἰπεῖν. ἡ γὰρ γνώσις αὐτοῦ καὶ θεία  
 σιωπὴ ἔστι καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων. ὅς οὔτε  
 γὰρ ἄλλο τι δύναται<sup>30</sup> νοῆσαι<sup>31</sup> ὁ τοῦτο νοήσας οὔτε ἄλλο τι  
 θεάσασθαι ὁ τοῦτο θεασάμενος οὔτε περὶ ἄλλου τινὸς  
 ἀκοῦσαι οὔτε τὸ σύνολον τὸ σῶμα κινήσασθαι· πασῶν γὰρ τῶν  
 σωματικῶν αἰσθήσεων τε καὶ κινήσεων ἐπιλαθόμενος<sup>32</sup> ἄτρε-  
 μεῖ· περιλάμπων<sup>33</sup> δὲ πάντα τὸν νοῦν καὶ τὴν δλην ψυχὴν

7 Test. Lactant. Div. inst. I 11, 61 = Epitome 14, 3.

hab. N 12 τότε... 116.2 μεταβάλλει.

1 τούναντιον δι Turn. ἀλλὰ τούναντιον B<sup>c</sup> — ἐκλάμπειν A || 2 ὁ  
 θεώμενος Scott || 4 καθικνεῖσθαι B<sup>c</sup> : κατικνεῖσθαι cod. il. — καὶ πάσης  
 Turn. : πάσης καὶ codd. καὶ πάσης καὶ B<sup>c</sup>; possis ἀβλαβείας δι  
 πάσης καὶ || 5 ἢ; Reitz. : ἢν cod. il. ἢν B — ἀρύσασθαι d : ἀρύσασ-  
 θαι ABCM || 5-6 τῆ θεῆ Reitz. sed θεῆ i. q. ἀθανασία || 6 δι secl.  
 Tiedemann : δι <ἀγαπέτονται> uel simile aliquid Ferguson ἢ  
 Scott — ὑπὸ D || 7 ὕπερ B : ὕπερ A fort. recte (lum ἐτυχηκασιν  
 Ferguson) ὕπερ. CM ἕπερ Velsenius ap. Parthey || 9 ἀτονοοῦμεν B  
 in ras. || 10 οὕτω Patr. : οὕτως codd. οὕκ B<sup>a</sup> || 13-14 αὐτοῦ θεῆ  
 οὕκ σιωπὴ ἔστι N — πρὸ θεῆ, Flussas θεῆ || 14 καταργία d : καταρ-  
 γία ABCM κατέρργησις N ὄργια B<sup>c</sup> || 17 ἀκούσει N — τὸ σῶμα M d  
 B<sup>c</sup> : σῶμα ABCN || 18 ἐπιλαθόμενος Hermipp. 2. 187 p. 70. 18  
 (W. Kroll conl. suo Marte) : ἐπιλαθόμενος codd. || 19 περιλάμπων sc.  
 τὸ ἀφθαρτον κάλλος (Reitz.).

bra y hace cerrar los ojos; sino por el contrario, resplandece también tanto cuanto puede el que es capaz de recibir el fluir del resplandor inteligible. Pues es más penetrante al conseguirla, no es dañina y está llena de toda inmortalidad,<sup>17</sup> 5 de la cual contemplación quienes pueden absorber algo más, frecuentemente se adormecen y vuelan lejos del cuerpo hasta la más hermosa visión, la cual, por fortuna, han obtenido Uranos y Cronos, nuestros ancestros.<sup>18</sup> - Ojalá también nosotros ¡padre! - Pues ojalá, ¡hijo! Pero ahora somos aún muy débiles para la visión, y aún no tenemos fuerza para hacer volar los ojos de nuestro intelecto y contemplar la belleza de aquel Bien, lo eterno, lo inasequible. Pues cuando nada alrededor de él puedas decir, entonces lo verás. Ya que su conocimiento es tanto divino silencio como reposo de todos los sentidos.<sup>19</sup> 6 Pues el que percibe esto, no puede percibir alguna otra cosa, ni el que contempla esto, contemplar alguna otra cosa, ni escuchar acerca de alguna otra cosa ni en su totalidad mover el cuerpo: pues olvidándose de todas las sensaciones corporales y los movimientos, permanece inmóvil:<sup>20</sup> brillando en torno ilumina<sup>21</sup> a todo el intelecto y al alma en-

ἀναλάμπει καὶ ἀνέλκει διὰ τοῦ σώματος καὶ ὄλον αὐτὸν εἰς οὐσίαν μεταβάλλει. ἀδύνατον γάρ, ὦ τέκνον, ψυχὴν ἀποθεωθῆναι<sup>14</sup> ἐν σώματι ἀνθρώπου θεασαμένην <τὸ> τοῦ ἀγαθοῦ κάλλος.

7 - Τὸ ἀποθεωθῆναι πῶς λέγεις, ὦ πάτερ; — Πάσης 5  
ψυχῆς, ὦ τέκνον, διαιρετῆς μεταβολαί. — Πῶς πάλιν διαι-  
ρετῆς; — Οὐκ ἤκουσας ἐν τοῖς Γενικοῖς ὅτι ἀπὸ μιᾶς  
ψυχῆς τῆς τοῦ παντός πῶσαι αἱ ψυχαὶ εἰσιν αὗται ἐν τῷ  
παντὶ κόσμῳ κυλινοῦμεναι, ὡσπερ ἀπονενεμημέναι<sup>15</sup>; τούτων  
τοίνυν τῶν ψυχῶν πολλαὶ αἱ μεταβολαί, τῶν μὲν ἐπὶ τὸ 10  
εὐτυχέστερον, τῶν δὲ ἐπὶ τὸ ἐναντίον. αἱ μὲν γὰρ ἔρπε-  
τώδεις οὔσαι εἰς ἔνυδρα μεταβάλλουσιν, αἱ δὲ ἔνυδροι εἰς  
χερσαία, αἱ δὲ χερσαῖαι εἰς πετεινά, αἱ δὲ ἀέριαι εἰς ἀνθρώ-  
πους, αἱ δὲ ἀνθρώπιναι ἀρχὴν ἀθανασίας ἴσχουσιν εἰς  
δαίμονας μεταβάλλουσαι, εἰθ' οὕτως εἰς τὸν τῶν θεῶν 15  
χορόν· χοροὶ δὲ δύο θεῶν, ὁ μὲν τῶν πλανωμένων, ὁ δὲ  
τῶν ἀπλανῶν. 8 καὶ αὕτη ψυχῆς ἡ τελειοτάτη δόξα<sup>16</sup>  
ψυχῆ δὲ εἰς ἀνθρώπους ἔλθοῦσα<sup>17</sup> ἐάν<sup>18</sup> κακῆ μελινῆ, οὔτε

*Test. habet Stob. 1. 43. 48 (1. 416) 7 Οὐκ... 117.9 ψυχῆς.*

1 εἰδῖ: ἀπὸ Patr. || 2 δυνατόν Patr. || 3 an <καὶ> θεασαμένην? — <τὸ> B<sup>c</sup> || 4-5 κίλλος; <ἀλλὰ χωρίζεσθαι αὐτοῦ καὶ μεταβάλλεσθαι ἐν> τῷ ἀποθεωθῆναι Reitz. (*JMR* ed. III, 289) || 5 τὸ B<sup>c</sup>: τὸ AGMD || 6 μεταβολαὶ δὲ A || 8 αὗται Stob.: αἵτε codd. αὗται αἱ Hæren αἵ τε <ἐν τῷ θεῷ καὶ αἱ> ἐν Reitz. olim, αἵ τε <περὶ τὸν θεὸν συνηγερέμεναι αἵ τε> postea || 9 ἀπονενεμημέναι: ἀπονενεμημένα Stob. || 10 αἱ Stob.: om. codd. || 10-11 ἐπι bis codd.: εἰς bis Stob. || 11 γὰρ Stob.: οὐν codd. || 12 μεταβάλλουσιν Stob.: μεταβίλλονται codd. — ἐνυδροὶ Stob.: τῶν ἐνύδρων codd. || 13 πετεινά Stob.: πτηνά codd. || 14-15 ἀνθρώπιναι ἀρχὴν ἀθανασίας ἴσχουσιν εἰς δαίμονας μεταβάλλουσαι Stob.: ἀνθρώπειαι ἀθανασίας (αἱ ἀθανασίας; A) ἴσχουσαι εἰς δαίμονας μεταβίλλονται codd. (ἴσχουσαι... μεταβίλλουσιν Meineke) || 15 εἰθ' codd.: εἴτ' ἂν Stob. (unde Meineke εἴτ' αὖ) — τῶν Stob.: om. codd. || 16 χορόν codd.: γῶρον Stob. — post χορόν codd. χορηῖουσι: quod om. Stob. — γῶροι codd. P<sup>a</sup> Stob. (γῶρον P<sup>a</sup>) || 18 ψυχῆ δὲ Stob.: ψυχῆ codd. — εἰς ἀνθρώπου; ἐλθοῦσα Stob.: εἰς ἀνθρώπου σῶμα εἰσελθοῦσα codd. || 18-117.1 οὔτε... μεταλαμβάνει codd.: οὔποτε τεύχεται ἀθανασίας Stob.

tera, y sube a través del cuerpo y transforma todo esto en -  
esencia. Ya que es imposible, ¡hijo!, que el alma que ha  
contemplado la hermosura del Bien se divinice en un cuerpo de  
hombre.<sup>11</sup>

7 — ¿Cómo dices, ¡padre!, qué se diviniza? — Son las transfor-  
maciones de toda alma separada, ¡hijo! — ¿Nuevamente, cómo,  
separada? — No escuchaste en las (Lecciones) Generales que a  
partir de una sola alma, la del Todo, todas las almas están  
ellas revoloteando por todo el mundo, como divididas?<sup>13</sup> En -  
efecto, de estas almas son muchas las transformaciones:<sup>14</sup> de  
unas hacia lo más dichoso, de otras hacia lo contrario; pues  
to que las que son semejantes a reptiles se transforman en  
animales acuáticos, las acuáticas en animales terrestres, -  
las terrestres en animales alados, las aéreas en hombres, -  
las humanas, transformándose en dáimones, poseen el princi-  
pio de inmortalidad, y luego así se transforman en el coro -  
de los dioses: hay dos coros de dioses, uno el de los erran-  
tes, otro el de los fijos.<sup>15</sup> 8 Y ésta es la gloria más per-  
fecta del alma. El alma, habiendo llegado a los hombres, si

ΛΟΓΟΣ Ι

γεύεται ἀθανασίας οὔτε τοῦ ἀγαθοῦ μεταλαμβάνει,<sup>39</sup> παλίσ-  
 συτος δὲ τὴν<sup>40</sup> ὄδον ὑποστρέφει τὴν εἰς τὰ ἔρπια, καὶ  
 αὕτη καταδίκη ψυχῆς κακῆς.

κακία δὲ ψυχῆς ἀγνωσία. ψυχὴ γάρ, μὴδὲν ἐπιγνοῦσα τῶν  
 ὄντων μὴδὲ τὴν τούτων φύσιν, μὴδὲ τὸ ἀγαθόν, τυφλώτ- 5  
 τούσα δέ, ἐντινάσσει τοῖς πάθεσι τοῖς σωματικοῖς, καὶ  
 ἢ κακοδαίμων, ἀγνοήσασα ἑαυτὴν, δουλεύει<sup>41</sup> σώμασιν ἄλλο-  
 κότοις καὶ μοχθηροῖς, ὥσπερ φορτίον βαστάζουσα<sup>42</sup> τὸ σῶμα,  
 καὶ οὐκ ἄρχουσα ἀλλ' ἀρχομένη. αὕτη κακία ψυχῆς.

Θ τὸ ὑναντιόν<sup>43</sup> δὲ ἀρετῆ ψυχῆς γινώσις· ὁ γὰρ γινούσ<sup>44</sup> καὶ 10  
 ἀγαθὸς καὶ εὐσεβὴς καὶ ἡδὴ<sup>45</sup> θεῖος. — Τίς δὲ ἐστὶν οὗτος,  
 ὦ πάτερ; — Ὁ μὴ πολλὰ λαλῶν, μὴδὲ πολλὰ ἀκούων· ὁ  
 γὰρ δύο λόγοις σχολάζων καὶ ἀκοαῖς, ὦ τέκνον, σκιαμαχεῖ.  
 ὁ γὰρ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθὸν οὔτε λέγεται οὔτε  
 ἀκούεται· τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, ἐν πᾶσι τοῖς ὄσιν αἱ 15  
 αἰσθήσεις εἰσὶ, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι εἶναι χωρὶς αὐτοῦ·  
 γινώσις δὲ αἰσθήσεως πολὺ διαφέρει· αἰσθησις μὲν γὰρ  
 γίνεται<sup>47</sup> τοῦ ἐπικρατοῦντος,<sup>48</sup> γινώσις δὲ ἐστὶν ἐπιστημῆς<sup>49</sup> τὸ

Test. Stob. Jesinit 9 κακία ψυχῆς.

