

MISTICISMO Y ESCATOLOGÍA EN EL *CORPUS* *HERMETICUM*

1. LOS ESTUDIOS SOBRE EL MISTICISMO HERMÉTICO Y SUS LIMITACIONES

Sin ser excesiva, la bibliografía sobre el Hermetismo es ya considerable. Hija, sin embargo, de sus circunstancias históricas, presenta una laguna importante: los estudios científicos sobre el tema se puede decir que comenzaron con Reitzenstein en 1901¹ y, por lo mismo, carecemos en este terreno de los inestimables trabajos que en otros campos produjo la escuela crítica, que trabajó todo a lo largo del siglo XIX.

Más aún, quizá por haber sido Reitzenstein estrella de primera magnitud, de un brillo incomparablemente superior a cuantos, tras él, han consagrado su atención a estos estudios, los trabajos subsiguientes no han sabido liberarse del todo del influjo de aquél en planteamientos superables y tampoco han seguido intuiciones que pudieron ser fecundas.

Reitzenstein pertenece al grupo de estudiosos que suelen agruparse en la llamada «escuela de la historia de las religiones». Su método de exposición es comparativo. En su magna obra *Poimandres*, al tratar de precisar la antigüedad del *Corpus*, nos trae una serie de documentos, sacados del culto, plegarias por lo general, que nos permiten comprender lo que son las visiones en el mundo reli-

¹ R. Reitzenstein, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten Texten der Strassburger Bibliothek*, Strasburgo, 1901.

gioso del helenismo. El *Corpus Hermeticum* es, pues, parte de toda una literatura antigua, que refleja la convicción de una comunicación directa con lo divino. Es una literatura que nos cuenta fenómenos de tipo extático-intuitivo. ¿En qué medida se trata de éxtasis en sentido propio? Esto no nos lo estudia el autor².

Para la comprensión del misticismo es importante la imagen del mundo y a ella dedica el autor un capítulo de su obra. Dada la cosmología que subyace al *Poimandres* y la doctrina de la encarnación de los hombres y de su ascenso a Dios, el alma alcanza la salvación mediante la liberación de las ataduras que la aprisionan en esta vida hasta que, libre, puede remontarse hasta la *ogdóada* y allí contemplar a Dios. Pero antes de llegar a esa situación de contemplación escatológica, Dios se comunica al profeta. No se especifica el matiz de esta comunicación³.

La relación de la mística con la cosmología obliga a plantear el problema de la «religión astrológica». Para Reitzenstein, «el Fatalismo tiene su contraimagen en el misticismo, la doctrina de una 'religión natural' ha provocado un incremento del esfuerzo para superar la naturaleza; por la fuerza de una podemos medir la operatividad de la otra»⁴. La liberación de la *heimarmene* se realiza por mediación del *Anthropos* o por medio de la *gnosis*⁵. Se concluye afirmando que el Hermetismo es el sistema gnóstico más antiguo que conocemos⁶.

El capítulo VII se lleva la parte del león en la consideración del misticismo. Es el capítulo dedicado sobre todo al estudio del tratado XIII. Ya antes nos había anunciado: «En la séptima sección de este libro me ocuparé de demostrar que esta saga corresponde a una antigua concepción de la unión carnal de Dios con el hombre. Según ella, en el éxtasis más elevado, el hombre recibe la más alta consagración y la oculta sabiduría o, mejor, la *dynamis* divina; el alma recibe el *sperma theou*». Y, efectivamente, en el capítulo VII nos va exponiendo la doctrina del renacimiento contenida en el tratado XIII. Frente al tratado I, el misticismo ha avanzado mucho.

² R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904, 12-34.

³ *Op. cit.* 50-59.

⁴ *Op. cit.* 79.

⁵ *Op. cit.* 81.

⁶ *Op. cit.* 114.

Aquí el profeta es hijo de Dios o Dios mismo; su vocación profética es el acto de renacer⁷.

Diversas consideraciones sobre la mística de las letras y la doctrina de los eones completan el libro y la visión del misticismo herético. En su conjunto la obra es espléndida y ha sido punto de referencia obligado para todos los estudiosos subsiguientes, si bien cada uno ha inflexionado la investigación según su propio parecer.

En 1914 apareció la obra de J. Kroll⁸. Trabajo interesante para quien pretenda una visión de conjunto de los conceptos que se barajan en el *Corpus*, no lo es tanto si lo que se busca es captar el espíritu que anima las páginas de los escritos herméticos.

Por lo que al misticismo se refiere, podemos destacar su capítulo dedicado a la escatología. Tras de explicar las doctrinas referentes a la situación que sigue a la muerte, el autor nos recuerda que, en lo que al viaje celeste del alma se refiere, hay autores que conciben una anticipación del mismo ya en esta vida mediante el éxtasis, como Posidonio o los Oráculos Chaldaica. Así también el *Corpus* de modo especial en el tratado XIII⁹.

En el capítulo V el autor constata: «Es digno de notarse que en una época en la que la representación de Dios es cada vez más trascendente, se va diluyendo en igual medida la diferencia entre lo divino y lo humano»¹⁰.

Del misticismo en sentido propio se nos habla al tratar de la *gnosis*. En tres apartados estudia el autor el éxtasis, el misticismo astral y la *gnosis* como conocimiento de sí mismo, conocimiento que también lleva a un contacto con la divinidad. En el apartado dedicado a la *gnosis* se recogen los datos referentes a la visión de Dios en éxtasis y su relación con la palingenesia y la escatología.

En el apartado dedicado al misticismo astral se nos hace ver otro camino hacia el éxtasis que también aparece en los documentos herméticos: es el que va a través de la contemplación del mundo y se eleva de la belleza sensible a la contemplación de la divinidad. El que vuela a través de la infinidad del ámbito celestial llega a despreciar esta tierra, los bienes del mundo y los placeres de la mul-

⁷ *Op. cit.* 142, 217.

⁸ J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster, 1914.

⁹ *Op. cit.* 312.

¹⁰ *Op. cit.* 321.

titud. Se exige la liberación de todas las apetencias de la carne, de todo lo terreno y la posesión de unas costumbres buenas. Las estrellas no sirven para la multitud, sino que tienen un sacerdocio exclusivo, como dice el *Asclepius* 9: *Aliqui ergo ipsique paucissimi puramente praediti sortiti sunt caeli suspiciendi venerabilem curam*¹¹.

Como se puede ver, no se ha avanzado apenas en la presentación de nuestro tema. Se ha variado la postura en lo que a la inspiración del hermetismo se refiere, ya que Kroll busca las fuentes en el pensamiento griego transmitido por Posidonio, mientras que Reitzenstein miraba más hacia el influjo iraní, pero la exposición del misticismo se reduce a la constatación de los elementos más destacados del *Corpus* sin ulterior profundización.

Omitiendo otros estudios, de los que más tarde diremos algo, llegamos al año 1943, cuando K. Prümm saca la primera edición de su manual¹². No es una obra estrictamente dedicada al Hermetismo, pero tiene un amplio capítulo consagrado al tema. El interés de este trabajo estriba en estar escrita por un religioso católico y que por su línea de investigación nos ofrece en este *Handbuch* el resumen de las investigaciones que otros autores católicos han realizado antes que él, sobre todo en el campo de la comparación entre Hermetismo y Cristianismo. Podría, por ello, valer como referencia a otros trabajos que aquí no recogemos.

Son dos, fundamentalmente, las peculiaridades de este trabajo. La primera es la atención que el autor presta al carácter vivencial de los escritos herméticos. Los autores de tales escritos son filósofos, no en sentido técnico, sino en el sentido que esta palabra tuvo en la baja antigüedad: hombres amantes de la reflexión y del pensamiento. Son pensadores que no buscan crear un sistema, sino ocuparse en algo que satisfaga sus facultades afectivas¹³.

Explicitando más esta línea, se nos dice que a la *gnosis* y en particular al Hermetismo le falta verdadera humildad. Estos gnósticos hablan continuamente del conocimiento de sí mismos y del conocimiento de Dios, pero callan de la relación de sí mismos a Dios como creaturas. Cuando se plantean el tema de su camino hacia lo

¹¹ *Op. cit.* 350-375.

¹² K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*², Roma, 1954.

¹³ *Op. cit.* 573-574.

alto y lo hacen en forma de una revelación recibida, hablan con la conciencia de que ellos mismos pueden seguirlo con sus solas fuerzas. Si piden algo, se trata de algo aristocrático, algo que aparece noble visto por fuera, aun si se trata de la *gnosis* e incluso de la visión de Dios aquí en la tierra ¹⁴.

El otro punto importante es la comparación entre el Hermetismo y el Cristianismo. Comparando la *gnosis* de Dios y de Cristo que presenta Pablo con la del Hermetismo, el autor opina que mientras en Pablo tal *gnosis* es una gracia de Dios, en el Hermetismo tal calidad de don no es esencial. Más aún, en éste, lo que interesa destacar es el esfuerzo personal. La conservación de la *gnosis* para el Hermetismo no es valorada moralmente, si bien es cierto que en un grupo de escritos la *eusebeia* conduce a la *gnosis*. Finalmente, la piedad del hermetista es una piedad racionalizada, frente a la piedad más vital de Pablo ¹⁵.

El éxtasis en Pablo aparece como algo excepcional y se diferencia del éxtasis del Hermetismo en que, en éste, el que alcanza el éxtasis, en ese momento siente una especie de desleírse su ser en un sentimiento cósmico, mientras que, para Pablo, el sentido de la propia personalidad no se desvanece de ninguna manera, antes bien se acentúa ¹⁶.

La divinización en el cristianismo es el lado positivo de una situación cuya otra cara es la remisión de los pecados. Frente a esta concepción, el hermetista ve su divinización como una plenitud de su propia naturaleza, que pierde así su corporeidad y su pecaminosidad y queda liberada de la *heimarmene*. Hay una expansión de la naturaleza independiente de una acción histórica de Dios ¹⁷.

Omitimos el hacer un juicio crítico de esta serie de pensamientos. Es claro su carácter apologético, que obnubila no poco la objetividad de la exposición y más todavía la valoración de los datos.

Tras de los autores considerados, nos encontramos con el que en la postguerra ha dedicado más páginas al estudio del Hermetismo: A. J. Festugière. Su obra cumbre, en la que ha recogido prác-

¹⁴ *Op. cit.* 604.

¹⁵ *Op. cit.* 587.

¹⁶ *Op. cit.* 588.

¹⁷ *Op. cit.* 599-600.

ticamente la totalidad de sus otros trabajos sobre el tema, ha sido *La révélation d'Hermès Trismégistos*¹⁸.

La obra de Festugière no nos aporta gran cosa sobre la de Kroll. Prácticamente, la misma división (Dios, el hombre, el mundo, las vías de unión entre todos estos elementos). La misma opinión sobre la inspiración de las doctrinas herméticas, que concede la total preponderancia al pensamiento griego, que Festugière pone en relación directa con Platón, mientras que Kroll hacía resaltar más el papel decisivo de Posidonio. La diferencia fundamental está en la concepción de la obra, que para Kroll era una exposición sistemática de las doctrinas herméticas, mientras que para Festugière es una exposición histórica del pensamiento griego sobre cada uno de los temas y, en esa historia, un intento de encuadrar el Hermetismo. Por esta misma diferencia de enfoque la obra de Festugière es incomparablemente más rica en documentación.