Hab. N 17 γινώσις... 118.1 τέλος.

1-2 παλίσσυτος δι Stob. : παλίσσυτος ABCM παλίσσυτος δι DB<sup>+</sup>  
 παλίσσυτος Turn. fort. recte || 2 ὑποστρέφει codd. : ὑποστρέφει Stob.  
 — εἰς codd. : ἐπι Stob. || 4 ψυχῆς ἀγνωσία Stob. : ψυχῆς ἐστὶν ἡ ἀγνω-  
 σία codd. — ἐπιγνοῦσα Stob. : γνοῦσα codd. || 6 δι Stob., om.  
 codd. — ἐντινάσσει (ἐκτ- B<sup>+</sup>D) intransitivum usitatum : ἐντινάσσειat  
 Tiedemann || 9 οὐ κατέρχουσα Stob. οὐκίτ' ἄρχουσα Meineke —  
 αὕτη codd. : αὕτη Stob. — κακία codd. : κατὰ codd. Stobaei  
 καταδίκη P<sup>3</sup> Stobaei (error ex l. 3 ortus) || 13 λόγοις supra lineam  
 A, manu ut uid. prima (διαλόγοις Scott) — σκιαμαχεῖ R : σκιομα-  
 χεῖ ABCMD || 15 τούτου... 16 αὐτοῦ hic uix intellegi posse per-  
 spexit Scott : at cum hic dialogus epitomes uice fungi dicitur,  
 fortasse epitomator non deneganda : cf. Noek, *Sallustius*, LXXII  
 CXIV sq., K. Praechter, *Gnomon*, III, 475) || 16 εἰσὶ ABC : εἰσ<sup>41</sup>  
 l. e. εἰσὶν M — αὐτῶν Patr. || 18 fort. τοῦ <ἀεὶ> ἐπικρατοῦντος, i. e.  
 eius quod uno quoque momento in sensus dominatur; a an του  
 (i. e. τινος) ἐπικρατοῦντος; » Festugière.

permaneciére mala, no gusta de la inmortalidad ni participa del Bien; regresando, retrocede el camino, el que hay hacia los reptiles. Esta es la condena del alma mala.

La maldad del alma es la ignorancia. Pues el alma que no conoce nada de los seres, ni la naturaleza de éstos, ni el - Bien,<sup>16</sup> sino que está ciega, choca con los padecimientos corporales, y la malhadada, habiéndose ignorado a sí misma,<sup>17</sup> se es claviza a cuerpos extraños y corrompidos,<sup>18</sup> sosteniendo al - cuerpo como carga, y no mandando, sino siendo mandada. Esta es la maldad del alma.

9 Por el contrario, la virtud del alma es el conocimiento. Pues quien conoce es bueno, piadoso y también divino. — ¿Quién, ¡padre!, es éste? — Quien no dice muchas cosas, ni muchas cosas escucha, pues quien en dos cosas se ocupa, de palabras y oídos, lucha con sombras. Pues Dios como padre y como el - Bien ni es dicho, ni es escuchado.<sup>19</sup> Y siendo esto así, en todos los seres hay sensaciones, por no ser capaces de estar - apartados de esto.<sup>20</sup> Y el conocimiento difiere mucho de la sensación. En efecto, la sensación nace de lo que se impone,<sup>21</sup>

ΛΟΓΟΣ Ι

τέλος, ἐπιστήμη δὲ ζῶρον τοῦ θεοῦ. 10 πᾶσα γὰρ ἐπιστήμη ἀσώματος, ὀργάνῳ χρωμένῃ<sup>50</sup> αὐτῷ τῷ νοῖ, ὁ δὲ νοὸς τῷ σώματι. ἀμφοτέρω<sup>51</sup> οὖν χωρεῖ εἰς σῶμα, τὰ τε νοητὰ καὶ τὰ ὕλικά. ἐξ ἀντιθέσεως γὰρ καὶ ἐναντιότητος δεῖ τὰ πάντα συνεστάναι<sup>52</sup> καὶ τοῦτο ἄλλως εἶναι ἀδύνατον. 5

— Τίς οὖν ὁ ὕλικός θεός ὕδρ; — Ὁ καλὸς κόσμος, οὗκ ἔστι δὲ ἀγαθός· ὕλικός γάρ, καὶ εὐπάθητος, καὶ πρῶτος μὲν πάντων παθητῶν, δεύτερος δὲ τῶν ὄντων καὶ αὐτοδεής, καὶ αὐτὸς ποτὲ μὲν γενόμενος<sup>53</sup>, ἀεὶ δὲ ὢν, ὦν δὲ ἐν γενέσει, καὶ γινόμενος ἀεὶ, γένεσις<sup>54</sup> τῶν ποιῶν καὶ τῶν ποσῶν· 10 κινήτός γάρ· πᾶσα γὰρ ὕλικὴ κίνησις γένεσις ἔστιν.

11. ἡ δὲ νοητὴ στάσις κινεῖ τὴν ὕλικὴν κίνησιν τὸν τρόπον τοῦτον<sup>55</sup>. ἐπεὶ ὁ κόσμος σφαιρῶν ἔστι, τουτέστι κεφαλῇ, κεφαλῆς δὲ οὐδὲν ὑπεράνω ὕλικόν. ὥσπερ οὐδὲ ποδῶν οὐδὲν νοητὸν ὑποκάτω, πᾶν δὲ ὕλικόν, νοὸς δὲ 15 κεφαλῇ, αὕτη σφαιρικῶς κινουμένη. τοῦτό ἐστι κεφαλικῶς, — ὅσα οὖν προσήνεται<sup>56</sup> τῷ ὑμένι τῆς κεφαλῆς ταύτης, <ἐν ᾧ><sup>57</sup> ἔστιν ἡ ψυχὴ, ἀθάνατα πέφυκεν, ὥσπερ ἐν ψυχῇ δὲ σώματος πεποιημένον<sup>58</sup> καὶ πλείονα τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν ἔχοντα<sup>59</sup> τὰ δὲ πόρρω<sup>60</sup> τοῦ ὑμένουσθαι θνητὰ, πλείον 20 ἔχοντα τῆς ψυχῆς<sup>61</sup> τὸ σῶμα· πᾶν δὲ ζῶρον, ὥσπερ οὖν τὸ πᾶν, ἔκ τε ὕλικου καὶ νοητοῦ συνέστηκε.<sup>62</sup>

Hab. N 1 ἐπιστήμη... 3 σώματι, G Τίς... 8 παθητῶν.

1 ἐπιστήμη δῶρον ἔστι τοῦ θεοῦ, πᾶσα δὲ ἐπιστήμη N — τοῦ supra ἵπποισι A' || 2 κίχρηται N χρωμένους d || 3 σώματι <ἐναντίας> Scott — σῶμα τὴν ἵπποισι: σώματα codd. || 4 τὰ ante ὕλικά om. A — γὰρ om. C, ins. C' || 6 « an καλὸς ὁ κόσμος; (Reitz.), οὐκ ἔστι (Scott) εἰ ἀγαθός; » Ferguson || 7 παθητός; Scott || 8 αὐτοδεής; fort. οὐκ αὐτοτελής; « an ἀγαθὸς ἐδεής; » Einarson || 9 ποτὲ μὲν B<sup>c</sup> M : μὲν ποτὲ ACB μὲν ποτὲ μὲν d || 11 γὰρ (post κ.) codd. : ἀρα Scott || 14 κεφαλῆ; Turn: : κεφαλῇ ABCM || 15 οὐδὲν DB<sup>c</sup> : οὐδὲ ABCM — « an ὕλικόν, <ἐπὶ> νοῦ δι; » Ferguson || 16 κεφαλικῶς C u se in κεφαλικῶς mutatum, 1297; κεφαλικῶς ABMD || 18 ἐν ᾧ ut Vergecil profert Parthey (perperam) : ἐν ᾧ Pluaccas || 19 δεῖ; γὰρ Tiedemann — πεποιημένου DB<sup>c</sup> : πεποιημένου ABCM — πλείονα scripsi : πλείον BCM πλείον εἰ A πλείον DB<sup>c</sup> πλείον Mōnard || 20 τὰ δι πόρρω Tiedemann : τὸ δι πόρρω codd. — θνητὰ Scott : ἐν ᾧ τὸ codd. || 21 « an <τὸ> πᾶν δι ζῶρον; » Ferguson — ὥσπερ οὖν : ὥστε R.

y el conocimiento es el fin del saber, y el saber es un regalo de Dios.<sup>31</sup> 10 Pues todo saber es incorpóreo, sirviéndose del mismo intelecto como instrumento, y el intelecto, del cuerpo.<sup>33</sup> Así ambas, tanto las cosas intelectuales como las materiales se hacen sitio en el cuerpo. Pues es necesario - que a partir de la antítesis y de la contradicción se compongan todas las cosas. Y esto no puede ser de otro modo.<sup>34</sup>

- ¿Quién es, pues, este dios material? - El hermoso mundo, pero no es bueno: pues material,<sup>35</sup> sensible y es el primero de todos los posibles y el segundo de los seres<sup>36</sup> y también insuficiente, y él mismo algunas veces deviniendo, pero siempre existiendo, y existiendo en el devenir y deviniendo siempre, es el devenir de las cualidades y de las cantidades, - pues es móvil y todo movimiento material es devenir.

11 La estabilidad inteligible provoca el movimiento material<sup>37</sup> de este modo: Dado que el mundo es una esfera, es decir, una cabeza, y nada material hay por encima de la cabeza, como tampoco nada inteligible bajo los pies, y todo es material, y el intelecto es la cabeza, ésta moviéndose como una esfera, es decir como una cabeza, - por consiguiente, cuantas cosas están reunidas en la membrana de esta cabeza, < en la que > está el alma,<sup>38</sup> han nacido inmortales, y como en el alma ha sido hecho el cuerpo, también tienen más alma que cuerpo. Por el contrario, las cosas mortales están lejos de la membrana, teniendo más cuerpo que alma. Y todo viviente, como también el Todo, está compuesto tanto de lo material como de lo inteligible.

ΛΟΓΟΣ Ι

12 και ὁ μὲν κόσμος πρῶτος, ὁ δὲ ἄνθρωπος δεύτερον ζῶον μετὰ τὸν κόσμον, πρῶτον δὲ<sup>63</sup> τῶν θνητῶν, τῶν μὲν ἄλλων ζῴων τὸ ἔμψυχον ἔχει· οὐκέτι δὲ μόνον οὐκ ἀγαθός, ἀλλὰ καὶ κακός ὡς<sup>64</sup> θνητός. ὁ μὲν γὰρ κόσμος οὐκ ἀγαθός ὡς κινήτος, οὐ κακός δὲ ὡς ἀθάνατος· ὁ δὲ ἄνθρωπος, καὶ 5 ὡς κινήτος, καὶ ὡς θνητός, κακός. 13 ψυχὴ δὲ ἀνθρώπου ὀχεῖται τὸν τρόπον τοῦτον· ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος ἐν τῇ ψυχῇ, ἢ ψυχὴ ἐν τῷ πνεύματι· τὸ πνεῦμα διήκον<sup>65</sup> διὰ φλεβῶν καὶ ἀρτηριῶν καὶ αἵματος κινεῖ τὸ ζῶον καὶ ὡσπερ<sup>66</sup> τρόπον τινὰ βαστάζει. 10

διὸ καὶ τινες τὴν ψυχὴν αἷμα νομίζουσιν εἶναι, σφαλ-  
 λόμενοι τὴν φύσιν, οὐκ εἰδότες<sup>67</sup> ὅτι ἡρῶτον δεῖ τὸ πνεῦμα  
 ἀναχωρῆσαι εἰς τὴν ψυχὴν καὶ τότε τὸ αἷμα παγῆναι καὶ  
 τὰς φλέβας καὶ τὰς ἀρτηρίας κενωθῆναι καὶ τότε τὸ ζῶον  
 καθελεῖν· καὶ τοῦτο ἐστὶν ὁ θάνατος τοῦ σώματος. 15