La obra de Festugière encierra todos los datos que entran en el tema del misticismo, pero su lectura no nos hace comprender el misticismo hermético. Yo diría que nos es más bien un obstáculo, ya que desvía nuestra atención por caminos que habría que demostrar que están emparentados con las concepciones herméticas.

Festugière ha puesto de relieve que, además de la filosofía, hay una psicología y este aspecto vivencial, que se da la mano con las reflexiones de Prümmer, sirve, sin duda, para caracterizar los trabajos de estos años de postguerra.

Hay que confesar, empero, que los trabajos de Festugière no ahondan mucho en esta línea de la investigación. Dada su forma de trabajar, se limita a poner de relieve el tema en diversos momentos de sus escritos. Así, por ejemplo, cuando dice: «Ya que o bien nuestros dos pasajes del *C. H.* (XI, 20; XIII, 11) son un puro juego de palabras o bien designan una experiencia, que quizá ha sido realizada, o hacia la cual, por lo menos, se tiende», y acto seguido dedica un par de páginas a estudiar las condiciones psicológicas del problema¹⁹.

Lo mismo en el capítulo final de la obra nos dice: «Es difícil, en pura lógica, conciliar estos datos. Hemos visto, por lo demás, otras

¹⁸ A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégistos* I-IV, París, 1944, 1949, 1953, 1954.

¹⁹ *Op. cit.* IV, 149.

contradicciones en el Hermetismo: no hay que buscar en él un sistema coherente. Pero, en el punto que nos ocupa puede que la contradicción se explique por razones psicológicas. La iluminación de C. H. XIII es una experiencia maravillosa de la que no debió gozar más que una élite restringida. Estos pocos podían considerarse radicalmente salvados»²⁰.

Y en la conclusión de toda la obra, tras exponer las tres vías para ascender a Dios que aparecen en el Hermetismo, se pregunta en qué medida se puede hablar de misticismo en cada una de estas vías. Rechaza el misticismo en la primera vía, que no es otra que la del argumento basado en el principio de causalidad, deduciendo que lo que puede parecer misticismo no es otra cosa que ejercicio literario.

La segunda vía es aquella en la que Dios es considerado como principio del verdadero ser, que es el ser suprasensible o, si se quiere, la Idea suprema de Platón, el Bien, lo Verdadero, lo Uno. Nuestro *Nous* por su misma esencia está emparentado con las ideas. En la medida en que la Idea suprema es Dios y en la medida en que Dios es un Dios oculto, inaparente a los sentidos, inaccesible incluso al *Logos*, ya que desborda los conceptos, el *Nous* es una facultad de conocimiento supraintelectual, de conocimiento místico. Esta segunda vía, en algunos casos, ha dado experiencias místicas y en el C. H. tenemos un caso en el que se nos describe una de esas experiencias (C. H. X, 5).

En la tercera vía, para ver a Dios es preciso renacer. Y, en este renacimiento, el *Nous* divino habita sustancial y personalmente en el hombre. Esta vía se nos describe en C. H. XIII y se nos describe en el lenguaje que cuenta una experiencia vivida²¹.

En conjunto, la obra de Festugière encierra demasiadas páginas y, para el tema del misticismo hermético, no demasiado interés.

Algo muy diferente ocurre con Nilsson. En su Historia de la religión griega²², escrita por los años cincuenta, es decir, contemporáneamente con Festugière, aunque independiente de él, dedica treinta páginas al estudio del Hermetismo y en esas páginas, escritas con mano maestra, no ha pretendido hacer tanto una exposición

²⁰ *Op. cit.* IV, 241 ss.

²¹ *Op. cit.* IV, 267.

²² M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechische Religion* II, München, 1950.

o descripción del Hermetismo cuanto una interpretación del mismo. En esa interpretación, el éxtasis está en el centro y es la pieza que la caracteriza.

Tras haber comenzado describiendo la doctrina de Dios, que ofrecen los textos, nuestro autor continúa: «Sería un error querer tratar esta idea de Dios sólo desde el aspecto filosófico; tal idea está fundada en la experiencia religiosa, la cual se reviste de una cobertura filosófica o bien de una mítica, según la disposición o el grado de formación de cada uno»²³.

Haciendo alusión a la obra de William James *The Varieties of the Religious Experience* y lamentando que este autor no tuviera en cuenta al Hermetismo, que le hubiera podido suministrar unos ejemplos espléndidos para una construcción más firme y detallada que lo que hizo con ejemplos más modernos, da la impresión de que Nilsson se dedica a hacer por su cuenta tal consideración.

Comienza haciendo una enumeración de pasajes del *Corpus* en los que se describe el éxtasis. Tras notar que la palabra *gnosis* se encuentra sobre todo en los tratados de carácter dualístico, estudia la relación del éxtasis con la divinización aquí en esta vida.

El hecho de que en el éxtasis los sentidos cesen en su actividad, Nilsson lo pone en relación con la experiencia, que es esencial al éxtasis. Y la caracterización de «malo» de todo lo corpóreo, que aparece en el Hermetismo, lo pone en relación con el hecho de que lo corpóreo impide el éxtasis. Como se ve, el éxtasis es el punto de referencia de todo el contenido del Hermetismo.

Esta relación con Dios, que se consigue en el éxtasis, hace que el hermetista se llene de celo y se considere como propiedad de Dios, como odiado por el mundo malvado.

Concluye esta parte central con estas palabras: «El Hermetismo fue un profetismo y, como todo profetismo, la doctrina de salvación hermética responde a un sentimiento religioso, que lo domina todo, y a una experiencia propia religiosa. Es en este aspecto donde hay que buscar lo primario; las peculiaridades de la doctrina son cosa secundaria y se forman a partir de ahí; brotan cuando el hermético trata de revestir su experiencia religiosa en las formas corrientes de la religión y de la filosofía de su tiempo»²⁴.

²³ *Op. cit.* 562.

²⁴ *Op. cit.* 567.

La consideración de los pasajes panteístas le obliga a plantear la pregunta de por qué el hermetista los asumió en su doctrina y en qué relación se encuentran con el mundo de ideas herméticas y ve la solución en que el panteísmo que entra en el mundo hermético es mucho más místico y mucho más personal que lo que fue el panteísmo del mundo estoico en Posidonio o en Epicteto. Este personalismo que todo lo domina no es una valoración del entendimiento humano, sino un completo misticismo. Así el misticismo panteísta se une con el extático y trascendente.

Desde el campo de la filosofía existencialista se ha enfrentado con el problema de la *gnosis* el discípulo de Heidegger, Hans Jonas. Y, al tratar de la *gnosis*, ha tratado también del Hermetismo. Sus análisis son dignos de todo encomio²⁵.

Jonas afirma que para que un determinado éxtasis pueda servir para caracterizar la existencia que le subyace es necesario que, sobrepasando cualquier expresión de tipo orgiástico, se exprese en una metafísica, la cual servirá para caracterizar las formas del existir subyacentes²⁶. Esto sucederá en el platonismo. En el Hermetismo todavía no está totalmente desligado de la expresión mítica²⁷.

Para Jonas son tres las formas como el hermetista realiza su desmundanización: ética (para liberarse de la *heimarmene*) astrológico-mágica (para liberarse de la potencia opresora de los astros) y mística (que libera de la *heimarmene* y del propio «yo»)²⁸.

Es interesante el análisis que hace este autor del contenido de la *psyche* y de la salvación como algo dinámico, compuesto de fuerzas. La *psyche* es un compuesto de tendencias (que el alma ha ido adquiriendo al descender a través de las esferas planetarias) y la salvación viene por medio de un conjunto de potencias divinas, que se introducen en el propio «yo» dominándolo. Pero ese «yo» no llega a ser una unidad más que en la otra vida o en éxtasis. El «yo» es privilegio de la visión; la vida de la fe se desenvuelve en el terreno de la multiplicidad del alma²⁹.

²⁵ H. Jonas, *Gnosis und Spätantike Geist* I, Göttingen, 1964, II, 1966.

²⁶ *Op. cit.* II, 164.

²⁷ *Op. cit.* 51.

²⁸ *Op. cit.* 49.

²⁹ *Op. cit.* I, 203.

Finalmente, señala Jonas la relación que hay entre la expresión de la ascensión del alma después de la muerte y el ascenso en el éxtasis. El ascenso de después de la muerte, tal como es descrito, es más bien un proceso cualitativo o al menos se convierte en él con muy pequeña transmutación. Y esto mismo va implícito en el éxtasis³⁰.

Y terminamos esta especie de recuerdo de opiniones con la obra de E. H. Dodd *Paganos y cristianos en una época de ansiedad*. No es un estudio del Hermetismo, pero atiende a este conjunto de documentos. Del libro nos interesa sobre todo el capítulo III, que está dedicado al estudio del «hombre y el mundo divino».

Analizando el concepto de éxtasis en el sentido estricto y en el sentido amplio, prepara los presupuestos para su estudio y sobre ellos va construyendo su valoración del misticismo y del éxtasis en los hombres que han vivido en este período que va de Marco Aurelio a Constantino.

Para Dodd, el misticismo por introversión, que Festugière veía en *C. H.* XIII, 7, queda reducido a una asimilación a la divinidad, pero no es éxtasis en sentido estricto³¹.

El misticismo por extraversión (*C. H.* XI, 20; XIII, 11) puede ser que encierre algo de auténtico misticismo, si no es un puro ejercicio literario.

Estas manifestaciones podrían parecer un poco chocantes, pero se entienden perfectamente bajo dos presupuestos: a) la introversión, como la extraversión, no son sino dos medios de llegar a la unidad del propio yo, que se consigue en el éxtasis, y cuyo uso depende de las circunstancias personales y ambientales³²; b) el misticismo estricto, el que lleva al éxtasis, supone una identificación con la divinidad, no una mera invasión de la divinidad en el «yo».

Partiendo de estos principios y análisis, ya podemos comprender las conclusiones de Dodd: «En nuestro período solamente Plotino y Porfirio sabemos que hayan practicado un misticismo en sentido estricto. Pero la experiencia mística admite grados y el misticismo plotiniano no es un fenómeno aislado. La tendencia hacia una teoría mística de la introversión aparece ya fuertemente marcada en la

³⁰ *Op. cit.* 208.

³¹ R. H. Dodd, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1968, 76.

³² *Op. cit.* 80.

filosofía del siglo II, y en Numenio, por lo menos parece sugerir una experiencia personal. Encontramos también algo parecido al misticismo de extraversión en un texto gnóstico y en uno hermético. Y si tomamos como 'místico' en sentido amplio cualquier intento de construir un puente psicológico entre el hombre y la divinidad, entonces se puede decir que el misticismo fue endémico en casi todo el pensamiento religioso de este período, creciendo desde Marco Aurelio a Plotino y desde Justino a Orígenes»³³.

2. EL PROBLEMA

En el apartado anterior creemos haber dejado bien probada una cosa: que los estudios sobre el misticismo hermético no están asentados sobre un estudio pormenorizado del contenido del *Corpus Hermeticum*. La iluminación del tema, más que buscarla en el interior de los documentos herméticos, se ha pretendido a base de traer textos que se pretenden paralelos.

Pero si atendemos al sucederse de los estudios vemos que, mientras para Reitzenstein había una gran dosis de misticismo, para Jonas y Dodd los textos que contienen algo referente a éxtasis se pueden reducir a poquísimos. Advertimos, pues, una restricción del concepto de éxtasis, que, por lo mismo, vemos que no se puede confundir con el concepto de *gnosis*.

Es, pues, necesario revisar el concepto de *gnosis* y la única forma de hacerlo es empleando el estudio estructural del contenido de los distintos tratados, para luego, en consideración diacrónica, intentar comprender la evolución en la comprensión del vocablo.

Los presupuestos, que tal revisión requiere, son los que, en otros terrenos, realizó la crítica del siglo XIX³⁴. En nuestro terreno hay algunos trabajos, que vamos a enumerar, y en esta línea queremos orientar nuestro estudio.

Un primer esfuerzo en este sentido lo hizo Zielinski en 1905 y 1906³⁵, publicando dos artículos cuyo interés sigue siendo actual,

³³ *Op. cit.* 100.

³⁴ Scott, Walter, *Hermetica* I-IV, Oxford, 1924-1936.

³⁵ Th. Zielinski, *Hermes un die Hermetik*, ARW 8, 1905, 321-372; 9, 1906, 25-60.

y así se puede ver con sólo constatar que la edición del *Corpus* de Nock-Festugière ha incluido en las páginas 171-172 del volumen I un resumen de los mismos. Estos trabajos, a través de un estudio literario de los diversos tratados, han pretendido establecer una interdependencia de los mismos.

W. Bousset, en 1914³⁶, en su recensión a la obra de J. Kroll, a la que antes nos hemos referido, hizo resaltar la existencia de dos series de tratados dentro del *Corpus*, de carácter dualista-pesimista unos y de índole más monista-optimista los otros.

En 1926, F. Bräuninger publicó sus *Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos*, obra breve en la que fijó su atención en los conceptos de *gnosis* y de *heimarmene*.

Contemporáneamente, se ha llevado a cabo la tarea de precisión y estudio minucioso del texto por lo que a crítica textual se refiere, pero esto aquí no nos interesa.

En 1955 se vuelve a trabajar en el sentido de iluminar puntos especiales del contenido del *Corpus*. Ahora se elige el proceso de espiritualización dentro de este conjunto de documentos, fijándose especialmente en el tema de los misterios³⁷.

En 1962, F. N. Klein publica un estudio detallado sobre el lenguaje relacionado con el tema de la «luz» en Filón y en el *Corpus Hermeticum*³⁸. Tanto este estudio como el anterior son interesantes, pero padecen la carga de los estudios anteriores y se podrían precisar acentuando el estudio estructuralista de cada tratado.

El problema con que nos enfrentamos, pues, es un estudio del misticismo hermético, que pretende precisar el contenido de cada uno de los tratados. Nuestro centro de atención es el tema de la visión de Dios, que estudiamos en sus dos vertientes: visión de Dios en la vida de ultratumba y visión de Dios en esta vida, en el fenómeno del éxtasis. Y pretendemos una visión también diacrónica del problema.

La mayor dificultad es la datación de los tratados. Reseñar las diversas opiniones sería poco práctico. Queremos, sí, advertir que

³⁶ W. Bousset, *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1914, 12 (vol. 176), 697-755.

³⁷ G. van Moorsel, *Die Symbolsprache in der hermetischen Gnosis*, *Symbolon* I, 1960, 128-137; *The Mysteries of Hermes Trismegistus*, Utrecht, 1955.

³⁸ F.-N. Klein, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften*, Leiden, 1962.

no pretendemos establecer una cronología absoluta. Nos basta con distinguir la secuencia relativa de los componentes del *Corpus*.

3. NUESTRA TESIS

Dada la dificultad que tiene cualquier tipo de estudio sobre el Hermetismo, por razón de los muchos datos a tener en cuenta simultáneamente, nos permitimos adelantar aquí las conclusiones de nuestro trabajo para que puedan servir de piedra de toque a lo largo de su lectura.

a) La secuencia de los tratados tiene unos jalones de referencia que son *Poimandres* - Tratado XIII - *Asclepius* - Fragmentos de Estobeo.

b) El Hermetismo, visto a la luz de la sucesión temporal de estos tratados, presenta sucesivamente el aspecto de una religión apocalíptica - religión mística - religión escatológica.

c) En razón de esta evolución, podemos ampliar la visión que Reitzenstein presenta del Hermetismo en su libro *Poimandres*, con el último capítulo relativo al *Asclepius* y fragmentos de Estobeo.

d) La síntesis y sistematización de Kroll más bien falsea la inteligencia del Hermetismo, pues, al estructurar en sistema estadios de evolución diversos, impide captar el espíritu de cada uno de ellos.

e) El enfoque que hace Nilsson del Hermetismo sólo se podría aplicar a la fase mística. Puesto que este autor lo aplica a todo el Hermetismo, llegando a afirmar que, en el origen de este movimiento religioso, hay que ver unas experiencias místicas, creemos que su estudio saca las cosas de quicio y da una visión falsa.

f) Coincidimos con Jonas y Dodd en valorar la relación vivencia religiosa-situación sociológica, pero nuestro trabajo apenas tiene contacto con los de estos autores, ya que ellos, prácticamente, no se han ocupado del Hermetismo más que como un elemento más dentro de un trabajo de más amplios horizontes.

Para nuestra investigación damos por buenos los trabajos de Zielinski, que precisan la interrelación de los tratados I, X, XI, XII, XIII. Aceptamos los análisis, en ocasiones magníficos, de las intro-

ducciones de la edición de Nock-Festugière a cada uno de los documentos del Hermetismo.

Nuestras aportaciones más personales son las siguientes: la interpretación del *Poimandres* como un escrito apocalíptico; la atención prestada a la titulación de Dios, como Padre, en la comprensión de la *teología de los diversos tratados y, por consiguiente, en su evolución*; la atención prestada a las listas de vicios como posibles indicios de situaciones históricas diversas; el considerar «místico» a aquellos fenómenos únicamente que presentan ciertas características que juzgamos esenciales, como son el que haya una experiencia real producida por una invasión de lo divino, o que al menos ésa sea la conciencia que aparezca en el escrito hermético; finalmente, el considerar cada tratado a la luz de sus propios datos, y así el *Asclepius* latino lo consideramos tal como aparece en su traducción latina, sin pretender establecer la identidad del texto actual con la del texto griego que le subyace, pero que no conocemos más que por escasísimas reliquias y conjeturas más o menos fantásticas. Nosotros vamos a estudiar en el *Asclepius* la *teología del Hermetismo* tal y como se manifiesta en esa traducción, convencidos de que una traducción no es necesariamente idéntica, en la comprensión de los conceptos que emplea, con el original del que está hecha.

4. LOS TRATADOS MÁS ANTIGUOS DEL «CORPUS»

Es cosa comúnmente admitida que hay un «Hermetismo popular» ya en los dos primeros siglos antes de nuestra era. Los rastros que de él nos quedan son de carácter mágico³⁹. No tienen mucho que ver con los documentos contenidos en el *Corpus*, pero una cosa es clara: que, cuando surgen los primeros tratados del «Hermetismo sabio», ya había un movimiento hermético o al menos una serie de creyentes que no sólo daban culto al dios Hermes, sino que tenían una serie de prácticas y de ritos y hasta de doctrinas, incluso escritas, específicamente herméticas y contradistintas de otras prácticas y doctrinas religiosas o mágicas contemporáneas.

³⁹ A. J. Festugière, *L'Hermétisme*, *Bull. Soc. des Lettres de Lund*, 1947-1948, 3-10.

Los primeros tratados «sabios» que se escribieron tenían, pues, un público con categorías para prestarles audiencia.

Entre estos primeros tratados situamos el I y III, y con mucha probabilidad el II y el VII. De ellos vamos a comenzar hablando.

Tratado I: «Poimandres»

Si se tiene cierta familiaridad con la literatura bíblica apocalíptica, que está bien estudiada como género literario⁴⁰, y cuyos libros más conocidos son el de Daniel en el A. T. y el *Apocalipsis* de San Juan en el N. T., el lector de este tratado cree hallarse en terreno familiar. Si además se conoce la relación del IV Evangelio con el género apocalíptico⁴¹, las cosas aún resultan más claras⁴².

El comienzo del tratado es del tipo de las visiones referidas en los libros típicamente apocalípticos, y es en el curso de la visión, que se nos cuenta en *Poimandres*, donde tiene lugar la gran revelación que constituye el cuerpo del tratado.

El final de la narración es, asimismo, típicamente apocalíptico: nos describe el efecto de la revelación y la exaltación de espíritu, que domina al profeta que la recibió y bajo cuya impresión eleva a Dios su himno de alabanza⁴³.

⁴⁰ Stanely Brice Frost, *Old Testament Apocalyptic*, Londres, 1952; D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Londres, 1964.

⁴¹ H. Preisker, *Das Evangelium des Johannes als erster Teil eines apokalyptischen Doppelwerkes*, *Theologische Blätter*, 15, 1936, 185-192.

⁴² Una visión superficial de las cosas solía bastar en épocas anteriores para conceptuar al tratado I del *Corpus Hermeticum* como una «cosmogonía sabia de carácter mitológico» y para datarlo tardíamente en razón de ese carácter de intento de sintetizar doctrinas mitológicas y religiosas basándose en que un judío podría, quizá, haber intentado tales síntesis en épocas tempranas, pero no un discípulo de Hermes (así J. M. Lagrange, *L'Hermétisme*, RB, 33, 1924, 481-497). Modernamente una consideración más desapasionada de las cosas ha hecho ver el carácter instrumental del mito, empleado únicamente como introducción a la exhortación subsiguiente (cfr. F. N. Klein, *op. cit.*, pp. 106 y 107).

⁴³ En realidad, en una narración típica tendríamos que el himno de alabanza iría mejor tras de la visión y, acto seguido, tras de recuperar el dominio de los sentidos, el profeta iría a realizar su cometido y se nos contaría el resultado de la misión. Aquí el orden está invertido, pero no de forma que no se pueda ver la intención del autor del tratado. En el número 30, en efecto, se habla del sueño, y aunque en la secuencia de los acontecimientos relatados tal sueño parece que debiera ser aquel del que se nos ha hablado en el

Es cierto que hay una diferencia no pequeña entre el documento que estamos comentando y el libro de Daniel o al *Apocalipsis* de San Juan, pero también entre las distintas obras apocalípticas hay diferencias no pequeñas y el Evangelio de San Juan nos amplía mucho el concepto de género apocalíptico. Hay apocalipsis cosmológicos en cuanto a su imaginería y los hay de cariz más filosófico. Lo esencial no es que se predique en un lenguaje determinado, sino que se predique la manifestación de Dios, exhortando a la participación en una nueva economía salvífica que se está implantando en el mundo. Puede ésta ser el fin de una era o el comienzo de un nuevo eón o puede ser más sencillamente la preparación a la participación en el reino de Dios. El *Apocalipsis*, que es el *Poimandres*, nos revela la naturaleza de Dios y su operatividad, la doctrina de la creación del mundo y la importancia de la creación para entender el camino de la ascensión de las almas. Finalmente, exhorta a la conversión para poder obtener ese ascenso hacia la *ogdóada* en su momento oportuno, que será después de morir.