14 ἔκ μιᾶς δὲ ἀρχῆς τὰ πάντα ἡρτηταί,<sup>68</sup> ἢ δὲ ἀρχὴ ἔκ

*Test. habet Stob. 1. 47. 9 (1 305) 1 ὁ μὲν ἄνθρωπος... 15 σώματος.*

*habet N 6 ψυχὴ δι... 15 καθελεῖν.*

· 1 πρῶτον Flussas — ὁ μὲν ἄνθρωπος τὸ δεύτερον ζῶον Stob. ||  
 2 πρῶτον Stob. ABCM : πρῶτος (1 — τῶν... 6 κακός om. Stob. ||  
 3 οὐκ ἀγαθός μόνον Scott || 5 κινήτος <οὐκ ἀγαθός> Reitz. || 8 ἢ  
 δι ψυχῇ Stob. — πνεύματι... 9 κινεῖ ita Stob. : σώματι, τὸ πνεῦμα  
 διήκει διὰ φλεβῶν καὶ ἀρτηριῶν καὶ αἵματος καὶ κινεῖ codd. — τὸ  
 <δὲ> πνεῦμα Parthey (cf. Hermipp. I. 13, 96 p. 21. 6 τοῦτο δι διή-  
 κων) || 10 καὶ ante ὡσπερ om. B, supra lineam B<sup>c</sup> — τρόπον codd. :  
 εἴρητον Usener || 11 νομίζουσιν Stob. : ἐνόμισαν codd., cf. Proll. XLIII ||  
 11-12 σφαλόμενοι AD || 12 τὴν φύσιν om. N τῆς φύσεως Scott —  
 πρότερον Usener — δι codd. : δι Stob. || 12-15 τὸ ... καθελεῖν  
 ita codd., nisi quod τὸ ante αἷμα, τὰς ante ἀρτηρίας om. A : τοῦ  
 πνεύματος ἀναχωρήσαντος εἰς τὴν ψυχὴν τὸ αἷμα παγῆναι καὶ τὴν  
 φλέβας καὶ τὰς ἀρτηρίας κενωθείσας τὸ ζῶον καταλείπειν Stob. utrum  
 melius, quis scit? e Stob. lectione profectus Heeron, pro κενω-  
 θείσας τὸ ζῶον καταλείπειν, proponit κενωθῆναι καὶ τότε τὸ ζῶον ἐκλεί-  
 πειν : ἀπ κενωθῶν <τοῦ πνεύματος> τὸ ζῶον καταλείπειν? — κατὰ τὰς  
 φλέβας, καὶ τὰς ἀρτηρίας κενωθείσας καταλείπειν Scott, conl. Diels  
*Dorogr. gr.* 435 || 14 si codd. sequeris ut supra, fort. τότε ante  
 τὸ ζῶον delendum || 15 ἐστὶν ὁ θάνατος Stob. : ἐστὶ θάνατος codd.

12 Ciertamente el mundo es el primero y el hombre el segundo viviente después del mundo pero el primero de los mortales, y tiene lo animado de los demás vivientes: pues ya no sólo no es bueno sino también malo en cuanto mortal. Pues el mundo no es bueno en cuanto móvil, ni malo en cuanto inmortal. Pero el hombre es malo tanto en cuanto móvil como en cuanto mortal. 13 El alma del hombre se conduce de esta manera; el intelecto está en la razón, la razón en el alma, el alma en el espíritu. El espíritu que pasa a través de las venas, de las arterias y la sangre, mueve al viviente y en cierto modo lo transporta.<sup>40</sup>

Por lo que algunos consideran que el alma es sangre, equivocándose en cuanto a la naturaleza, porque no ven que primero es necesario que el espíritu se repliegue en el alma y que entonces la sangre se coagule y que las venas y las arterias se consuman y que entonces el viviente muera: y esto es la muerte del cuerpo.

14 Todas las cosas han dependido de un sólo principio, y

ΛΟΓΟΣ Ι

τοῦ ἑνὸς καὶ μόνου, καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ κινεῖται, ἵνα<sup>70</sup> πάλιν ἀρχὴ γένηται, τὸ δὲ ἓν μόνον ἔστηκεν,<sup>71</sup> οὐ κινεῖται. καὶ τρία τοίνυν ταῦτα, ὁ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ κόσμος, καὶ ὁ ἄνθρωπος· καὶ τὸν μὲν κόσμον ὁ θεὸς ἔχει, τὸν δὲ ἄνθρωπον ὁ κόσμος· καὶ γίνεται ὁ μὲν κόσμος τοῦ<sup>5</sup> θεοῦ υἱός, ὁ δὲ ἄνθρωπος τοῦ κόσμου, ὡς περ ἔγγονος.

15 οὐ γὰρ ἀγνοεῖ τὸν ἄνθρωπον ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ πάνυ γνωρίζει<sup>72</sup> καὶ θέλει γνωρίζεσθαι. τοῦτο μόνον σωτήριον ἄνθρώπῳ ἐστίν, ἡ γνώσις<sup>73</sup> τοῦ θεοῦ. αὕτη εἰς τὸν Ὀλυμπον ἀνάβασις· οὕτω μόνως ἀγαθὴ ψυχὴ, καὶ οὐδέποτε ἀγαθὴ<sup>10</sup> <ἀεί>, κακὴ δὲ γίνεται· κατ' ἀνάγκην γίνεται. — Πῶς τοῦτο λέγεις, ὦ Τρισμέγιστε;

— Ψυχὴν παιδὸς θέασαι, ὦ τέκνον, αὐτὴν διάλυσιν αὐτῆς μηδέπω ἐπιδεχομένην, τοῦ σώματος αὐτῆς † ἔτι ὀλίγον ὄγκωτο<sup>74</sup> καὶ † μηδέπω τὸ πᾶν ὄγκωμένου, πῶς καλὴν μὲν<sup>15</sup> βλέπει<sup>75</sup> πανταχοῦ, μηδέποτε δὲ τεβολωμένην ὑπὸ τῶν τοῦ σώματος παθῶν, ἔτι σχεδὸν ἠρτημένην τῆς τοῦ κόσμου ψυχῆς· ὅταν<sup>76</sup> δὲ ὄγκωθῆ τὸ σῶμα καὶ κατασπάσῃ αὐτὴν εἰς τοὺς τοῦ σώματος ὄγκους, διαλύσασα δὲ ἑαυτὴν ἐγγεννᾷ<sup>77</sup> λήθην, καὶ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ οὐ μετὰλαμβάνει· ἡ δὲ<sup>20</sup> λήθη κακία γίνεται.

16 τὸ δὲ αὐτὸ συμβαίνει<sup>78</sup> καὶ τοῖς τοῦ σώματος ἐξιοῦσιν.

hab. N 4 τὸν μὲν... 9 θεοῦ.

ὁ κόσμος, sc. υἱός; (Einarsen) — ἔγγονος AB : ἔγκονος CM (B<sup>c</sup> γρ.) ἔγκονος d ἔγγονος θεοῦ N || 9 ἀνθρώπου N — τοῦ οἴμ. N || 10 ἐστὶ ἀνάβασις MdB<sup>c</sup> — οὕτω ABD : οὕτως CM — μόνως scripsi : μόνων codd. (τοῦτῃ μόνῃ Turn.) — ἀγαθὴ ψυχὴ Turn. : ἀγαθὴ ψυχῆ codd. || 11 δεῖ inserui — ἀνάγκην <δεῖ> Turn. || 13 αὐτὴν B<sup>c</sup> (καὶ antea inserio) : ἑαυτὴν codd. || 14-15 ἔτι ὀλίγον ὄγκωτο (ὄγκωτο D) codd. : ἔτι ὀλίγου ὄντος; Scott ἔτι ὀλίγου Flussas; fort. ἔτι ἀπαλοῦ ὄντος || 15 καὶ eccl. Cumont — ὄγκωμένου Turn. : ὄγκωμένου BCM ὄγκωμενον A ὄγκωμένου d. duas lectiones in unum conflatas credo — καλὴν μὲν codd. : καλῆ Scott || 16 βλέπει AB : βλέπει CMB<sup>c</sup> — τεβολωμένην AM : τεβολωμένη C || 17 ἠρτημένη M : ἠρτημένη ABC || 19 ἔγγου; A — διαλύσασα Turn. : διαμύσασα codd.

el principio, del Uno y Solo, y el principio se mueve para que nuevamente llegue a ser el principio; en cambio el Uno Solo se mantiene, no se mueve.<sup>41</sup> Tres en efecto son estas cosas: Dios tanto padre como el Bien, el mundo y el hombre. Dios contiene al mundo, y el mundo al hombre. El mundo nace hijo de Dios, el hombre del mundo, como nieto. **15** Dios, pues, no ignora al hombre, sino que lo reconoce muy bien y quiere ser reconocido. Y sólo esto es la salvación para el hombre: el reconocimiento de Dios. Esta es la ascensión al Olimpo.<sup>42</sup> Unicamente así el alma llega a ser buena, mas no siempre buena, sino que llega a ser mala. Y llega a serlo por necesidad.—¿Cómo dices esto, ¡Trismegisto!?

—Contempla el alma del niño, ¡hijo!, que aún no admite el desprendimiento de sí misma, de su mismo cuerpo, todavía poco ha crecido y aún no del todo desarrollado, ve cuán hermosa es por todas partes, que nunca ha sido manchada por los padecimientos del cuerpo, aún quizá dependiendo del Alma del mundo. Pero una vez que el cuerpo alcanzó su volumen y la redujo a las dimensiones corporales, habiéndose desligado, ella misma engendra el olvido,<sup>43</sup> y no participa de lo hermoso y de lo bueno. Y el olvido nace maldad.

**16** Lo mismo sucede a los que salen del cuerpo. Pues el

ΛΟΓΟΣ Ι

ἀναδραμοῦσα γὰρ ἡ ψυχὴ εἰς ἑαυτὴν, συστέλλεται τὸ πνεῦμα εἰς τὸ αἶμα, ἡ δὲ ψυχὴ εἰς τὸ πνεῦμα, ὁ δὲ νοῦς καθαρὸς γενόμενος τῶν ἐνδυμάτων, θεῖος ὢν φύσει, σώματος πυρίνου λαβόμενος περιπολεῖ πάντα τόπον, καταλιπὼν τὴν ψυχὴν κρίσει καὶ τῆ κατ' ἀξίαν δίκῃ. — Πῶς τοῦτο λέγεις, ὦ πάτερ; ὁ νοῦς τῆς ψυχῆς χωρίζεται καὶ ἡ ψυχὴ τοῦ πνεύματος, σοὺ εἰπόντος ἐνδυμα εἶναι τοῦ μὲν νοῦ τὴν ψυχὴν, τῆς δὲ ψυχῆς τὸ πνεῦμα;

17 -- Συνοεῖν δεῖ, ὦ τέκνον, τὸν ἀκούοντά τῶ λέγοντι, καὶ συμπνέειν καὶ δευτέραν ἔχειν τὴν ἀκοὴν τῆς τοῦ λέγοντος φωνῆς· ἡ σύνθεσις τῶν ἐνδυμάτων τούτων, ὦ τέκνον, ἐν σώματι γήινῳ γίνεται· ἀδύνατον γὰρ τὸν νοῦν ἐν γήινῳ σώματι γυμνὸν αὐτὸν καθ' ἑαυτὸν ἐδράσαι· οὔτε γὰρ τὸ γήινον σῶμα δυνατόν ἐστι τὴν τηλικαύτην ἀθανασίαν ἐνεγκεῖν, οὔτε τὴν τοσαύτην ἀρετὴν ἀνασχέσθαι συγχρωτιζόμενον αὐτῇ παθητὸν σῶμα· ἔλαβεν οὖν ὡσπερ περιβόλαιον τὴν ψυχὴν, ἡ δὲ ψυχὴ καὶ αὐτὴ θεία τις οὖσα καθάπερ ὑπηρέτη τῶ πνεύματι χρῆται· τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ζῶον διοικεῖ.

18 ὅταν οὖν ὁ νοῦς ἀπαλλαγῆ τοῦ γήινου σώματος, τὸν

*Test. hab. Stob. 1, 48. 3 (1. 310) 5 Πῶς... 122. 12 οὐκ ἔστι.*

*hab. N 9 συνοεῖν... 11 φωνῆς.*

1 ἀναδραμοῦσα... ἑαυτὴν nominatiuæ pendens : ἀναδραμοῦστος γὰρ τῆς ψυχῆς B<sup>c</sup> || 4 post τόπον iterat C et mox delet περιπολεῖ || 7 σοῦ Stob. AB (ex τοῦ?) : σοῦ ex τοῦ M τοῦ C — ἐνδυμα codd. : δύναιμι Stob. || 9 διτ Stob. ABCM : δι N — ὦ om. Stob. — τῶ λέγοντι θ τὸν λέγοντα cod. P Stobaei || 10 συμπνέειν ACMB<sup>c</sup> : συμπνέειν Stob. πνέειν BN — ἔχειν A<sup>c</sup>B<sup>c</sup>N CM : ἔχει AB cod. P Stobaei (corr. in ἔχειν) || 11 ὦ τέκνον om. Stob. || 13 ἐδράσασθαι Scott || 14 τὴν ἀπὸ τηλικαύτην Stob. : om. codd. || 15 ἀνασχίσθαι Stob. : ἀνεχέσθαι codd. || 15-16 συγχρωτιζόμενον αὐτῇ Stob. : συγχρωματιζόμενον αὐτῶ codd. || 16 οὖν om. Stob. — περιβόλαιον Stob. : περιβόλιν codd. || 17 αὐτῆ : αὐτῆ ABCMD, fort recte — τις θεία οὖσα Stob. || 18 ὑπηρέτη P<sup>2</sup> Stobaei (ὑπέρητου P<sup>1</sup> : ὑπέρητις F) : οἱ περὶ τῶ ACM || 20 οὖν om. B (ins. B<sup>c</sup>) Stob.

alma, subiendo a sí misma reduce el espíritu a la sangre, el alma al espíritu y el intelecto, habiendo sido liberado de sus vestimentas, siendo divino por naturaleza, tomando un cuerpo ígneo,<sup>44</sup> recorre todo lugar abandonando al alma a juicio y justicia conforme a merecimiento.

—¿Cómo dices esto, ¡padre!; el intelecto se aparta del alma y el alma del espíritu, habiendo dicho tú que el alma es la vestimenta del intelecto y el espíritu del alma?

17 Es necesario que quien escucha comprenda al que habla, que esté de acuerdo y que tenga la audición bastante más aguda que la voz de quien habla. La síntesis de estas vestimentas, ¡hijo!, se realiza en el cuerpo terrestre. Pues es imposible que el intelecto se establezca en el cuerpo terrestre, desnudo en sí mismo. Pues ni el cuerpo terrestre es capaz de llevar tan grande inmortalidad, ni de soportar tan poderosa virtud teniendo comercio con ella el cuerpo pasible. Así pues, tomó como envoltura al alma, y el alma, siendo también ella un ser divino, utiliza como vehículo al espíritu. Y el espíritu gobierna al viviente.<sup>45</sup>

18 Así pues, cuando el intelecto se separa del cuerpo te-

ΛΟΓΟΣ Ι

ἴδιον εὐθὺς ἐνεδύσατο<sup>89</sup> χιτῶνα, τὸν πύρινον, ὃν οὐκ ἐδύνατο  
 ἔχων<sup>91</sup> εἰς τὸ γήινον σῶμα κατοικῆσαι· γῆ γάρ πῦρ οὐ βασ-  
 τάζει· πᾶσα γάρ φλέγεται καὶ ὑπὸ ὀλίγου σπινθηρος καὶ  
 διὰ τοῦτο τὸ ὕδωρ περιέχεται<sup>92</sup> τῇ γῆ<sup>93</sup>, ὥσπερ ἔρυμα καὶ  
 τείχος ἀντέχον πρὸς τὴν τοῦ πυρὸς φλόγα. νοῦς δὲ δέξυ- 5  
 τατος ὢν πάντων τῶν θείων νοημάτων καὶ τὸ δέξυτατον πάν-  
 των τῶν στοιχείων ἔχει σῶμα, τὸ πῦρ· δημιουργὸς<sup>95</sup> γάρ ὢν  
 ὁ νοῦς τῶν πάντων, ὀργάνῳ τῷ πυρὶ πρὸς τὴν δημιουρ-  
 γίαν<sup>96</sup> χρῆται· καὶ ὁ<sup>91</sup> μὲν τοῦ παντός, τῶν πάντων, ὁ δὲ τοῦ  
 ἀνθρώπου, τῶν ἐπὶ γῆς μόνον· γυμνὸς γάρ ὢν τοῦ πυρὸς 10  
 ὁ ἐν ἀνθρώποις νοῦς ἀδυνατεῖ τὰ θεῖα δημιουργεῖν, ἀνθρώ-  
 πινος ὢν τῇ οἰκῆσει.

1θ ψυχὴ δὲ ἀνθρωπίνη, οὐ πᾶσα μὲν, ἡ δὲ εὐσεβής,  
 δαιμονία τίς<sup>98</sup> ἔστι καὶ θεία· καὶ ἡ τοιαύτη καὶ μετὰ τὸ  
 ἀπαλλαγῆναι τοῦ σώματος τὸν τῆς εὐσεβείας ἀγῶνα ἠγωνισ- 15  
 μένη<sup>99</sup> (ἀγῶν δὲ εὐσεβείας, τὸ γινῶναι τὸ θεῖον καὶ μηδένα  
 ἀνθρώπων ἀδικῆσαι), ὅλη νοῦς γίνεται. ἡ δὲ ἀσεβῆς ψυχὴ

Test. Stob. desinit 12 οἰκῆσει. inc Stob. 1. 49. 49. (1. 417)  
 13 ψυχῆ, habet ad 123. ὁ ὕδρωρ.

1 ὃν οὐκ Ad B<sup>c</sup> Stob. : οὐκ BCM — ἠδύνατο Stob. || 2 ἔχων d B<sup>c</sup>  
 Stob. : ἔχων ACM || 3 πᾶσα γάρ γῆ Stob. || 3-4 καὶ διὰ τοῦτο codd. : διὰ  
 τοῦτο καὶ Stob. καὶ διὰ τοῦτο καὶ Patr. || 5-6 νοῦς δὲ δέξυτατος; πάντων τῶν  
 θείων v. Stob. fort recte : οὐ; (CM : ὅ; A νοῦς; d νοῦς; δὲ B<sup>c</sup>) δέξυτατος  
 ὢν πάντων θείων νοημάτων (π. v. θ. d) codd. (πάντων τῶν νοητῶν  
 Scott) || 6 καὶ τὸ δέξυτατον Stob. : καὶ δέξυτερος codd. || 7 σῶμα τὸ πῦρ  
 BCM : σῶματα πῦρ A τὸ πῦρ σῶμα Stob. || 7-8 ὢν... τῷ Stob. : ὢν  
 πάντων τῶν οὐρανῶν τῷ codd. || 8 πρὸς om. B (ins. B<sup>c</sup> C) || 10 ἐπὶ γῆ;  
 Stob. : ἐπιγῆιν codic., fort. recte — μόνον Stob. : πάντων codd. ||  
 11 ἀνθρώποις Stob. : ἀνθρώπων codd. || 11-12 ἀνθρώπινος codd. : ἀνθρώ-  
 που Stob. || 12 οἰκῆσει Stob. : οἰοκῆσει codd. (post uerbum parua  
 rasura in B) || 13 οὐ om. Stob (ins. post μὲν Escur- Stobaei) ||  
 14 ἔστι punctis ab A<sup>c</sup> notata — τοιαύτη καὶ Stob. : τοιαύτη ψυχῆ  
 codd. || 15-16 ἠγωνισμένη codd. : ἀγωνισμένη Stob. post ἠγωνισ-  
 μένη hab. codd. θεὸς γίνεται (cf. Proll. XLIII) || 16 τὸ θεῖον Stob. :  
 τὸν θεόν codd. || 17 ὅλη Stob. : ἡδὴ codd. — ἀσεβοῦς Stob.

terrestre, se reviste en seguida de la túnica propia, la de -  
fuego, teniendo la cual no podía establecerse en el cuerpo  
terrestre. Pues la tierra no transporta fuego. Ya que toda  
es consumida hasta por poca chispa y por eso el agua se ha  
esparcido en torno a la tierra, como defensa y muro resiste  
te contra la llama de fuego. Siendo el intelecto el más agu  
do de todos los pensamientos divinos, tiene como cuerpo al  
fuego, el elemento más agudo de todos los elementos. Pues  
siendo el intelecto el demiurgo de todas las cosas, utiliza  
como instrumento para la creación, al fuego. Y el intelecto  
del Todo es el creador de todas las cosas, y el del hombre,  
únicamente de las que hay sobre la tierra. Pues estando des  
provisto del fuego, el intelecto en los hombres es incapaz  
de crear cosas divinas, siendo humano por su habitación.

19 El alma humana, no toda, sino la piadosa, es un ser -  
daimónico<sup>46</sup> y divino. Y tal también después de retirarse del  
cuerpo, habiendo peleado el combate de la piedad (el combate  
de la piedad es el conocer lo divino y no agraviar nada de  
los hombres), toda llega a ser intelecto. El alma impía per

ΛΟΓΟΣ Ι

μένει ἐπὶ τῆς ἰδίας οὐσίας, ὅφ' ἑαυτῆς κολαζομένη, καὶ γήινον σῶμα ζητοῦσα εἰς ὃ εἰσέλθῃ, εἰς ἀνθρώπινον δέ· ἄλλο γὰρ σῶμα οὐ χωρεῖ ἀνθρωπίνην ψυχὴν, οὐδὲ θέμις ἔστιν εἰς ἀλόγου ζώου σῶμα ψυχὴν ἀνθρωπίνην καταπεσεῖν.<sup>104</sup> θεοῦ γὰρ νόμος οὖτος, φυλάσσειν ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀπὸ 5 τῆς τοσαύτης ὑβρεως.

20 — Πῶς οὖν κολάζεται, ὦ πάτερ, ἀνθρωπίνῃ ψυχῇ; — Καὶ τίς ἔστι μείζων κόλασις ἀνθρωπίνης ψυχῆς, ὦ τέκνον, ἢ ἀσέβεια; ποῖον πῦρ τοσαύτην φλόγα ἔχει ὄσσην ἢ ἀσέβεια; ποῖον δὲ δακετὸν θηρίον, ὥστε<sup>104</sup> λυμῶναι<sup>105</sup> σῶμα, 10 ὅσον<sup>106</sup> αὐτὴν τὴν ψυχὴν ἢ ἀσέβεια; ἢ οὐχ ὄσῃς ὅσα κακὰ πάσχει ψυχὴ ἀσεβῆς, βωώσης<sup>107</sup> αὐτῆς καὶ κεκραγίας, «καίνομαι, φλέγομαι· τί εἶπω, τί ποιήσω, οὐκ οἶδα· διεσθλομαι ἢ κακοδαίμων ὑπὸ τῶν κατεχόντων με κακῶν· οὕτε βλέπω οὕτε ἀκούω»; αὖται αἱ φωναὶ οὐ κολαζομένης εἰσι 15 ψυχῆς; ἢ ὡς οἱ πολλοὶ δοκοῦσι, καὶ σὺ δοξάζεις, ὦ τέκνον, ὅτι<sup>108</sup> ψυχὴ ἐξεληθοῦσα<sup>110</sup> τοῦ σώματος θηριάζεται, ὅπερ ἔστι πλάνη μεγίστη; 21 ψυχὴ γὰρ κολάζεται τοῦτου τὸν τρόπον. ὁ γὰρ νοῦς, ὅταν δαίμων γένηται,<sup>111</sup> πυρίνου τυχεῖν<sup>112</sup> σώματος τέτακται πρὸς τὰς τοῦ θεοῦ ὑπηρεσίας 20 καὶ εἰσδύνας<sup>114</sup> εἰς τὴν ἀσεβεστάτην ψυχὴν αἰκίζεται αὐτὴν ταῖς τῶν ἁμαρτανόντων<sup>115</sup> μάλιστα, ὅφ' ὧν μαστιζομένη ἀσεβῆς ψυχὴ τρέπεται ἐπὶ φόνους καὶ ὑβρεις καὶ βλασφημίας καὶ βίας ποικίλας, δι' ὧν ἀνθρώποι ἀδικοῦνται. εἰς δὲ τὴν εὐσεβῆ ψυχὴν ὁ νοῦς ἐμβὰς<sup>116</sup> ὁδηγεῖ αὐτὴν ἐπὶ 25 τὸ τῆς γνώσεως φῶς· ἢ δὲ τοιαύτη ψυχὴ κόρον οὐδέποτε

2 εἰ; δ... δέ scripsi (cf. L. Radernacher. *Neutest. Gramm.* 170 sq.) : εἰς ὃ εἰσέλθῃ ἀνθρώπειον (ἀνθρώπινον A) codd. εἰσελθεῖν· εἰς ἀνθρώπινον ἐξ Stob. || 3 σῶμα supra lineam in A || 5 φυλάσσει cod. P' Stob. || 6 τοσαύτης; codd.: τοιαύτης; Stob || 7 ψυχὴ ἀνθρωπίνῃ A || 8 μείζων Ad B<sup>c</sup>: μείζω BCM || 9 ἢ BD : ἢ ACM ἢ ἢ B<sup>c</sup> || 9-10 ποῖον... ἀσέβεια om. BC : ποῖον ἐξ B<sup>c</sup> qui surripit || 12 ἢ ἀσεβῆς d B<sup>c</sup> || 15 εἰσι D' Ven. : ἐσσι ABCMD || 19 γὰρ del. B<sup>c</sup> || 20 τυχῶν W. Kroll ap. J. Kroll 82 n. 3 || 21 εἰσδύνας B<sup>c</sup> : εἰσδύνασα ACMd εἰσδύς Turn. || 22 ἁμαρτημάτων Palr. || 23 <ἢ> ἀσεβῆς B<sup>c</sup>.

manece en su propia esencia, castigada por sí misma, y buscando un cuerpo terrestre al cual, caso dado, entre, pero humano. Pues otro cuerpo no admite una alma humana, ni es ley que el alma humana caiga en cuerpo de animal sin razón.<sup>47</sup> Pues ésta es la ley de Dios: que el alma humana se preserve de tan gran insolencia.