Nuestro tratado no se presenta como la revelación de una religión nueva. Más bien parece suponerse que los términos empleados y el contenido del mensaje no despertarán radical admiración en los creyentes. Hay, sí, una revelación, pero está ordenada a la exigencia de una conversión, tal como aparece en el párrafo 27: ὧ λαοί, ἄνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθη καὶ ὑπνῷ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες καὶ τῇ ἀγνωσίᾳ τοῦ θεοῦ, νήψατε, παύσασθε δὲ κραιπαλῶντες, θεηλόγμοι ὑπνῷ ἀλόγῳ: «Oh pueblos, hombres nacidos de la tierra, que vivís dados a la embriaguez, al sueño y a la ignorancia de Dios, sed abstemios, cesad en vuestras orgías y en vuestra vida encadenada por el encanto de un sueño irracional»⁴⁴.

Hay en este primer tratado del *Corpus Hermeticum* una serie de peculiaridades que vale la pena constatar. No se da estricto monoteísmo, sino que con una preponderancia del *Nous* Padre hay

número 29, sin embargo, por lo que se nos dice, más bien parece que se refiere al sueño del que se habla en el número 1, ya que en ese estado es como el profeta recibió todos los bienes de que habla el párrafo 30.

⁴⁴ Confirma nuestra interpretación apocalíptica el paralelismo de esta predicación con la que aparece en el evangelio, al comienzo de la vida pública de Jesucristo: ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (Mc. 1, 15). Y es bien conocido el carácter apocalíptico de las narraciones sinópticas.

otras hipóstasis que actúan también en la creación. A Dios se le nombra «Padre» por lo menos una docena de veces⁴⁵. Hay alusión a seres demoníacos, se habla de los διοικηταὶ⁴⁶ y de las δυνάμεις⁴⁷, pero son más bien datos que están en la cultura ambiental que elementos que juegan un papel importante en la religión hermética. Apenas se habla de la influencia que tales seres ejercen sobre los hombres. Es un tratado religioso, pero con una religiosidad marcadamente intelectual: *colit qui nouit*. El himno del núm. 31 es una confesión de fe con sus distintos «artículos».

Sabemos que todos estos elementos constituían la preocupación intelectual de los teólogos de fines del siglo I de nuestra era. El tema del papel del «Verbo» en la creación aparece en documentos cristianos como son la carta a los Colosenses y el IV Evangelio⁴⁸. «Padre» es un título de Dios en este mismo Evangelio, en el que Dios es llamado «Padre» muchas más veces de las que Jesús o los hombres son llamados «hijos». De igual modo la demonología retrocede fuertemente en el IV Evangelio, en el que, sin embargo, permanece como elemento constituyente de su cuadro cultural y teológico. Dígase lo mismo respecto al contenido de la piedad, que también es profundamente intelectual en el Evangelio de Juan.

La visión en el tratado hermético se refiere a Poimandres, que es el *Nous* de la soberanía absoluta, que, por una parte, parece identificarse con Dios, pero que, por otra, se distingue de él, ya que, al final de la visión, se mezcla con las Potencias, mientras que Dios Padre es algo infable. Las Potencias están en Dios algo así como en el IV Evangelio «el Verbo estaba en Dios»⁴⁹. Y respecto a la inaccesibilidad de Dios recordemos la frase de ese mismo IV Evangelio: «A Dios nadie le ha visto nunca, el Verbo Unigénito del Padre es quien nos lo ha dado a conocer»⁵⁰.

Aparte del carácter apocalíptico del *Poimandres* y de estos parentescos temáticos con los documentos cristianos de fines del siglo I de nuestra era, hay otros datos complementarios a considerar. En

⁴⁵ C. H. I, 6, 12 (2), 13, 21 (2), 22, 26, 27, 30, 31, 32.

⁴⁶ C. H. I, 9.

⁴⁷ C. H. I, 7, 26.

⁴⁸ Col. 1, 16-17. Juan 1, 3.

⁴⁹ Juan 1, 1.

⁵⁰ Juan 1, 18.

el número 23 tenemos una lista de siete grupos de pecadores: insensatos, malvados, malignos, envidiosos, ambiciosos, asesinos e impíos⁵¹. Y en el núm. 25 tenemos la descripción de los defectos que el alma debe ir superando o, mejor dicho, abandonando, o despojándose de ellos en su ascenso a la ogdóada; y son los siguientes: en la primera zona abandona el poder crecer y decrecer, en la segunda las industrias de la malicia, en la tercera la ilusión del deseo, en la cuarta la ostentación del mandato, en la quinta la audacia impía y la temeridad presuntuosa, en la sexta los apetitos ilícitos que da la riqueza y en la séptima la mentira que tiende sus asechanzas⁵². Tenemos otros pasajes del *Corpus* en los que aparecen listas de siete vicios (VI, 1; VI, 3; IX, 3) y es curioso constatar que en ninguno de estos pasajes coinciden las listas de vicios. Este hecho nos permite suponer que tales listas pueden servir para asomarnos a la valoración moral de las cosas en el momento en que se escribe el tratado. Sobre todo podemos, creo, constatar si el trabajo refleja una situación de quiebra y trastorno social o, más bien, los vicios de una sociedad estable, en la que el individualismo tiñe las manifestaciones de la moral. La lista de males que aparece en IX, 3 es claramente denuncia de una situación social desastrosa que sólo en tiempo de guerra parece real o en una época en la que el recuerdo de la guerra es algo muy vivo. En la lista de nuestro tratado I, la enumeración produce la impresión de los defectos de una sociedad estable, cual fue el Imperio Romano a partir de la época Flavia o, quizá mejor, a partir de los Antoninos. Esta razón no es decisiva, pero vale como congruencia con los datos anteriores y nos sirve para la datación del *Poimandres* en el cambio del siglo I al II de nuestra era⁵³.

⁵¹ C. H. I, 23: τοῖς δὲ ἀνοήτοις καὶ κακοῖς καὶ πονηροῖς καὶ φθονεροῖς καὶ πλεονέκταις καὶ φονεῦσι καὶ ἀσεβέσι πόρωθέν εἰμι.

⁵² C. H. I, 25: καὶ τῇ πρώτῃ ζώνῃ δίδωσι τὴν αὐξητικὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μειωτικὴν, καὶ τῇ δευτέρῃ τὴν μηχανὴν τῶν κακῶν, δόλον ἀνεέργητον, καὶ τῇ τρίτῃ τὴν ἐπιθυμητικὴν ἀπάτην ἀνεέργητον, καὶ τῇ τετάρτῃ τὴν ἀρχοντικὴν προφανίαν ἀπλεονέκτητον, καὶ τῇ πέμπτῃ τὸ θράσος τὸ ἀνόσιον καὶ τῆς τόλμης τὴν προπέτειαν, καὶ τῇ ἕκτῃ τὰς ἀφορμὰς τὰς κακάς τοῦ πλοῦτου ἀνεργήτους, καὶ τῇ ἑβδόμῃ ζώνῃ τὸ ἐνεδρεῦον ψεῦδος.

⁵³ En general los autores coinciden, para el *Poimandres*, en una datación temprana. Los que como Lagrange la retrasan es por razones sin peso, como vimos. Las razones que hemos expuesto no suelen ser muy ponderadas por los tratadistas, quizá porque la polémica sobre la precedencia entre el IV Evan

Si nos fijamos ya en el objeto de nuestra investigación y consideramos los temas escatológicos, encontramos en los números 17-26 una particular atención al tema de la muerte. La palabra resuena muchas veces y hay una exposición detallada del viaje del alma hasta llegar a la visión de Dios, una vez que se haya convertido en «potencia», después de la muerte. Todo el tratado es una exhortación a la conversión para llegar a aquel estado. Hay, pues, visión de Dios después de la muerte.

Algo muy distinto ocurre al querer precisar si se da visión de Dios en esta vida. Se nos habla de experiencias tenidas por el autor, pero todo el marco en que se presentan da la impresión de ser un cliché literario: pretendida asimilación a un sueño que es medio de revelación; signos en los números 4-8 de excesiva preocupación por detalles de filosofía de la naturaleza, que dan la impresión de ser algo rebuscado para resaltar al *Nous*. En el núm. 30, de nuevo se habla de un sueño visionario, pero lo más probable es que se refiere a la misma visión ya tratada antes. De éxtasis, en sentido estricto, nada ⁵⁴.

Tratado II

Es un tratado que no nos ofrece material referente a la escatología ni al misticismo. Por eso nos ahorramos el hablar de él. Por su visión de lo divino, no monoteísta (cfr. núm. 16), su optimismo precisamente en el punto de la exaltación de procreatividad y por su uso de los conceptos filosóficos, nos inclinamos a datarlo en la primera mitad del siglo II de nuestra era, dentro de la corriente

gelio y el *Poimandres* obnubila el horizonte y quita serenidad a la discusión. Nosotros creemos que son razones válidas y que la congruencia de sistema dentro de la variedad y peculiaridad de las concepciones garantizan la contemporaneidad a la vez que la independencia. De todas formas, esta datación se potencia al ver que coincide con la de Reitzenstein, si bien éste se apoya en razones totalmente distintas (cfr. *Poimandres*, pp. 8 ss. *Studien zum antiken synkretismus aus Iran und Griechenland*, Darmstadt, 1965, pp. 10. 27. 30, 36).

⁵⁴ Probablemente, para hablar de éxtasis en sentido estricto faltaban en esta época todavía los presupuestos filosóficos. Pero no se trata de que no se pueda hablar: es que la experiencia narrada, ni aun traducida a otros presupuestos filosóficos, admite ser catalogada como éxtasis. Estamos en un mero género literario de revelación, no en un tratado que nos narre experiencias personales.

de filosofía, que domina, en esa época, el pensamiento religioso y teológico.

Su diferencia del mundo mental respecto al *Poimandres* nos hace pensar en la complejidad del movimiento hermético, como en esa época eran complejos la mayoría de los movimientos religiosos.

Tratado III

Otro tratado sin escatología ni misticismo.

Por su contenido, muy emparentado con el judaísmo de los LXX, se suele datar como antiguo⁵⁵.

El hecho de que en él ni siquiera aparezca el nombre de Hermes Trismegistos y que quizá ha sido aceptado por los hermetistas en razón de las afinidades que presentaba con el pensamiento del círculo que compuso los tratados herméticos, nos está hablando del carácter fuertemente sincrético del movimiento que historiamos.

Tratado VII

Su autor es quizá el mismo que el del *Poimandres*⁵⁶. Hay muchos puntos comunes entre ambos tratados: pesimistas, formularios, el enemigo es el cuerpo, la exhortación a la conversión parece estar formulada en los mismos moldes literarios y con los mismos motivos.

No se puede decir que su doctrina sobre el conocimiento de Dios deba ser considerada como mística. Es un conocimiento religioso que tiende a la visión escatológica: ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν ὀδηγήσοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας, ὅπου ἔστι τὸ λαμπρὸν φῶς, τὸ καθαρὸν σκότους, ὅπου οὐδὲ εἰς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουσιν, ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὀραθῆναι θέλοντα: «buscad un guía que os muestre el camino hasta las puertas del conocimiento, donde resplandece la luz brillante, pura de toda oscuridad, donde no hay ningún ebrio, sino que todos permanecen sobrios, elevando la mirada del corazón hacia aquel que quiere ser visto» (2).

⁵⁵ Nock-Festugière, *Hermès Trismégiste I*, París, 1960, 43.

⁵⁶ Nock-Festugière, *Hermès Trismégiste I*, París, 1960, 78.

En resumen: en esta primera etapa del Hermetismo no hay ni huella de éxtasis. Hay, en cambio, una esperanza y una tendencia a la visión de Dios que tendrá lugar más allá de la muerte.

5. TRATADOS DE TRANSICIÓN HACIA EL MISTICISMO

Vamos a considerar aquí los tratados IV, VIII y XIV. Son tratados cuya fecha de composición creemos posterior a la de los considerados en el apartado anterior y más antigua que los que estudiaremos luego. Pudimos haberlos estudiados en el apartado precedente, pero hemos preferido distinguirlos porque presentan un estadio más evolucionado en la doctrina.

Tratado IV

Su tema es la vida religiosa. Se parte del hecho de la creación y se centra el interés en el hombre.

En el *Poimandres* se hacía notar, como pura constatación, que no todos tienen «intelecto»⁵⁷. Ese mismo tema aquí es ya objeto de elucubración teológica. Y se elabora en categorías sacramentales, claro que dando un sentido nuevo a lo sacramental. Se vislumbra en ello una polémica contra el ritualismo, a la vez que se busca un tipo de sacramentalismo que corresponda a una religión espiritual. La crítica que hace de las procesiones⁵⁸, comparándolas con los hombres que avanzan por el mundo molestando a los demás, es altamente significativa en este sentido.

Estamos, pues, ante un tratado escrito para una religión que vive y busca definirse dentro de un ambiente. ¿Qué ambiente es éste?

El tratado es estrictamente monoteísta, a diferencia del *Poimandres*, siendo Dios denominado el Uno y el Todo. Falta por completo la denominación de «Padre».

⁵⁷ C. H. I, 22.

⁵⁸ C. H. IV, 7.

Hay alusión a nuestros males, pero no da la impresión de que sean males de caos social; más bien parecen puestos en relación con el hecho de estar el hombre constituido de cuerpo.

Como en el tratado I, también aquí se habla de divinización del creyente, pero en un sentido distinto, como veremos en seguida.

En el número 8 encontramos una alusión al ascenso del alma después de la muerte, al modo como veíamos en el primer tratado; pero tal alusión a un tema, que se da como conocido, no lleva al autor a detenerse en descripciones de tipo escatológico, sino que únicamente le sirve como punto de partida para activar la conciencia del creyente en la vía del conocimiento.

Es precisamente este «conocimiento», esta γνώσις, lo que llena el tratado. En el núm. 4 se nos habla de ὅσοι μὲν οὖν συνῆκαν τοῦ κηρύγματος καὶ ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι, τὸν νοὸν δεξιόμενοι, es decir, de «los que han prestado atención a la proclamación y han sido bautizados con el bautismo del intelecto, los cuales han tenido parte en el conocimiento y han llegado a ser hombres perfectos».

Esta situación se describe con caracteres maravillosos en el número siguiente: ὅσοι δὲ τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ δωρεᾶς μετέσχον, οὗτοι, ὧ Τάτ, κατὰ σύγκρισιν τῶν ἔργων ἀθάνατοι ἀντὶ θνητῶν εἰσι, πάντα ἐμπεριλαθόντες τῷ ἑαυτῶν νοί, τὰ ἐπὶ γῆς, τὰ ἐν οὐρανῷ, καὶ εἴ τί ἐστιν ὑπὲρ οὐρανόν: «Todos los que han tenido parte en el don venido de Dios, en virtud de la constitución de sus obras, son inmortales en lugar de mortales, habiendo llegado a abarcar con su intelecto todas las cosas, las de la tierra, las del cielo y aun las que puedan existir más allá del cielo».

Finalmente, esta situación no sólo diviniza al hombre, sino que manifiesta la piedad para con Dios: ἢ... τοῦ κρείττονος αἴρεισις οὐ μόνον τῷ ἐλομένῳ καλλίστη τυγχάνει (τῷ) τὸν ἄνθρωπον ἀποθεῶσαι, ἀλλὰ καὶ τὴν πρὸς θεὸν εὐσέθειαν ἐπιδείκνυσι (núm. 7)⁵⁹.

⁵⁹ Vale la pena detenerse un momento para aclarar conceptos en relación con la palabra *gnosis* puesto que estamos defendiendo que este tratado IV es un tratado «gnóstico» y lo estamos distinguiendo en este sentido tanto del *Poimandres* como de los tratados místicos de los que luego hablaremos. Dice R. M. Grant en su libro *La Gnose et les origines chrétiennes*, París, 1964, 17: «Definir el gnosticismo es extremadamente difícil ya que, en los autores modernos, esta palabra recubre un amplio abanico de formas de pensamiento y de experiencias religiosas que van desde la Galia en el Oeste hasta el Irán

La relación entre esta situación «gnóstica» y el camino que conduce a lo alto se vuelve a poner de relieve en los números 10-11. Hay, pues, en el tratado una doctrina escatológica y una espiritualidad «gnóstica», pero de éxtasis, ni palabra.

en el Este y desde el primer siglo de nuestra era hasta el siglo XII o XIII por lo menos».

Los autores que hablan de «*gnosis* hermética» hablan *permodum unius* como si todos los documentos pertenecieran a un mismo autor, a un mismo tiempo y a una misma mentalidad, si bien ya desde antiguo se viene notando que los tratados más marcadamente gnósticos son los dualistas (cfr. F. Bräuninger, *Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos*, 1926). Así, por poner un solo ejemplo vamos a citar del artículo de G. van Moorsel: *Die Symbolsprache in der hermetischen Gnosis*, ya aludido antes, un párrafo significativo: «La *gnosis* hermética: En esta expresión hay más complejidad de lo que se puede suponer. En ella el predicado 'hermética' modifica el sentido del sustantivo *gnosis*. Se puede decir que lo debilita. No '*gnosis*' hermética, sino *gnosis* 'hermética'. Si nos preguntamos en qué consiste el elemento específicamente hermético hay que responder que lo específico hermético tiene que ver con la dirección. La dirección principal en el gnosticismo más conocido (tanto en sus mitos objetivos como en sus acontecimientos salvíficos) se proyecta de arriba hacia abajo, es, por tanto, un descenso. El supramundo desciende al 'mero mundo'; la *gnosis* es una invasión desde fuera del mundo. Esta *gnosis* no es del todo desconocida en el Hermetismo. En el famoso tratado XIII del *Corpus Hermeticum* (núm. 8) se dice: 'ha venido hasta nosotros, la *gnosis* de Dios'. La dirección principal es, pues, de arriba hacia abajo; pero hay que pensar que esto, que es la estructura normal en el gnosticismo ordinario, en la *gnosis* hermética sólo se da en el caso mejor, en el *optimum*, es decir en el caso más favorable, cuando, por obra de bautismo o del renacer, el supramundo desciende a este mundo. La dirección principal no es concebida exclusivamente y a la manera típicamente gnóstica de arriba hacia abajo, sino a su vez —se puede decir: más al modo griego— de abajo hacia arriba. En la *gnosis* hermética (que sigue siendo *gnosis* a causa del predominio cualitativo del mencionado *optimum*) hay avances conceptuales, 'contemplación y proyección', visión cósmica y (según A. J. Festugière) 'misticismo cósmico' y es precisamente esta existencia simultánea del ascenso y del descenso el contenido típico de la *gnosis* hermética. Por estos motivos se podría pensar en dejar de utilizar el sustantivo *gnosis* dado que hay tan prevalencia de la terminología griega y de la veneración griega del cosmos. Pero ¿por qué apartarnos de la norma establecida? Lo que arriba he llamado el *optimum* (aunque sólo sea visible en tres de los dieciocho tratados y en la plegaria de la conclusión de *Asclepius* [C. H. I, IV (VII), XIII, *Ascl.* 41]) decide en la cuestión de la pertenencia del Hermetismo a la *gnosis*. Pero siempre una *gnosis* 'científica', interesada por el cosmos; una *gnosis* dulcificada, mesurada; una *gnosis* casi sin un dualismo crudo».

El párrafo es significativo porque si bien es un esfuerzo titánico por presentar de manera unitaria la *gnosis* hermética deja ver las grietas del problema. ¿Qué ocurre, en efecto, si negamos que en C. H. I se dé esa invasión de lo divino en el mundo humano y reducimos el contenido de este tratado a una ascética basada en una revelación apocalíptica? Y si hacemos lo mismo con

Que el tratado es más tardío que el *Poimandres* es claro por lo dicho. Es difícil precisar la posible relación entre ambos tratados, pero no imposible: ambos son dualistas. En ambos se valora el conocimiento de Dios, si bien hay diferencia de comprensión del concepto. En ambos está operante el sentido de grupo religioso. Ambos pertenecen al Hermetismo. Parece claro que el tratado IV es una ulterior precisión de las doctrinas existentes en los cenáculos herméticos que tenían en mucho el *Poimandres*.

Tratado VIII

Nada fácil de datar. Es de inspiración estoica⁶⁰. Dios es llamado «Padre»⁶¹. Aún no se ha planteado siquiera la cuestión del monoteísmo, ya que se habla del segundo viviente (2), de los cuerpos inmortales (4), de vivientes celestes (4), viviente inmortal (5). Todos estos datos apuntan hacia una datación temprana. Pudimos haberlo incluido en el conjunto de tratados estudiados en el apartado anterior, pero para nuestro propósito es lo mismo.

De misticismo nada hay que notar.

Y su doctrina escatológica es de un optimismo sin precedentes. Para el autor de este tratado la muerte es una ilusión, ya que incluso la palabra se ha forjado a partir de la palabra «inmortal».

Es una muestra de cómo estaban los espíritus en las primeras épocas del Hermetismo sabio. Había tratados que expresaban viven-

la plegaria de la conclusión del *Asclepius*? ¿Y si distinguimos entre el tratado IV y el tratado XIII en razón de la diversa experiencia que subyace a cada uno de ellos? Sucede que las cosas se hacen mucho más claras. Lo específicamente hermético de la *gnosis* no difiere en nada de los gnóstico a secas. El gnosticismo fue una postura espiritual que invadió los espíritus en un determinado momento de la historia de la Humanidad, momento que habría que centrar más o menos en el siglo II de nuestra era. Es una especie de mezcla de religiosidad e iluminismo, típico producto de un mundo dominado por las religiones místicas y que vive a la vez una etapa de optimismo cultural que infunde ánimo y estima de los valores intelectuales. En este momento el don de la religión se llama «conocimiento», los que lo reciben se sienten «agraciados» y cuando más adelante se rompa el equilibrio entre estos valores interiores y la situación social exterior estarán creadas las condiciones requeridas para que se den fenómenos de misticismo en sentido estricto.

⁶⁰ Nock-Festugière, *Hermès Trismégiste* I, París, 1960, 85.

⁶¹ C. H. V, 2, 7 (?), 8 (3), 10 (2), 11.

cias religiosas y había meros tratados de «filosofía» más o menos religiosa.

Tratado XIV

Tiene muchos puntos de conexión con el tratado II. Como éste, es de difícil datación. Dios aparece como único, ya que el tratado nada dice de otros dioses. Es estudiado en su faceta de «Padre» y se discute si se le puede dar ese nombre. Se dice que sí, pero, fuera de ese pasaje (4), no se le vuelve a llamar así. Quizá pudiéramos situarlos a comienzos del siglo III, o, relativamente, al final de estos tratados que estamos comentando en el presente apartado.

De misticismo no hay nada y nada de escatología.