20 —¿Cómo entonces es castigada, ¡padre!, el alma humana?—  
¿Y qué castigo del alma humana es más grande, ¡hijo!, que la impiedad? ¿Qué fuego tiene tanta flama cuanto la impiedad? ¿Y qué bestia es tan feroz de modo que maltrate al cuerpo — como la impiedad al alma misma? ¿Acaso no ves cuántas desgracias sufre el alma impía, clamando y gritando: "me quemó, me consumo, qué dire, qué haré, no sé. Yo, malhadada, soy devorada por las desgracias que me retienen. Ni veo, ni escucho." ¿No son éstos los sonidos de un alma castigada? ¿O, como muchos creen, y tú opinas, ¡hijo!, que el alma que se aleja del — cuerpo es transformada en fiera, lo que es el más grande engaño? 21 Pues el alma es castigada de esta manera: porque el intelecto, cuando ha devenido en daimon, al obtener el — cuerpo de fuego, queda colocado al servicio de Dios y habiendo penetrado en el alma más impía, la maltrata con los látigos propios de quienes yerran, por los que, siendo azotada, el alma impía se precipita a asesinatos, insolencias, blasfemias y violencias diversas, a través de las cuales los hombres se injurian.<sup>48</sup> Por el contrario, habiendo entrado el intelecto en el alma piadosa, la encamina hacia la luz del conocimiento.

ΛΟΓΟΣ 1

ἔχει ὕμνοῦσα, εὐφημοῦσα δὲ πάντας ἀνθρώπους καὶ ἔργοις καὶ λόγοις πάντα εὖ ποιοῦσα, μιμουμένη αὐτῆς τὸν πατέρα.

22 διό, ὦ τέκνον, εὐχαριστοῦντά<sup>119</sup> τῷ θεῷ δεῖ εὐχεσθαι καλοῦ τοῦ νοῦ τυχεῖν. εἰς μὲν οὖν τὸ κρεῖττον ψυχὴ μεταβαίνει, εἰς δὲ τὸ ἔλαττον ἀδύνατον· κοινωνία δὲ ἐστὶ 5 ψυχῶν, καὶ κοινωνοῦσι μὲν αἱ τῶν θεῶν ταῖς τῶν ἀνθρώπων, αἱ δὲ τῶν ἀνθρώπων ταῖς τῶν ἀλόγων. ἐπιμελοῦνται δὲ οἱ κρεῖττονες τῶν ἔλαττόνων, θεοὶ μὲν ἀνθρώπων, ἀνθρωποὶ δὲ τῶν ἀλόγων ζῴων, ὁ δὲ θεὸς πάντων· πάντων<sup>120</sup> γάρ οὗτος κρεῖττων, καὶ πάντα αὐτοῦ ἔλαττονα. ὁ μὲν οὖν κόσμος 10 ὑπόκειται τῷ θεῷ, ὁ δὲ ἀνθρωπος τῷ κόσμῳ, τὰ δὲ ἄλογα τῷ ἀνθρώπῳ· ὁ δὲ θεὸς ὑπὲρ πάντα καὶ περὶ πάντα· καὶ τοῦ μὲν θεοῦ καθάπερ ἀκτίνες αἱ ἐνέργειαι, τοῦ δὲ κόσμου ἀκτίνες αἱ φύσεις, τοῦ δὲ ἀνθρώπου, αἱ τέχναι καὶ ἐπιστημαὶ· καὶ αἱ μὲν ἐνέργειαι διὰ τοῦ κόσμου ἐνεργοῦσι 15 καὶ ἐπὶ τὸν ἀνθρώπου διὰ τῶν τοῦ κόσμου φυσικῶν ἀκτίνων, αἱ δὲ φύσεις διὰ τῶν στοιχείων, οἱ δὲ ἀνθρωποὶ διὰ τῶν τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν. 23 καὶ αὕτη ἡ τοῦ παντὸς διοίκησις, ἡρτημένη ἐκ τῆς τοῦ ἑνὸς φύσεως καὶ διήκουσα δι' ἑνὸς τοῦ νοῦ· <οὐ><sup>121</sup> οὐδέν ἐστὶ θεϊότερον καὶ 20 ἐνεργέστερον καὶ ἐνωτικώτερον ἀνθρώπων μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς, θεῶν δὲ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους· οὗτός ἐστιν ὁ ἀγα-

*Test. Stob.* 1. 47. 8 (1. 303) habet 5 κοινωνία... 126.12 πάντα.

hab. N 10 ὁ μὲν οὖν... 20 νοῦ.

1 ἔχει AC: ἔργει MdB<sup>c</sup> — ὕμνοῦσα Flussas: ὑμνοῦσα codd. — δε codd.: τε Turn. τε <καὶ> Scott, bene || 1-2 καὶ λόγοις καὶ ἔργοις Md || 2 εὖ ποιοῦσα Flussas: ἐμποιούσα codd. || 7 αἱ εἰ... 9 ζῴων hab. Stob.: om. codd. || 9 πάντων γάρ... 10 ἔλαττονα codd.: om. Stob. || 12 ὑπὲρ πάντα cod. P Stobaei ὑπὲρ ἅπαντα cod. P || 13 καθάπερ αἱ ἀκτίνες Stob.: καθάπερ αἱ ἀκτίνες Meineke || 14 αἱ ἀκτίνες Stob. || 14-15 αἱ ἐπιστήμας Stob. || 16 ante διὰ scr. et ut uid. del. ἐπὶ N — φυσικῶν αἰτίων Usener || 18-19 παντὸς Stob.: παντός ἐστὶ ABCMN || 19 τοῦ οἰν. Stob. || 19-20 καὶ ἡ διοικούσα cod. P Stobaei || 20 δι' ἑνὸς cod. : τοῦ ἑνὸς Stob. — οὐ οὐδὲν Flussas: οὐδὲν codd. ὁ δὲ νοῦς Stob. (τοῦ <γάρ> Νοῦ οὐδὲν Reitz.) || 21:22 τοὺς οἰν. bis Stob. || 22 δε Stob. DB<sup>c</sup>, om. ABCM.

Y tal alma jamás tiene desmayo al cantar y al alabar a todos los hombres y en hacer bien todas las cosas, tanto de hecho como de palabra, imitando a su propio padre.

22 Por lo que es necesario, ¡hijo!, que quien agradece a Dios pida alcanzar al hermoso intelecto.<sup>49</sup> Así pues, el alma - transmigra hacia lo superior y es imposible hacia lo inferior. Hay comunión de almas,<sup>50</sup> y comulgan las de los dioses con las de los hombres, las de los hombres con las de los irracionales. Los superiores cuidan de los inferiores, los dioses - pues, de los hombres, y los hombres de los animales irracionales, y Dios de todos. Pues él es superior a todos y todas las cosas son inferiores a él. Así que el mundo está sometido a Dios, el hombre al mundo, y los irracionales al hombre; y Dios está sobre todas las cosas y atento a todas las cosas. Las actividades son como los rayos de Dios, y las naturalezas rayos del mundo, y del hombre las artes y las ciencias. Y las actividades<sup>51</sup> actúan a través del mundo y sobre el hombre a través de los rayos físicos del mundo; y las naturalezas a través de los elementos, los hombres a través de las artes y de las ciencias. 23 Y éste es el gobierno del Todo, dependiendo de la naturaleza del Uno, y penetrando a través del intelecto del Uno. Que éste nada hay más divino y más activo y más apto para unir a los hombres con los dioses, y a los dioses con los hombres. Este es el buen daimon. El -

ΛΟΓΟΣ Ι

θός δαίμων. μακαρία ψυχή, ἢ τούτου πληρεστάτη, κακοδαίμων δὲ ψυχή ἢ τούτου κενωτάτη.

Πῶς τοῦτο πάλιν λέγεις, ὦ πάτερ; — Οἶε<sup>13</sup> ὄθον, ὦ τέκνον, ὅτι πᾶσα ψυχή νοῦν ἔχει τὸν ἀγαθόν; περὶ γὰρ τούτου ὁ νοῦν λόγος, οὐ περὶ τοῦ ὑπηρητικοῦ, οὐ ἔμπροσθεν εἰρήκαμεν, τοῦ καταπεμπομένου ὑπὸ τῆς Δίκης. 5  
24 ψυχή γὰρ χωρὶς νοῦ

οὔτε τι εἰπεῖν

οὔτ' ἔρξει δύναται.<sup>15</sup>

πολλάκις γὰρ ἐξίπταται ὁ νοῦς τῆς ψυχῆς, καὶ ἐν 10 ἐκεῖνῃ τῇ ὄρᾳ οὔτε βλέπει ἢ ψυχή οὔτε ἀκούει, ἀλλ' ἀλόγως ζῶν ἔοικε<sup>12</sup> τηλικαύτη δύναμις ἐστὶ τοῦ νοῦ. ἀλλ' οὐδὲ νωθρὰς ψυχῆς ἀνέχεται,<sup>13</sup> ἀλλὰ καταλείπει τὴν τοιαύτην ψυχὴν τῷ σώματι προσηρητημένην καὶ ὑπ' αὐτοῦ ἀγχομένην κάτω. ἢ δὲ τοιαύτη ψυχή, ὦ τέκνον, νοῦν οὐκ ἔχει· ὅθεν 15 οὐδὲ ἄνθρωπον δεῖ λέγεσθαι τὸν τοιοῦτον· ὁ γὰρ ἄνθρωπος ζῶν ἐστὶ θεῖον καὶ οὐδὲ τοῖς ἄλλοις ζῴοις συγκρινόμενον τῶν ἐπιγείων ἀλλὰ τοῖς ἐν οὐρανῷ ἄνω λεγομένοις θεοῖς· μᾶλλον δ' εἰ χρὴ τολμήσαντα εἰπεῖν τὸ ἀληθές,

Test. Stob.

1 οὐ ἂν μακαρία Stob. ὄθον μακαρία Usener — ἢ codd. : ἢ Stob. || 2 κενωτάτη Stob. : κενή codd. || 3 πάλιν λέγεις Stob. M : λέγεις πάλιν ABC || 4 τὸ ἀγαθόν AC || 5 ὁ νοῦν λόγος Stob. : ἐστὶν ἴμιν ὁ λόγος codd. — οὐ τοῦ ὑπηρητικού περὶ οὐ Stob. || 7 νοῦ Stob. : τοῦ νοῦ codd. || 9 οὔτ' ἔρξει Stob. : οὔτε ἔρξει D οὔτε τι ἔρξει AB (ita sed εἰρξαι CM) || 10 ἐξίπταται Stob. : ἐξίστη codd. (ἐξίσταται Meineke) || 11 ἢ ψυχή Stob. : ψυχῆ codd. — ἀλλ' om. B (ins. BC) || 12-13 ἀλλ'... ἀνέχεται Stob. (οὐδὲ F οὐ P) : om. codd. || 13-14 τὴν... ἀγχομένην codd. (πρὸς A : ὑπ' A') : τὴν ἐν τῷ σώματι προσηρητημένην κατὰ πάντα ἀγχομένην Stob. || 15 ἢ τοιαύτη δεῖ ψυχή Stob. : « an ἢ τ. δὴ ψ. ? » Wachsmuth — ὦ Stob. : om. codd. || 16 δεῖ λέγεσθαι codd. : ἠγεῖσθαι δεῖ Stob. || 17 ζῶν ἐστὶ θεῖον ABC : θ. ζ. ε. Stob. ζ. θ. ε. Md || 17-18 καὶ... ἐπιγείων Stob. : καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις οὐ συγκρίνεται τῶν ἐπιγείων codd., forte recte. post ἐπιγείων add. Stob. τισίν || 18 τοῖς ἄνω ἐν οὐρανῷ Stob. || 19 δεῖ C (B ante corr. ?) : μᾶλλον δὲ ἔρξῃν τολμήσαντας Stob.

alma dichosa es la más plena de éste; el alma malhadada la más vacía de éste.