En resumen: el Hermetismo, en este grupo de tratados, y sobre todo en el tratado IV, se nos presenta como una religión de minorías con carácter gnóstico. Sigue la escatología tradicional *post mortem*, si bien hay ya líneas a las que no interesa prestar atención a esa referencia y la alegría de vivir lleva a los fieles a estimar en mucho el don de Dios que es el conocimiento. Esta evolución se da en un clima de polémica antiritualista que, sin duda, lleva al Hermetismo a una autodefinition más firme en una línea de espiritua-lismo gnóstico.

6. TRATADOS DE LA ÉPOCA DEL MISTICISMO

Es el momento de mayor esplendor en la producción literaria de los teólogos hermetistas. En este grupo y emparentados por alusiones literarias establecemos los tratados V, VI, X, XI, XII y XIII. Lo mismo que en los dos apartados anteriores, constatamos la existencia de diversas corrientes dentro del Hermetismo, pero en éste hay una mayor uniformidad respecto al misticismo.

Tratado V

He aquí un escrito que pudimos haber incluido en el grupo anterior, ya que entre sus características hay algunas que parecen invi-

tarnos a una datación relativamente temprana. A Dios se le llama «Padre» con frecuencia⁶¹, apelativo que, sin embargo, no parece estar empleado espontáneamente, sino de manera refleja, como si el autor quisiera justificarlo. Se distingue entre Dios y el Uno, pero hay tendencia al monoteísmo.

La razón decisiva para datar este tratado al comienzo del presente grupo de documentos es su teología solar, que es propia del siglo III⁶². Por otra parte, el tratado quiere conseguir que el lector quede iniciado «en los misterios del gran nombre de Dios» o «del que es demasiado grande para ser llamado Dios», y este clima místico, en el Hermetismo, también nos invita a una datación en este período.

De escatología, expresamente, no hay nada.

Por lo que al misticismo se refiere, en el párrafo segundo, el autor nos ha expuesto que Dios no es sensible, pero, puesto que es El quien da a todas las cosas su imagen sensible, se manifiesta a través de ellas. Sólo el pensamiento ve lo no aparente, pues tampoco él es aparente: «Si tú lo puedes, El aparecerá a los ojos de tu intelecto, oh Tat, pues el Señor se manifiesta en plena liberalidad a través del mundo entero». En los párrafos tercero y cuarto se contiene una exaltación de la belleza del mundo y en este contexto llega el párrafo quinto: εἶθε δυνατόν σοι ἦν πτηνῶ γενομένῳ ἀπαπτήναι εἰς τὸν ἀέρα, καὶ μέσον ἀρθέντα τῆς γῆς καὶ οὐρανοῦ ἰδεῖν γῆς μὲν τὸ στερεόν, θαλάσσης δὲ τὸ κεχυμένον... ὦ θεᾶς ἐκείνης, τέκνον, εὐτυχεστάτης, ὑπὸ μίαν ῥοπήν πάντα ταῦτα θεάσασθαι, τὸν ἀκίνητον διακινούμενον, καὶ τὸν ἀφανῆ φαινόμενον δι' ὧν ποιεῖ: «¡Ojalá te fuera posible, dotado de alas, volar hacia el aire y allí, colocado entre la tierra y el cielo, ver la masa sólida de la tierra, la extensa superficie del mar... Qué visión tan beatificante, oh hijo, el contemplar en un solo momento todas estas maravillas, lo inmóvil puesto en movimiento, lo inaparente hecho visible a través de las obras que ha creado!».

Suele citarse este párrafo como prueba de un misticismo astral; pero más bien parece que la contemplación de que aquí se trata es algo metafísico, de tipo intelectual, por lo menos en su punto de partida. Lo que ocurre es que estamos en un momento en el que

⁶² C. H. V, 3.

la contemplación metafísica se valora menos en estado de estricta reflexión y se reviste de categorías religiosas.

Además, por el tenor del contexto, esta contemplación de lo divino se presenta como un *desideratum* en esta vida⁶³. No parece que en el texto haya reflejada ninguna experiencia. Es un pasaje que más bien parece que serviría para caracterizar el estado espiritual del momento histórico aquél⁶⁴.

Tratado VI

Otro escrito que nada nos enseña de escatología ni de misticismo, por lo que no le dedicamos atención.

Su datación es difícil. Por su monoteísmo y su clima de piedad nos inclinaríamos a datarlo en el siglo III. El ambiente de tipo estoico que reflejan sus listas de vicios podría abogar por una datación ligeramente anterior. Lo situamos, lo mismo que el tratado V, entre el período descrito en nuestro apartado anterior y el que ahora estamos comenzando a describir.

Tratado X

El carácter complejo y probablemente compuesto de este tratado es reconocido unánimemente por los autores⁶⁵.

Si atendemos a la forma como se nombra a Dios, encontramos que se le llama «Padre» en los párrafos 1, 2 (2), 3, 9, 14. En este último párrafo hay toda una serie de epítetos de Dios, pero hay que resaltar el hecho de que aquí se introduce una designación que será la que únicamente se emplee en el resto de tratado: «El Uno y el Solo».

⁶³ La probable relación literaria con el sueño de Escipión, de Cicerón, podría parecer que nos invita a situar la realidad de esta visión más allá de la muerte. Pero no podemos dejarnos llevar de semejanzas más o menos lejanas con otros textos, que son claros. En nuestro tratado no se especifica nada y el texto suena a anhelo del alma. Pretender ver metafísica es sacar las cosas de quicio. Y lo mismo ver reflejadas experiencias personales.

⁶⁴ La situación que nos refleja el tratado V tiene ciertas semejanzas con la que veremos en C. H. XI, 20. Pero hay también diferencias notables, como veremos al comentar este último pasaje.

⁶⁵ Nock-Festugière, *Hermès Trismégiste* I, París, 1960, 112, 107-111 y 138-140.

La segunda parte de este escrito nos interesa menos para el tema que estudiamos. Tanto por la teología monoteísta como por la antropología orientalizante que encierra, nos sitúa en una época avanzada y nos convendrá recordar sus puntos de vista al estudiar el apartado próximo. Es interesante constatar que, al estudiar el ascenso de las almas, se olvidan los términos de la piedad y se emplean términos filosóficos, como si el ascenso fuera algo físico, ontológico y lo que interesara fuera detallar bien el camino. Interesa también notar que, junto a estos caracteres, que veremos destacarse en el período siguiente, se da también otro rasgo tardío: se acentúan los influjos de los *daimones* y del *Nous*.

La primera parte trata de temas ya tradicionales en el Hermetismo, pero hay que comentar una serie de cosas que tienen relación estrecha con el misticismo. El tratado X es el primero de los hasta ahora considerados en el que se nos habla de una visión de Dios lisa y llanamente. Es un problema controvertido si tal visión se sitúa en esta vida o del lado de allá de la muerte⁶⁶, pero creemos que la forma de hablar del tema está presuponiendo experiencias extáticas ya en esta vida.

La idea de la visión de Dios, que en el tratado VII era una afirmación casi tórica, aquí ha pasado a ser algo más vivo: Ἐπλήρωσας ἡμᾶς, ὦ πάτερ, τῆς ἀγαθῆς καὶ καλλίστης θεᾶς καὶ ὀλίγου δεῖν τῆσεβάσθητ' μου ὁ τοῦ νοῦ ὀφθαλμὸς ὑπὸ τῆς τοιαύτης θεᾶς... τούναντίον ἐκλάμπει καὶ ἐπὶ τοσοῦτον, ἐφ' ὅσον δύναται ὁ δυνάμενος δέξασθαι τὴν ἐπειροὴν τῆς νοητῆς λαμπηδόνης· ὀξυτέρα μὲν γὰρ ἐστὶν εἰς τὸ καθικνεῖσθαι, ἀβλαβῆς δὲ καὶ πάσης ἀθανασίας ἀνάπλεως, 5 ἥς οἱ δυνάμενοι πλέον τι ἀρύσασθαι τῆς θεᾶς κατακοιμίζονται πολλακίς [δὲ] ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς τὴν καλλίστην ὄψιν ᾧπερ Οὐρανὸς καὶ Κρόνος, οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι, ἐντετυχῆκασιν... νῦν δὲ ἔτι ἀτονοῦμεν πρὸς τὴν ὄψιν... τότε γὰρ αὐτὸ

⁶⁶ Las razones de los que opinan que el texto se refiere, en primer lugar, a la situación de más allá de la muerte es doble. Por una parte la afirmación de este mismo tratado X según la cual «somos demasiado débiles para alcanzar esta visión» y «es imposible que el alma sea divinizada en tanto que permanece en el cuerpo humano» (párrafos 5 y 6).

La otra razón es la coincidencia de este número 5 del tratado X con *Asclepius* 11, línea 21 de la página 310 (N.-F. II, París, 1960), en atribuir la experiencia a los antepasados. Y en *Asclepius* se alude a después de la muerte con toda seguridad.

ὄψει, ὅταν μηδὲν περὶ αὐτοῦ ἔχῃς εἰπεῖν. ἡ γὰρ γνώσις αὐτοῦ καὶ θεία σιωπὴ ἐστὶ καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων. ὁ οὔτε γὰρ ἄλλο τι δύναται νοῆσαι ὁ τοῦτο νοήσας οὔτε ἄλλο τι θεάσασθαι ὁ τοῦτο θεασάμενος οὔτε περὶ ἄλλου τινὸς ἀκοῦσαι οὔτε τὸ σύνολον τὸ σῶμα κινήσαι· πασῶν γὰρ τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων τε καὶ κινήσεων ἐπιλαθόμενος ἀτρεμεῖ· περιλάμπαν δὲ πάντα τὸν νοῦν καὶ τὴν ὄλην ψυχὴν ἀναλάμπει καὶ ἀνέλκει δ.ἀ τοῦ σώματος καὶ ὄλον αὐτὸν εἰς οὐσίαν μεταβάλλει. ἀδύνατον γὰρ, ὦ τέκνον, ψυχὴν ἀποθεωθῆναι ἐν σώματι ἀνθρώπου θεασαμένης (τὸ) τοῦ ἀγαθοῦ κάλλος: «Tú nos has llenado, oh Padre, de la visión buena y bellísima y poco ha faltado para que el ojo de mi intelecto no haya quedado dominado por un temor reverencial, bajo la influencia de tal visión... esta visión ilumina y esto, tanto más, cuanto más capaz es el que puede recibir el influjo del esplendor inteligible. Más aguda que el rayo solar para penetrar en nosotros es, sin embargo, inofensiva y llena de toda inmortalidad, (5) y los que pueden alimentarse un poco más en esta visión, con frecuencia, cayendo en estado de sueño y liberándose del cuerpo, llegan a la visión más bella, como sucedió a Urano y Cronos, nuestros antepasados..., pero ahora somos todavía demasiado débiles para alcanzar esta visión... cuando tú no puedas decir nada de ella, es sólo entonces cuando la verás. Pues el conocimiento que se saca de ella es silencio divino, inhibición de todos nuestros sentidos. (6) Y el que la ha percibido una vez ya no puede percibir otra cosa y no puede oír hablar de ninguna otra cosa y, para decirlo todo, no puede ni siquiera mover su cuerpo: pues perdiendo la conciencia de toda sensación, de todo movimiento corporal, permanece en reposo; y, habiendo bañado esta belleza con su luz a todo el entendimiento, es al alma entera a la que ilumina y a la que atrae a través del cuerpo y así transforma al hombre entero en la Esencia. Pues es imposible, hijo mío, que el alma que ha contemplado la belleza del bien sea divinizada mientras permanece en un cuerpo de hombre».

Como se ve, la doctrina de nuestro tratado respecto del éxtasis no es menos contradictoria que en relación con la antropología. Parece que la única forma de hacerla inteligible es suponer que este tratado ha sido escrito por alguien que ha tenido experiencias místicas, pero que, no teniendo potencia mental teológica suficiente como para modificar el cuadro intelectual del Hermetismo, ha tenido

que escribir amontonando datos y, así, tomando el tema de la divinización en la otra vida, que era lo tradicional, le ha sumado la descripción de la experiencia vivida, que, por otra parte, estaba muy en consonancia con las exigencias intelectuales de la piedad hermética de dar culto por medio del entendimiento y del conocimiento de la divinidad.

Pero si el éxtasis, que aquí por primera vez aparece, queda algo desdibujado al encuadrarlo en las categorías de la escatología tradicional, ésta no le interesa demasiado al autor del tratado X. La ha presentado por completo desvaída. No parece que interese lo que haya más allá de la vida presente. Nada hay notable, referente a la escatología, en la parte primera del tratado.

En la parte segunda los párrafos 17 y 18 nos hablan de la divinización del entendimiento humano desnudo. Este entendimiento se separa del alma y va a identificarse con el Entendimiento del Todo. Se convierte en Entendimiento. El alma malvada se reencarna, pero siempre en otro cuerpo humano. La descripción de las penas de las almas malvadas son las de las almas impías en esta vida.

Entre la vida santa y la felicidad en el más allá de la muerte hay una continuidad sin ruptura. El «yo» profundo del hombre es algo sobrehumano. Como se nos dice al final del párrafo 25: «El hombre terrestre es un dios mortal, el dios celeste es un hombre inmortal». En esta perspectiva la escatología es algo puramente accidental. El hombre vive ya aquí anclado en la eternidad.

Todo esto está indicando el momento espiritual del tratado. Si lo situamos en un estadio de la evolución del Hermetismo, que pudiera ser la mitad del siglo III, e imaginamos que, en ese momento, se procede 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 el humanismo del siglo II habría tenido a raya y en cierto modo habría sofocado durante un siglo, estaremos en disposición de comprender no pocos problemas del Hermetismo.

El influjo oriental, que, al menos como género literario, habría entrado con el *Poimandres*, se acentúa aquí y la antropología orientalizante se encuentra fortalecida con los nuevos impulsos existenciales, como se ve por las listas de vicios o pecados, que comete el alma impía: «asesinatos, ultrajes, calumnias, violencias de toda

clase, instrumentos de las injusticias humanas». En esta lista vemos una confirmación de la hipótesis apuntada de que el tratado pertenece a una época de quiebra que, repetimos, muy bien pudiera ser la mitad del siglo III⁶⁷.

Tratado XI

Un tratado que valdría la pena analizar estilísticamente. Desde luego, es el de estilo más personal de todo el *Corpus*. Entrecortado, vibrante, dinámico, recuerda en algún modo el estilo de nuestros autores conceptistas del siglo XVII o de Azorín, por ejemplo.

El autor tenía capacidad filosófica, pero a veces da la impresión de dejarse llevar por su fantasía y pensar más con imágenes que con ideas abstractas; sin embargo, las imágenes no le dominan hasta el punto de desviarle de su ruta filosófica y, por ello, desde las imágenes vuelve siempre a su camino.

No es aquí, empero, el tema del estilo el que nos preocupa. Nos fijamos preferentemente en el contenido, y en su contenido encontramos, en primer lugar, un monoteísmo total que se ve, por ejemplo, en la serie de argumentos con los que demuestra que hay un solo creador (9).

Tal monoteísmo está concebido en las categorías del siglo III, y el dios, que es el generador de todo bien, jefe y conductor del buen orden entero de los siete cielos, es el Sol (7 con la nota 24).

Por otra parte, hay una interacción de los seres de la tierra y de los cielos: el Sol todo lo mueve, la Luna transforma la materia de aquí abajo, la Tierra alimenta las criaturas terrestres (7).

El Dios lejano de la filosofía o de la teología abstracta no es el de nuestro tratado. Aquí el Dios está cerca, casi diríamos que se siente y que se puede tocar. Todo está lleno de Dios (5, línea 13). «Esto es la vida, querido, esto es lo bello, esto es el bien, esto es Dios» (13 final).

⁶⁷ El concepto de *gnosis*, en este tratado, queda marcado por su relación con el éxtasis. La *gnosis* acentúa aquí su carácter de «visión» intelectual, su carácter de camino que conduce al éxtasis. Es una *gnosis* mística y no ya apocalíptica, como era la del tratado I, es decir un conocimiento revelado del cielo que enseña el camino del ascenso escatológico.

Dios, pues, está en toda clase de operación que se ve o que existe, pero hay un sentido de mediación (6, 7 ss.).

El pensamiento del autor, a pesar de su altura intelectual, se mueve en un mundo que vuelve a ser primitivo de nuevo, al menos en cierta medida. Por ejemplo, en el párrafo 8, dice que todo está lleno de alma, ya que, para el autor, el ser movido o el moverse simplemente indica que hay un alma por debajo. En el párrafo 4 se nos dice: «Y todo este gran cuerpo, en el que se encuentran contenidos todos los cuerpos, un alma llena de intelecto y de Dios lo colma en su interior y lo envuelve en su exterior, vivificando el Todo; por fuera este vasto y perfecto viviente que es el mundo, por dentro todos los vivientes, y arriba en el cielo dura sin cambiar, idéntica a sí misma, mientras que abajo en la tierra produce las variaciones del devenir». Si la idea es platónica, el desarrollo es tardío y la visión del mundo que nos ofrece, repetimos, está llena de primitivismo.

Si atendemos a los trabajos de Zielinski, que nos dan resumidos Nock-Festugière⁶⁸, el tratado XI sería posterior al XII, que a su vez sería posterior al X. Habiendo concluido para el X una datación tardía, ésta se impone *a fortiori* para el XI, datación que va muy de acuerdo con todas las características que vamos señalando en las líneas que preceden.

La escatología del tratado XI es semejante a la del X. La muerte no es más que la ruptura de la unión de los elementos. El mundo es imagen de la eternidad. Nada perece. La ley de la entropía está aquí perfectamente formulada, con el matiz de que, en nuestro texto, la energía subyacente es la divinidad y es en ella donde se disuelve lo que cambia: la vida se disipa en lo invisible. También aquí constatamos que la escatología palidece en confrontación con un clima extático que domina el horizonte.

Referente al misticismo extático el tratado XI nos ofrece un pasaje importante: XI, 20. Tan importante que es el único que Festugière cita como ejemplo de mística por extraversión⁶⁹. El texto dice así: συναύξησον σεαυτὸν τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει, παντὸς σώματος ἐκπηδήσας, καὶ πάντα χρόνον ὑπεράρας Αἰῶν γενοῦ, καὶ

⁶⁸ N.-F., *Hermès Trismégiste I*, París, 1960, 171-173.

⁶⁹ A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste IV*, París, 1954, 141 ss.

νοήσεις τὸν θεόν: «crece con magnitud sin medida, liberándote de todo cuerpo, elévate por encima de todo tiempo y conviértete en *Aion* y comprenderás a Dios».

El autor está estudiando la naturaleza de la relación entre Dios y las cosas y, para explicar cómo todo está en Dios, no como en un lugar, emplea el ejemplo del entendimiento que puede llegar a todas las cosas, aunque estén por encima de la bóveda del cielo. A partir de esta analogía se establece el argumento de nuestro conocimiento de Dios: para comprender a Dios hay que hacernos iguales a Dios, hay que crecer, hay que llegar a ser *Aion*.

En el párrafo 21 tenemos la afirmación de que Dios vendrá a nuestro encuentro, se ofrecerá a nuestra vista, incluso en el tiempo y hora en el que no se lo espera, pues nada existe que no sea Dios.

Para medir la dimensión mística del presente tratado, quizá el mejor medio sea comparar el texto transcrito con el pasaje del tratado V que comentamos oportunamente. Allí la visión cósmica de tipo místico se presentaba como un *desideratum* en esta vida, aquí es una orden: se presupone la posibilidad. Más aún: la facilidad, ya que Dios saldrá a nuestro encuentro. No creemos que el tratado XI nos refiera ninguna experiencia, pero ciertamente nos da una teología de una mística extática que, de hecho, se está viviendo en esa época⁷⁰.

Tratado XII

Un tratado de laboriosa exégesis. Su misma estructura es difícil de precisar y da la impresión de ser una pieza compuesta⁷¹.

⁷⁰ En este tratado el clima «gnóstico» se puede decir que ha desaparecido. Estamos ante algo completamente distinto. La palabra *gnosis* no aparece ni una sola vez. En cambio adquiere importancia el verbo θεόσασθαι: ver. También se habla mucho del comprender, pero es una comprensión que va más cerca de la fe teológica que de cualquier tipo de conocimiento gnóstico o místico. No en vano situamos este tratado como el último del período que tratamos de estudiar ahora. Relacionado con el tema de la mística como hemos visto, su mundo ya está en otras bases.

⁷¹ Ambos tratados versan sobre el ascenso hacia Dios, pero en XIII tenemos un planteamiento nuevo: la regeneración ocupa el lugar que en el *Poimandres* ocupaba la visión de después de la muerte. Además, en XIII, 15 se cita a *Poimandres*, lo que supone posterioridad. Y hay una serie de cambios significativos e indicadores de distinto mundo: Dios es llamado «Padre», pero muchas

Tiene rasgos de tardío. Aparte de la relación entre los tratados X, XI, XII, ya señalada antes, los crímenes a que se hace alusión en los párrafos 4 y 5 nos descubren una época de quiebra. La doctrina de las «energías», que también se vuelve predominante en los tratados tardíos. El desarrollo de la doctrina sobre la fatalidad.

Respecto a la escatología, hay que notar que «el alma es guiada hacia el coro de los dioses y de los bienaventurados». Da la impresión de dominar una escatología de visión de Dios futurista al modo como la veíamos en el *Poimandres*.

Es difícil hablar de misticismo en el tratado XII, ya que precisamente por la poca personalidad del compilador hay un predominio del popularismo. Es importante el párrafo 19: «Todo viviente es inmortal por el entendimiento; pero el más inmortal de todos es el hombre, porque es capaz de recibir a Dios y entrar en unión con Dios». Es cierto que al explicar esta unión con Dios el autor concreta su pensamiento enumerando sueños, oráculos, etc., pero estas explicaciones pueden ser secundarias, ya que acto seguido sube de nuevo a la tesis: «Dios todo lo rodea y todo lo penetra, ya que es energía y poder. Y no es difícil concebir a Dios, hijo mío».

menos veces, y aquí en relación con un contexto cultural o pseudocultural (párrafos 18, 21 [2], 22). En los contextos puramente filosóficos o meramente enunciativos se emplea el nombre de Dios o el de Uno y Todo. También ha cambiado la sensibilidad respecto a vicios y virtudes. Hay en *C. H. XIII* una enumeración de los doce verdugos que castigan al alma. Si los comparamos con los siete vicios que aparecían en *C. H. I*, nos encontramos con que aquí aparecen la incontinenia, la injusticia, el engaño, el fraude, la cólera además de los que aparecían allí. Y estos vicios añadidos suponen, sin duda, una moral más atenta a un mundo social duro. El acento ha sido trasladado de la subjetividad a tensiones objetivas.