—¿Qué quieres decir, nuevamente, con esto ;padre!?!—¿Pien-  
sas, pues, ¡hijo!, que toda alma posee el buen intelecto?  
Pues acerca de éste es el actual discurso y no acerca del  
servidor, del que hemos hablado antes, el que ha sido envia-  
do por la justicia.<sup>52</sup> 24 Pues el alma, lejos del intelecto

"ni puede decir  
ni hacer algo."

Pues muchas veces el intelecto sale volando del alma y en  
aquel momento el alma ni ve ni oye, sino que se asemeja al  
animal sin razón. Tan poderosa es la potencia del intelecto.  
Pues no se sujeta a un alma negligente, sino que abandona a  
tal alma, que está sujeta al cuerpo y que es estrangulada por  
éste, abajo. Tal alma, ¡hijo!, no tiene intelecto. De don-  
de no debe llamarse hombre a tal. Pues el hombre es un vi-  
viente divino y no debe ser juzgado con los demás vivientes,  
entre los terrestres, sino con los que están arriba en el cie-  
lo, llamados dioses. Y es más, si es necesario atreverse a

## ΛΟΓΟΣ Ι

καὶ ὑπὲρ ἐκείνους ἐστὶν ὁ ὄντως ἄνθρωπος, ἢ πάντως γε ἰσοδυναμοῦσιν ἀλλήλοις.

25 οὐδεὶς μὲν γὰρ τῶν οὐρανίων θεῶν ἐπὶ γῆς κατελεύ-  
σεται, οὐρανοῦ τὸν ὄρον καταλιπών, ὃ δὲ ἄνθρωπος καὶ εἰς  
τὸν οὐρανὸν ἀναβαίνει καὶ μετρεῖ αὐτὸν καὶ οἶδε ποῖα μὲν 5  
αὐτοῦ ἐστὶν ὑψηλά, ποῖα δὲ ταπεινά, καὶ τὰ ἄλλα πάντα  
ἀκριβῶς μαθάνει, καὶ τὸ πάντων μείζον, οὐδὲ τὴν γῆν  
καταλιπὼν ἄνω γίνεται· τοσοῦτον τὸ μέγεθός ἐστὶν αὐτοῦ  
τῆς ἐκτάσεως· διὸ τολμητέον εἰπεῖν τὸν μὲν ἄνθρωπον  
ἐπίγειον εἶναι θεὸν θνητόν, τὸν δὲ οὐράνιον θεὸν ἀθάνατον 10  
ἄνθρωπον· διόπερ διὰ τούτων τὰ πάντα τῶν δύο, κόσμου  
καὶ ἀνθρώπου· ὑπὸ δὲ τοῦ ἑνὸς τὰ πάντα.

1 καὶ om. Stob. — γε om. Stob. || 3 οὐδεὶς Stob. : ὅστις codd. —  
θεῶν om. Stob. — γῆν Scott || 4 καὶ ante εἰς om. codd. || 5-7 καὶ  
οἶδε... μαθάνει om. Stob. || 8 τὸ om. codd. || 9 ἐκτάσεως Stob.  
(fort. M ante corr.); an recte? — τολμητέον ἐστὶν codd. || 10 <τὸν>  
ἐπίγειον Usener — οὐράνιον AB<sup>c</sup> : οὐρανὸν Stob. CMD. — post  
οὐράν(ι)ον add. codd. εἶναι, om. Stob. || 11 post πάντα codd. διαι-  
κεῖται || 12 τὰ om. Stob.

decir lo verdadero: realmente el hombre está por encima de ellos; o totalmente, o al menos, tienen igual poder los unos y los otros.

25 Pues ciertamente ninguno de los dioses celestes bajará a la tierra, abandonando la montaña del cielo; pero el hombre sube al cielo y lo mide y sabe cuántas cosas de éste están elevadas, cuáles bajas, y aprende todas las otras cosas perfectamente, y lo mejor de todo, no abandonando la tierra llega a estar en lo alto. Tan grande es la grandiosidad de éste éxtasis.<sup>53</sup> Por lo cual hay que atreverse a decir que - ciertamente el hombre terrestre es un dios mortal, y que el dios celeste es un hombre inmortal.<sup>54</sup> Por esto a través de ellos dos, del cosmos y del hombre, existen todas las cosas, y todas las cosas existen por el Uno.

### Notas al texto griego

1. Χθές: adverbio usado como adjetivo atributivo. Modifica a λόγον. Cfr. Liddell-Scott-Jones, s. v. I: "El discurso de ayer".
2. ἄνέθηκα: la. persona del singular, aoristo lo. de ἀνατίθημι.
3. σήμερον: Cfr. n. 1. Modifica también a λόγον: "el de hoy".
4. ἐνέργειαν: Traduzco "actividad", tomándola como fuerza en acción opuesta a δύναμις: "fuerza en potencia". Cfr. Liddell-Scott-Jones, s. v. I, 1.
5. καί: no enlaza dos términos, sino que los identifica; enfático.
6. ἕπερ: sentido genérico. En plural porque se refiere a φύσεως καί αὐξήσεως.
7. Para la traducción se adoptó la sugerencia de Scott: ἡ δὲ ἐνέργεια περὶ τὰ ἀμετάβλητα El autor contrapone la naturaleza a la actividad.
8. Se adoptó aquí también la sugerencia de Scott: ...ὧν καὶ τὰ ἀνθρώπινα αὐτὸς βούλεται εἶναι. Es a partir de las cosas divinas que se desprenden las humanas. Sería difícil pensar en una equiparación conceptual entre éstas.
9. οὐκέτι ὄντων: "que todavía no son". En Dios está también lo que no existe.

10. Traducción conjetural, suponiéndosese ὑπαρξίς αὐτή. (Turn.)
11. πρόσθεσι : rige dativo: (ᾧ): "al cual ... se añade".
12. El singular καὶ αὐτός no concuerda con la frase anterior referida al mundo y al sol. La conjetura de Nock. (1): <ὧς> καὶ ὁ ἥλιος resolvería el problema.
13. τῶν : referido a ὄντων.
14. λαβών : n.s.m. aoristo 2o. de λαμβάνω. Tiene un matiz causal: es padre sólo porque toma a través del sol el deseo del Bien.
15. ποιητικόν: Traduzco el "capaz de crear", tomando al Bien como único principio del ser.
16. ἐγγενέσθαι : infinitivo aoristo 2o. de ἐγγίγνομαι.
17. ποιοῦντι : referido a ἐκείνῳ: "el que hace".
18. ἐν ᾧ : sustituye a χρόνῳ: "dentro del cual".
19. τῷ εἶναι : circunstancial causal: "por ser".
20. ἴδειν : en el sentido de entender: εἰδέσθαι.
21. τὰ ἄλλα πάντα : literalmente: "todas las otras cosas", traduzco: "todo lo demás".
22. τὸ γνωρίζεσθαι ... τὸ ἀγαθόν : sujeto de ἴδιον ... ἐστι.
23. θεός : Traduzco "contemplación", entendida como una visión mental aún no alcanzada, contrapuesta a ὄψις : visión alcanzada. cfr. n. 27.
24. ἐσεβάσθη : literalmente significa "temer" en el sentido religioso de la palabra, es decir, a Dios se le teme por lo tanto se le honra. Esto es quizá en el matiz de temor reverencial. Cfr. Rom. I, 25: ἐσεβάσθησαν (coluerunt Vulg.) καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα.

25. τούναντιον : adversativa: "sino por el contrario".
26. Para la traducción se adoptó la sugerencia de Tiedemann; ἀναπέτονται. Es el estado de "suspensión" requerido para alcanzar la gnosis.
27. ὄφιν: visión alcanzada. En el texto existe una identificación entre δρατικὸς y γνωστικὸς. El que alcanza la visión es ya un gnóstico.
28. ἔντετυχήκασιν: 3a. p. pl. perfecto de ἐντυγχάνω. Rige dativo (ὑπερ).
29. το ἄφθαρτον, το ἄληπτον: completan la enumeración de atributos de τοῦ αγαθοῦ.
30. δύνανται: verbo principal.
31. νοῆσαι: aoristo gnómico. Todas las expresiones siguientes (νοήσας, θεάσασθαι, θεασάμενος, ἀκοῦσαι, κινήσαι) son sentencias iterativas y consecuentes de todo aquél que alcanza la visión del Bien. νοῆσαι tiene el sentido de percepción o intelección mental opuesta αἰσθήσις: percepción sensible.
32. ἐπιλαθόμενος: rige genitivo (πασῶν ... κινήσεων).
33. περιλάμπαν: n.s.n. participio aoristo referido a τὸ κάλλος τοῦ αγαθοῦ ...
34. ἀποθεωθῆναι: aoristo gnómico. La divinización es el fin último de la gnosis. Cfr. n. 22 al texto español. Scott, II p. 241, ve en este pasaje una descripción delo que pasa a la hora de la muerte.
35. ἀπονενεμημένοι: n.p.f. participio perfecto medio de ἀπενέμω.
36. δόξα: gloria (cfr. III 1: δόξα πάντων ὁ θεός) sea en el sentido griego de "reputación gloriosa", sea con el sentido de "esplendor visible", "gloria resplandeciente", corriente en el N.T.

37. ἔλθοῦσα : n. s. f. participio aoristo 2o. de ἔρχομαι.
38. ἔαν ... μέλνη : condicional eventual.
39. μεταλαμβάνει : rige genitivo (partitivo en este caso) (τοῦ αγαθοῦ).
40. τήν : referido a ὄδον.
41. ἐντινάσσει : rige dativo (τοῖς πάθεσι.).
42. δουλεύει : rige dativo (σώμασιν).
43. βαστάζουσα : referido a ἡ κακοδαίμων.
44. τούναντιον ... (ἔστι) : adversativo: "por el contrario".  
... es.
45. γνούς : n.s.m. participio aoristo 2o de γινώσκω : "el que conoce."
46. ἤδη : adverbio: "también".
47. γίνεται · presente tardío de γίγνομαι, cfr. Liddell-Scott-Jones.
48. ἐπικρατοῦντος : genitivo de origen: "(nace) del que somete".
49. ἐπιστήμης : traduzco "saber", cfr. Liddell-Scott-Jones. n. v. I, véase n. 31 al texto español.
50. χρωμένη : n.s.f. participio presente de χράω : rige dativo αὐτῇ τῷ νοῖ (dativo tardío de νόος, cfr. N.T.).
51. ἀμφοτέρω : dual: "ambas cosas", referido a νοητα ... ὕληα.
52. τὰ πάντα συνεστάναι : sujeto de δεῖ; "que se compongan todas las cosas ... es necesario".
53. γενόμενος : n.s.m. participio aoristo, con sentido gnómico. Se ha traducido: "deviniendo" en el sentido de "cambio".

54. γένεσις : se sobreentiende ἔστι : "es el devenir ...".
55. τὸν τρόπον τοῦτον : "de este modo".
56. προσήνωται : rige dativo (τῷ ὑμένι) : "están reunidas en".
57. <ἐν ἧ> (Vergadus, Nock) : "en la cual" se refiere a "la cabeza"; con el complemento <ἐν ᾧ> (Fussas, Scott), a la "membrana" cfr. n. 38 al texto español. Por mantener el texto, se adoptó la primera.
58. πεποιημένου : genitivo absoluto con valor causal : "porque ... ha sido hecho ..."
59. ἔχοντα : como ἄθάνατα , se refiere a ὄσα.
60. πόρῳ con genitivo : "lejos de ", cfr. Liddell-Scott-Jones. s.v. Β. II.
61. τῆς ψυχῆς : 2o. término de la comparación : "que el alma"
62. συνέστηκε : 3a. persona s. perfecto de συνίστημι : "está compuesto".
63. δὲ : adversativo.
64. ὡς : adverbio : "en cuanto".
65. διήκον : n.s.n. participio presente de διήκω : "que pasa".
66. ὡσπερ : "en cierto modo" cfr. Liddell-Scott-Jones. II.
67. εἰδοτες : n.p.m. participio perfecto con valor causal : "porque... no ven".
68. ὅτι : introduce αὐτεῖ : completiva de εἰδοτες.
69. ἤρηται : 3a. pers. s. perfecto medio de ἀρτῶω : "han dependido".
70. ἵνα ... γένηται : Circunstancial final.

71. ἔστηκεν: perfecto que expresa la persistencia de algo que ya es. La traducción podría ser: "y el Uno es el único que se mantiene inmóvil".
72. γνωρίζει: traduzco "se reconoce" porque el hombre olvidado en la entrada al cuerpo su origen divino.
73. γνώσις: véase nota anterior.
74. ὄγκωτο= ὄγκωτο.
75. βλέπειν: inf. con matiz imperativo: "ve".
76. ὅταν ... ὄγκωθῆ: condicional eventual iterativa: "una vez que ha crecido".
77. ἔγγενυᾶ : subjuntivo presente eventual de ἔγγενυάω.
78. συμβαίνει: rige dativo ( τοῖς ... ἐξιούσιν)
79. γενόμενος: part. aor. medio de γίνομαι con matiz temporal.
80. λαβόμενος: λαμβάνω en forma media rige genitivo (σώματος πυρίνου ). cfr. Liddell- Scott-Jones. s.v. II, 8, B.
81. χωρίζεται: rige genitivo ( τῆς ψυχῆς)
82. σοῦ εἰπόντος: genitivo absoluto con matiz concesivo.
83. εἶναι: completiva de εἰπόντος.
84. τὸν ἀκούοντα: sujeto de συνοεῖν, συμπνέειν, ἔχειν.
85. αὐτόν: complemento directo de ἐδράσαι.
86. συγχρωτιζόμενον: rige dativo ( αὐτῆ)
87. τις: indefinido que equivaldría al neutro τι, expresando que es : "algo", "cosa" o "ser divino".
88. ὅταν ... ἀπαλλαγῆ: circunstancial temporal: "cuando ... se separe".

89. ἐνεδύσατο : aoristo gnómico.
90. ὄν : referido a χιτῶνα.
91. ἔχων : completiva de ἰδύνατο,, referido a νοῦς.
92. περιέχεται : perfecto medio de περιχέω.
93. τῇ γῆ : dativo dependiente de περιέχεται.
94. ὀξύτατος : superlativo relativo con 2o término en genitivo.
95. δημιουργός : "демиургο", cfr. Diccionario de la Real Academia s. v. 2. fil.: Principio activo del mundo.
96. δημιουργίαν : traduzco "creación" de acuerdo al sentido de δημιουργο.
97. δ : δ νοῦς.
98. τις : cfr. n. 87.
99. ἡγωνισμένη : n.s. f. participio perfecto de ἀγωνίζομαι.
100. εἰσέλθῃ : subj. aoristo de εἰσέρχομαι, con sentido eventual, como si dijera: " ... al cual, caso dado, entre..."
101. καταπεσεῖν : inf. aor. 2o. de καταπίπτω.
102. ψυχὴν ἀνθρωπίνην : sujeto de φυλάσσειν.
103. ἥ : introduce el segundo término de comparación.
104. ὥστε más infinitivo : "de modo que", consecutiva.
105. λυμᾶναι : infinitivo aoristo 2o. pas. de λυμαίνομαι.
106. ὅσον : matiz comparativo.
107. βοώσης ... κερραγυίας : genitivos absolutos con matiz temporal.

108. ὑπὸ τῶν ... κακῶν : sujeto agente de διεσθλομαι.
109. ὅτι ... θηριάζεται : complementiva de δοκοῦσι.
110. ἐξελοῦσα : n.s.f. part. aor. 2o de ἐξέρχομαι.
111. γένηται : 3a. pers. s. subj. aor. de γίγνομαι.
112. τυχεῖν : infinitivo aoristo 2o. de τυγχάνω.
113. τέτακται : perfecto de τίκτω.
114. εἰσδύνας : n.s.m. participio aoristo de εἰσδύνω.
115. ἀμαρτανόντων : participio con valor relativo.
116. ἐμβάζ : n.s.m. participio aoristo de ἐμβαίνω.
117. κόρον ... ἔχει : "tener desmayo". cfr. Liddell-Scott-Jones s.v. A. 1.
118. εὐχαριστοῦντα : ac. s. m. participio presente de εὐχαριστῶ , sujeto de εὐχεσθαι.
119. πάντων : 2o. término de comparación.
120. ὑπόκειται : rige dativo ( τῷ θεῷ...)
121. οὐ̄ : 2o. término de comparación.
122. ἐνωτικώτερον : rige genitivo ( ἀνθρώπων ... ) : " más ap-  
to para unir a", cfr. Liddell-Scott-Jones s. v. I.
123. οἷε : δόκεις , cfr. Liddell-Scott-Jones. s.v. III, 2.
124. εἰρήκαμεν : perfecto de εἴρω.
125. Teognis 177-178.
126. ἐξίπταται : 3a. pers. sing. perfecto de ἐξίπτομαι . cfr. Liddell-Scott-Jones, s.v. I. rige genitivo ( τῆς ψυχῆς ).

127. ἔοικε: p1pf. con significado de presente. cfr. Liddell-Scott-Jones s. v. Ἴ. Rige dativo ( ἔλογω ζῶψ).
128. ἀνέχεται: rige genitivo ( νωθρᾶς ψυχῆς).
129. δεῖ λέγεσθαι: "no debe llamarse".
130. συγκρινόμενον: rige dativo ( τοῖς ἄλλοις ζῶοις).
131. κατελεύσεται: futuro de κατέρχομαι.
132. καταλιπών: participio uoristo 2o. de καταλείπω, referido a οὐδεὶς.

## Notas al texto español

1. Los personajes que aparecen en el Hermetismo son dioses griegos fusionados con egipcios. En este tratado aparecen: Asclepio (=Imhotep) y Tat (que no es otro, en cuanto al nombre, con una ortografía diferente, que el dios Thot-Hermes, pero que figura en estos textos como una personalidad independiente). Estos personajes divinos dialogan entre sí como seres humanos: maestro inspirado y discípulo respetuoso, muchas veces limitado. En la mitología egipcia, los dioses provocan más de un accidente de la vida humana, no solamente enfermedad y curación, éxito e infortunio, sino también enseñanza y descubrimiento; en la tradición indígena, lo mismo que en las teorías racionalistas griegas, los dioses eran los inventores de la cultura y de las artes.
2. Nada es posible deducir de estas alusiones temporales que, sobretudo al principio de un tratado, no dejan de ser más que fórmulas.
3. Sobre estas Lecciones Generales cfr. Introducción p.p.24-25
4. El Bien existe sólo en Dios, y como el autor lo explica - más abajo (X, 3), es el principio creador, el origen de la vida Cfr. VI, 1: Τὸ ἀγαθόν, ὧ Ἀσκληπιέ, ἐν οὐδενί ἐστιν, εἰ μὴ ἐν μένῃ τῇ θεῷ, μᾶλλον δὲ τὸ ἀγαθὸν αὐτός ἐστιν ὁ Θεὸς ἀεὶ· εἰ δὲ οὕτως, οὐσίαν εἶναι δεῖ πάσης κινήσεως καὶ γενεαῶς (El Bien no existe en nadie, ¡Asclepio!, sino en Dios sólo, o más bien el Bien es eternamente Dios mismo. Si esto es así, el Bien debe ser la Esencia de donde proceda todo movimiento y toda generación...)

5. Cfr. Asclepio, 8: "voluntas etenim dei ipsa est summa perfectio, utpote cum voluisse et perfecisse uno eodemque temporis puncto compleat", (pues la voluntad misma de Dios es la suma realización, puesto que querer y realizar son cosas que lleva a cabo en un mismo instante del tiempo), y un poco más abajo: "voluntatem dei comitatur effectus (la realización acompaña a la voluntad de Dios): 26: "dei enim natura consilium est voluntatis. (pues la naturaleza de Dios es decisión de su voluntad).
6. Ninguna otra cualificación. Cfr. VI, 2: ὡςπερ γὰρ οὐδὲν τῶν <ἄλλων> ἐν τῇ τοιαύτῃ οὐσίᾳ, οὕτως ἐν οὐδενὶ τῶν ἄλλων τὸ ἀγαθὸν εὐρεθήσεται (pues como ninguno de los otros atributos puede encontrarse en tal Esencia (el Bien), así en ninguno de los otros puede encontrarse el Bien).
7. El mundo, que tiene aquí valor de segundo dios demiurgo - respecto al Primer Dios Bien, es padre de los seres sublu- nares sometidos al cambio, que tan sólo participan de la Esencia. Cfr. VI, 2: ... ἀδύνατον ἐν γενέσει εἶναι τὸ ἀγα- θόν, ἐν μόνῳ δὲ τῷ ἀγεννητῷ. ὡςπερ δὲ μετουσία πάντων ἐσ- τιν ἐν τῇ ὑλῇ δεδομένη, οὕτω καὶ τοῦ ἀγαθοῦ (...es im- posible que el Bien esté en lo engendrado, sino únicamen- te en lo no engendrado. Pero como la materia ha recibido la participación de todas las cosas, así también del Bien.)
8. El autor especifica que el mundo y el sol, a pesar de ser padres, no son causa del Bien para los seres vivientes, ya que esto sólo está en Dios.
9. El ser y el existir son una manifestación divina que se - vuelve necesaria (espontánea).
10. Comparación abreviada: al igual que el padre, el mundo también es un sustento para sus hijos.
11. Cfr. XVI, 8: ... τῷ δὲ καταλαμβανομένῳ καὶ περιλάμποντι τὸ πᾶν ὕδατος καὶ γῆς καὶ ἀέρος κύτος ζωοποιῶν καὶ ἀνα- κινῶν γενέσεσιν καὶ μεταβολαῖς τὰ ἐν τούτοις τοῖς μέρε- σι τοῦ κόσμου ζῆα,... ( [El sol] con (la luz) que está com- primida (en el mundo) y que ilumina toda la concavidad del agua, la tierra y el aire, vivifica y pone en movimiento,

por los nacimientos y las metamorfosis, a los vivientes en estas partes del mundo). Arist., Fis., II, 2 194b, 13: ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ἥλιος, (el hombre y el sol engendran al hombre).

12. Cfr. Poimandres 11: el primer Nous sigue siendo causa suprema de la creación porque la quiere; pero opera por medio de su hijo, el Segundo Nous. Es la noción de un Dios-Bien que no opera más que en virtud de su querer, es decir, su pensamiento.
13. Se expone la necesidad de un motor siempre en acto, y en acto de pensar, para que el movimiento del mundo sea continuo y eterno. Cfr. Metaf. XII, 6.
14. Existe una identificación entre γνωστικός=ἐρατικός . Cfr. IX, 10: ταῦτά σοι ἐνοοῦνσι ἀληθῆ, ὀξείτεον, ἀγνοοῦνσι δὲ ἄπιστα (estas cosas, si tú posees la inteligencia, te parecerán verdaderas, pero si no tienes el conocimiento, increíbles). X, 4: ὁ δυνάμενος .
15. Cfr. I, 31: ἕλιος ὁ θεός, ὅς γνωσθῆναι βούλεται καὶ φινώμεται τοῖς λόγοις, (santo es Dios que quiere ser conocido y que es conocido por los que le pertenecen), X, 15: Dios θέλει γνωρίζεσθαι (quiere ser conocido).
16. La capacidad de percepción es una fuerza en potencia: δύναμις. (... δύναται ὃ δυνάμενος...)
17. En el doble sentido de que siendo él mismo inmortal por definición, el Sol inteligible inmortaliza a los que han obtenido aquí abajo el favor o privilegio de verla. Cfr. X, 15.
18. Alusión quizá al sueño de Kronos acompañado de visiones proféticas (P.W. s.v. Kronos, col. 2013). Sobre esta fábula de origen oriental, cfr. Cumont, Rev. hist. des relig., CIII, 1931. p. 38 ss. F.C. - Ver también el escrito del rey Kronos y de la reina Rhea que Evandros (?) dice haber leído ἐν Αἴγυπτιακῇ στήλῃ ap. Theo Smyrnaeus, p. 105, 6 Hiller. (cfr. Reitzenstein-Schäder, Studien, p.73). Pero esto parece evemerista A.D.N Psello, Ἀλλάγορ. πε-

ρὶ τοῦ Παντάλου (Scott-Ferguson, IV, p. 243-244), parece hacer alusión a este mito de X, 5. Ver también Lactancio, div. inst. I, II, 6 I (Scott-Ferg., IV, p. 10. 21 ss).

19. Sobre este fenómeno de éxtasis ver abajo no. 6.
20. Cfr. Poimandres I, 1: ... μεταωρισθείς μοι τῆς διανοίας σφόδρα, κατασχεθειῶν μου τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων, ...  
(... habiéndose subido mi pensamiento a las alturas mientras que mis sentidos corporales habían quedado atados,...)  
La idea de la "suspensión" es muy frecuente en los místicos. Esta "suspensión" es la condición necesaria para el conocimiento verdadero de Dios.
21. Con respecto a la luz cfr. Introducción n. 48.
22. Cfr. I, 26: ... ἐν θεῷ γίνονται . τοῦτ' ἐστὶ τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι (... entran en Dios. Este es el bello fin para los que poseen la gnosis: divinizarse). La divinización es el término de la gnosis. IV, 7: la elección de la gnosis diviniza (ἀποθεῶσαι) al hombre.
23. Cfr. no. 15. En el Timeo -41d/ 42d-, el Demiurgo compone las almas humanas de una mezcla análoga a la del Alma del mundo, aunque menos pura -41d-, y luego las siembra en sus lugares, los astros y la tierra. La imagen del alma humana, "parcela" del Alma del Todo es propia de los estoicos. En cuanto a la idea de "distribución", ver Timeo, 41 c. En cuanto a la expresión "van dando vueltas" o "se mueven en círculo" ver Fedón, 81d, 82e, Timeo, 44 d.
24. Cfr. Timeo, 42b-d, 90e, 91d-92c, etc. En el C.H. la metempsychosis se afirma también en II, 17, Asclepio, 12; y Kore Kosmou, -extracto XXIII de Estobeo- 39, 42; la caída del alma humana en un cuerpo animal es formalmente negada en este mismo tratado X -19, 20, 22-.
25. Cfr. Plat., Tim. 42 b.
26. Respecto a esta expresión cfr. I, 3: μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γνῶσαι τὸν θεόν (Quiero -

ser instruido sobre los seres, conocer la naturaleza de éstos y conocer a Dios). Aquí se da como un conocimiento racional directo de las cosas divinas opuesto a γυνῶσις: revelación, conocimiento vetado, el único que ha sido dado al hombre sobre la tierra.

27. Cfr. I, 18: ἀναγνωρίσάτω ὁ ἔννους ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον, (éste que tiene intelecto se reconoce a sí mismo como inmortal, ), 19: ὁ ἀναγνωρίσας ἑαυτὸν , (habiéndose reconocido a sí mismo), 21: ὁ νοήσας ἑαυτὸν (habiéndose conocido a sí mismo). νοήσας tiene un sentido gnóstico cfr. n. 31 al texto griego.
28. Cuerpos de animales. Cfr. Asclepio, 12: constituitur in corpora alia indigna animo sancto et foeda migratio. (el impío es condenado a pasar a cuerpos extraños por una migración indigna de la santidad del espíritu).
29. En la concepción pesimista, Dios es incomprehensible e infame y sólo se alcanza por la negación de lo corpóreo.
30. En la visión hermética existen dos clases de hombres: los que son partícipes de la gnosis y los que están atados a los antojos, sensaciones y percepciones corporales, que se contraponen a Dios y forman parte de lo engendrado.
31. La sensación es esencialmente un πάθος o recepción pasiva. Supone que nuestra alma recibe las improntas de los efluvios que brotan de los objetos exteriores y se altera bajo esta impresión. Está, pues, en una dependencia inmediata respecto del objeto y cambia en todo momento. Por el contrario, el saber es libre, por ser el resultado de un juicio independiente del "logos", y por ello mismo es estable, cierto e inmutable.
32. Cfr. donum caeleste, Asclepio, 18.
33. Vinculada al cuerpo y al estar relacionada con otros cuerpos, la sensación es material.
34. La secuencia de las ideas, hasta aquí clara, queda bruscamente rota por este paréntesis que produce la impresión

de una glosa, tomada del final del n. 11. Sea glosa o un texto resumido, llega a resultar ininteligible.

35. Cfr. VI, 2: Como la materia ha recibido en don la participación a todos los arquetipos, así también ha recibido participación del Bien. De esta manera el mundo es bueno, mientras también produce todas las cosas, en suerte que, tomando en cuenta su función de producir, es bueno. Pero, por lo restante, no es bueno: es pasible, móvil y productor de seres pasibles.
36. Cfr. VIII, 2: δεύτερος δὲ ὁ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ( τοῦ θεοῦ ) ὑπ' αὐτοῦ γινόμενος ... (el segundo es éste que ha sido hecho por el Primero a su imagen...)
37. Cfr. II, 8: πᾶσα οὖν κίνησις ἐν στάσει καὶ ὑπὸ στάσεως κινεῖται. (pues todo movimiento se mueve en una inmovilidad y por una inmovilidad).
38. Respecto a la cabeza como sede del alma, cfr. Timeo 44d. La doctrina que sitúa el alma noética de manera más especial en la membrana exterior del encéfalo -la "meninx"- se debería al parecer a Erasístrato- Scott, II, 250-251. Véase también Introducción n. 50.
39. Cfr. Timeo, 41e: cada alma está situada en un astro, en el que monta como en un carro; 44e: la cabeza, sede del alma, por tener que girar sobre la tierra llena de asperezas, ha recibido de los dioses un vehículo hecho por ellos, el cuerpo.
40. La doctrina de las "envolturas" paralela a la de los "vehículos", reaparece en X, 16, en XI, 4 (sin el logos), XII 13-14 (aquí el logos está en el nous). La serie: espíritu, alma, razón, intelecto es estoica. Pero la alusión a los "vehículos" hace pensar que este "pneuma" o so plo, vehículo y vestidura del alma, tiene ya el sentido de "cuerpo neumático" formado de la sustancia de las esferas y encontrado por el alma al realizar su descenso, cuerpo destinado a disolverse de nuevo en las esferas - cuando el alma vuelva a ascender- (Proclo, in Timeo, III, 234, 8 ss.).

41. Cfr. Aristóteles, Fís., VIII, Metafís., XII, 6-7. El primer principio del movimiento es de orden inteligible, mueve como objeto del deseo o amor al primero cielo animado, el cual, movido por el amor o deseo, mueve a su vez al universo. Todos los movimientos físicos del universo están suspendidos del movimiento físico del cielo, primer motor próximo del mundo y este movimiento físico del cielo depende del movimiento psíquico del alma del cielo, que tiende hacia el Bien Soberano por el amor.
42. La gnosis es aquí el único y verdadero principio de ascensión, sin necesidad de que se le añadan otros ritos.
43. Para el hermético el olvido es fatal e inevitable, el alma individual, por el hecho mismo de que al ser individual está separada del Alma del Todo, es mala por necesidad.
44. Un cuerpo de daimon.
45. Cfr. Stob. Hermet., Exc. XV 7: παρεισέρπει γὰρ τῷ πνεύματι (ἢ ψυχῇ) καὶ κινεῖ ζωτικῶς (pues el alma se introduce furtivamente en el pneuma y mueve vitalmente).
46. Poseída del daimon bueno opuesto al κακοδαίμων ψυχῇ, X, 23.
47. Cfr. nota 23.
48. Nótese que el "nous daimon" del n. 21 no podría entrar, con su cuerpo de fuego, en el alma encarnada sin destruir el compuesto humano y mancillarse él mismo, según los números 17-18. Respecto de esta doctrina ver Psimandres 23: El castigo es inevitable y perpetuo. El hombre no deja de dirigir su deseo hacia apetencias sin límites, peleando en las tinieblas sin que nada pueda darle satisfacción y esto es lo que lo tortura y lo que hace crecer siempre más la llama que lo consume. Asclepio, 25.
49. En el sentido de "daimon asistente".
50. Después de haber considerado por separado los tres seres: Dios, el mundo y el hombre, se insiste en la vinculación o comunión- Asclepio: coniunctio, conexio, cognatio- que

los une entre sí. Es este el tema estoico de la "simpatía" unidad en el cosmos.

51. Véase Introducción p. 35.
52. Cfr. Stob. Hermet., Exc. VIII 3: el hombre está sumido en la Fatalidad en virtud de las influencias astrales que han influido sobre él al momento de su nacimiento.
53. Cfr. Asclepio 6: (homo) colit terram, elementis velocitate miscetur, acumine mentis in maris profunda descendit, omnia illi licent, non caelum videtur altissimum; quasi e proximo enim animi sagacitate metitur... omnia idem est et ubique idem est...(El hombre cultiva la tierra, se mezcla con los elementos velozmente, con la agudeza de su mente baja a las profundidades del mar, todo le está permitido; el cielo no es muy alto, porque lo mide como si estuviera muy cerca de él gracias a la sutileza de su espíritu... él mismo es todas las cosas, está en todas partes).
54. Esto en el sentido de que el intelecto radica en el hombre. cfr. XII 1: οὗτος δὲ ὁ νοῦς ἐν μὲν ἀνθρώποις θεός ἐστι· διὸ καὶ τινες τῶν ἀνθρώπων θεοὶ εἰσιν.. (este intelecto en los hombres es Dios. Así también algunos de los hombres son dioses...)

## BIBLIOGRAFIA

El siguiente elenco tiene como fin registrar solamente las obras que, habiendo sido estudiadas en su integridad, son la base de este trabajo, y que en el cuerpo de notas a la introducción fueron citadas abreviadamente.

- G.H. Corpus Hermeticum, "Les Belles Lettres", París, 1945 y 1954. Vol. I, Corpus Hermeticum, I-XII, texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. Vol. II, Corpus Hermeticum, XIII-XVIII, Asclepius, texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière, Vol. III, Fragments extraits de Stobée, I-XXII, texte établi et traduit par A.-J. Festugière, Vol IV, Fragments extraits de Stobée, XXIII-XXIX, texte établi et traduit par A.-J. Festugière; Fragments divers, texte établi par A. D. Nock et traduit par A. -J. Festugière.
- Dodds E. R. Dodds. Paganos y cristianos en una época de angustia, ediciones cristiandad, Madrid, 1975.

Elorduy, Carmelo, Dos grandes maestros del Taoísmo: Lao Tse/ Chuang Tzu. Editora Nacional, Madrid 1977. (Biblioteca de la literatura y el pensamiento universales no. 18).

Festugière A.-J. Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste, París, I. L'astrologie et sciences occultes, 1954; II. Le Dieu cosmique, 1949; III. Les doctrines de l'âme, 1953; IV. Le Dieu inconnu et la gnose, 1954.

Fraille, Guillermo, Historia de la filosofía, Grecia y Roma, 4a. ed. Ed. Católica, Madrid 1976.

González, Blanco Antonio. Misticismo y escatología en el Corpus Hermeticum, Cuadernos de Filología clásica V, 1973, p.p. 313-360.

Grant, Robert. Gnosticism and early christianity. Columbia University Press, New York 1966.

Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente próximo, Historia de las religiones, s. XXI, v. 6.

Jonas, Hans, The gnostic religion. The message of the alien god and the beginnings of christianity. 2a. ed. Beacon Press, Boston 1963.

- Lagrange P. Lagrange, L'Hermetisme, Revue biblique XXXIII, 1924, p. 481 y ss; XXXIV, 1925, p. 82 y ss.; 368 y ss.; 547 y ss.; XXXV, 1926, p. 240 y ss.
- Leipoldt. J. W. Grundmann. El mundo del Nuevo Testamento. 3 vol. Cristiandad, Madrid 1973.
- Martínez, Marzosa Felipe, Historia de la filosofía 2 vol. 3a ed. Ed. Istmo, V.1 colección Fundamentos, no. 21, Madrid 1980.
- Nilsson M.P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion II, München, 1950.
- Parain, Brice, El pensamiento prefilosófico y oriental, trad. María Esther Benítez, 5a. ed. S. XXI, México, 1978. (historia de la filosofía v. 1).
- Reyes, Alfonso, Obras completas de Alfonso Reyes, t. XX, F.C.E. México, 1979.
- Rist, J. M. Plotinus. The road to reality, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- Robin Leon, El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico, UTEHA, México 1962.

Rohde, Erwin, Psique 2 vol. trad. Salvador Fernández Ramírez, Labor, Barcelona 1973. ( Colección Maldoror 14- 15).

Tarn y Griffith, La civilización helenística, F.C.E. México 1969.

Yates, Frances A. Giordano Bruno y la tradición hermética, Ariel, Barcelona 1983.

## INDICE

PROLOGO.....	1
INTRODUCCION	
I. LITERATURA HERMETICA.....	6
A. <u>Corpus Hermeticum</u>	
II. CONTEXTO HISTORICO.....	11
III. CARACTERISTICAS DEL HERMETISMO.....	15
IV. EL TRATADO X: <u>LA LLAVE</u> .....	24
A. Estructura del tratado X	
V. PRINCIPALES CONCEPTOS FILOSOFICOS DE <u>LA LLAVE</u> .....	33
A. Dios	
1) Dios quiere ser conocido	
2) Dios incorporeal	
3) Dios inaparente y aparente en su creaci3n	
4) Dios susceptible de apelaciones	
5) Dios incomprehensible, indefinible e inefable	
B. Mundo	
C. Hombre	
D. <u>Gnosis</u>	
E. Extasis	
F. Alma	
G. Intelecto	
CONCLUSIONES.....	48
TRATADO X: <u>LA LLAVE</u> : TEXTO Y TRADUCCION.....	56
NOTAS AL TEXTO GRIEGO.....	84
NOTAS AL TEXTO ESPAÑOL.....	93
BIBLIOGRAFIA.....	101