Una cosa tienen en común ambos tratados: la concepción del «yo» como dominado por potencias o por vicios que lo manejan como desde fuera. Pero, aun en esto, hay un avance de *C. H. I* a *C. H. XIII*. Allí eran siete los vicios, aquí son doce. Allí eran siete las potencias, aquí son diez. Es claro que el hombre se siente agarrado por el destino y sus fuerzas en mayor medida que lo estaba en el *Poimandres*.

La evolución que va de uno a otro de los tratados ha seguido un camino influenciado por las religiones místicas. El tema del silencio y la disciplina del «arcano» está en *C. H. XIII* de una manera insistente (párrafos 2, 8, 14, 16, 22).

Tratado XIII

Hace referencia al *Poimandres* (párrafo 15), pero la doctrina de este tratado ha sido aquí cambiada radicalmente. Son tratados que no pueden ser contemporáneos. En el tratado I se trataba del ascenso del alma a Dios después de la muerte, en el XIII se trata de la regeneración. Qué sea la regeneración y cuál su relación con el éxtasis y con la escatología, es un punto que nos interesa mucho aclarar.

No vamos a repetir aquí una descripción y un análisis del capítulo o tratado XIII, que ya está hecho⁷². Pero sí que queremos puntualizar las conclusiones que de tal análisis saca Festugière⁷³ y aclarar así una cuestión que los autores no suelen ni siquiera plantearse con mucha frecuencia.

No hay duda de que el tratado XIII es un tratado místico, pero ¿de qué tipo es esta mística? A lo largo de la historia del misticismo⁷⁴ se han dado múltiples realizaciones existenciales de lo que se llama con un mismo término «místico». Hay una mística dionisíaca, una mística pitagórica, una mística cristiana, una mística paulina, una mística neoplatónica, etc., por citar sólo algunos ejemplos. En todas las místicas hay un común denominador que podríamos situar en el sentimiento que el agraciado tiene de ser sujeto receptor del don de Dios, pero usar el término «místico» como si fuera unívoco es un grave error.

⁷² A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* IV, París, 1960, 200-257.

⁷³ Dice Festugière en la pág. 206 del pasaje citado: «Al comienzo del tratado XIII, I, el discípulo se apoyaba en la declaración de Hermes de conceder la regeneración bajo ciertas condiciones. Lo mismo ocurre en XIII, 15. Según el oráculo de *Poimandres* sobre la ogdóada, es decir según I, 26, el hombre espiritual, una vez llegado al cielo, debe oír cantar a las Potencias: Hermes ha prometido, pues, a Tat que oíría este himno una vez que hubiera llegado a la ogdóada u octavo cielo. El deseo de Tat implica un deseo de salir del cuerpo, *por la muerte o por un éxtasis semejante a la muerte*. De donde la respuesta de Hermes: el cielo de Tat es razonable. Ahora ya puede salir del cuerpo puesto que ha sido purificado y renovado por las Potencias». El subrayado es nuestro y es a esa interpretación que hace Festugière, a lo que queremos poner sordina o precisar con un poco más de matización.

⁷⁴ Para la historia del misticismo cfr., entre otros, H. Leisegang, *Der Heilige Geist*, Darmstadt, 1967, 237 ss.; R. Arnou, J. Lemaître, J. Danielou, R. Roques, «Contemplation», *Dictionnaire de Spiritualité* II, París, 1953, 1716-1911; E. Des Places, «Extase», *ibid.*, IV, París, 1960, 2059-2067.

El misticismo de nuestro tratado se ha calificado de misticismo gnóstico, pero en el gnosticismo estricto hay una mayor exaltación del hombre, que la que tenemos aquí. El gnóstico recibe, sí, la *gnosis*, pero tal recepción le exalta como hombre y no le confiere la regeneración precisamente. Algo de eso veíamos al estudiar el tratado IV. Es cierto que aparece la palabra *gnosis* en el párrafo 18, pero esto no basta para encuadrar al tratado entre el gnosticismo estricto por la razón indicada.

De éxtasis en sentido estricto no hay ni palabra en nuestro tratado. Por eso difícilmente se puede hablar de misticismo extático-intuitivo. No hay ni alusiones expresas ni descripciones de fenómenos que tengan que ver con el éxtasis.

Que la regeneración se da en esta vida, parece claro. Pero se da en esta vida no como un punto final, sino como un punto de partida. Una vez conseguida la regeneración, surge el deseo de ofrecer una alabanza a Dios. Sin duda con la esperanza de alcanzar a ese Dios en la situación de después de la muerte, aunque en este punto no se hace hincapié.

En esta situación y por el tenor del capítulo no creo que se pueda hablar de un misticismo «litúrgico», porque no hay una liturgia en sentido propio, pero hay que reconocer que la liturgia no está muy lejos de este planteamiento. Bastará con que la religión pierda fuerza espiritual o intelectual y predomine un poco más el sentido mágico de las cosas y de los ritos para que pueda surgir una liturgia. Los presupuestos teóricos no necesitarán cambiar mucho.

Podríamos calificar el misticismo del tratado XIII como misticismo «pietista». Y con este término estamos haciendo alusión a todo un movimiento que dominó la teología protestante en el siglo XVIII y que en el campo católico tuvo y tiene amplios sectores de representantes en el aspecto de la piedad pos-tridentina. El fiel reza y, en la oración, Dios se le comunica no precisamente por visiones extáticas, sino de otro modo. Y esta comunicación, en determinadas circunstancias y condiciones, regenera al creyente convirtiéndole en un hombre nuevo.

Es curioso constatar que una religión que se nos presenta en el *Poimandres* como algo que el hombre tiene que realizar y que en el tratado IV se nos presenta como una glorificación del hombre, al parecer en su existir natural, si bien ayudado por los dones de

Dios, ahora en el tratado XIII la vemos formulada con categorías de receptividad transformante. Y esta evolución humanística de más a menos en el campo de la piedad quizá no fuera desacertado el verla formulada como una transición gradual del *colit qui nouit* del tratado I a un *nouit qui colit* del tratado XIII y posteriores.

No hay duda de que, lo mismo que apuntábamos a propósito del tratado XI, también el tratado XIII supone una historia en la que hay que encuadrarlo para poderlo comprender. Supone unas experiencias místicas y todo un cambio social, al que ya hemos aludido arriba⁷⁵.

Hay un último punto que queremos destacar. Si profundizamos más en nuestro intento de descubrir relaciones del tratado con la situación histórica, ya vimos en los estudios de Zielinski la posible relación entre C. H. XIII y XII y cómo, para el autor de XIII, el otro tratado es apócrifo. Esta referencia nos puede descubrir tensión dentro del Hermetismo. En efecto, los tratados X-XII tienen caracteres comunes y se puede decir que son filosóficos, con filosofía más abstracta. En ellos el mundo queda lejos, los problemas no parecen ser vitales a ningún nivel. El misticismo es más bien un *desideratum* que una realidad y, cuando se da, como en tratado X, no encaja fácilmente en la ideología recibida. No así en el tratado XIII, en el que, aun sin haber éxtasis ni cosas parecidas, el clima es pietista y místico en toda la enseñanza. ¿Se podría concluir que existieron dentro del Hermetismo tensiones, dándose ramas más intelectuales, que pudieron haber dado origen a tratados como X-XII y otras más piadosas o culturales a las que habría que atribuir los tratados I, IV, XIII?

A propósito de XIII, 2: «Me dices, oh Padre, un enigma y no hablas como un padre habla a su hijo», nota Cumont que en todo este pasaje aparece la persistencia de la antigua concepción sacerdotal hereditaria: el hijo puede suceder al padre y aprender de él verdades secretas. De admitir esta sugerencia, se podría hablar de una rama «sacerdotal» dentro del Hermetismo, si bien se trataría de un sacerdocio peculiar, ya que, como vimos al comentar el tratado IV, el culto es traducido a unos conceptos espiritualistas que nada tienen que ver con la noción ordinaria de sacerdocio y de

⁷⁵ Cfr. nota 71.

culto helenísticos. Quizá se pudiera aclarar el aspecto éste por comparación con los círculos cristianos primitivos, cuyo culto era preferentemente espiritual, en el que había jefes, pero rehusaban llamarse sacerdotes y, sin embargo, eran comunidades verdaderamente culturales.

En resumen: hemos visto esta serie de tratados «gnóstico-místicos». No hay demasiado número de pasajes en los que podamos constatar fenómenos extáticos, pero sí que estamos frente a un período místico de la religión hermética, un período que se nos presenta como un estadio posterior en el tiempo a los períodos analizados en apartados anteriores y supone una situación social distinta. Sólo a este período se podría aplicar el análisis que hace Nilsson en su historia de la religión griega. Sólo en la teología de los tratados considerados aquí hay experiencias místicas de base. Y aun dentro de estos tratados constatamos tendencias a sistematizar la vida espiritual por manera más estable que la dependencia de fenómenos eventuales, como serían los fenómenos extáticos.

7. LA ULTERIOR EVOLUCIÓN DEL HERMETISMO

Para estudiar la evolución ulterior del Hermetismo encontramos dificultades insuperables: hay muchos menos documentos que para los períodos anteriores. Fundamentalmente, contamos con los tratados IX, XVI-XVIII, con la traducción latina del *Asclepius* y con los fragmentos. De todos estos documentos, el más importante es el *Asclepius* latino, ya que es el único que contiene toda una doctrina sobre los puntos que estamos considerando. Pero encierra un problema, y es que es una traducción. Del original no tenemos más que leves fragmentos. Es probable que este carácter de traducción haya que explicarlo no como muestra de la fuerza expansiva de la religión hermética, sino como muestra de la cultura filosófico-religiosa de una época de cierto renacimiento cultural, y en tal caso el *Asclepius* en su versión latina tendría mucho en común con los fragmentos reunidos por Estobeo: todos serían exponentes del modo como utilizaron los hombres del Bajo Imperio los despojos del Hermetismo; del modo como lo utilizaron y de la comprensión que

de él tuvieron. Naturalmente que esto ya no sería el Hermetismo, pero nuestro estudio no tiene más remedio que limitarse a sus fuentes de información. Por ello este apartado podría titularse: NUESTROS ÚLTIMOS PUNTOS DE CONTACTO CON EL HERMETISMO SABIO DE LA ANTIGÜEDAD.

Asclepius latino

Vamos a ahorrarnos todos los datos referentes a descripción del documento, relación con el resto de la literatura hermética y carácter optimista del mismo ⁷⁶.

Podemos añadir a los datos que dan Nock-Festugière algunos otros que confirman el carácter tardío del escrito, aun en su edición original: aparece el tema del «silencio» (párrafos 1, 32, 41), que veíamos en *C. H.* XIII. El amor, que en *C. H.* I, 18 se nos presentaba como causa de la muerte, aquí aparece divinizado. El clima ha cambiado: nos hallamos ante una antropología distinta en la que hay más fuerzas divinizadas. El cielo desempeña en *Ascl.* 3 el mismo papel que el sol desempeña en *C. H.* XVI, con lo que notamos el carácter trascendente de la teología. Hay tendencia a perderse en explicaciones pseudo-científicas, que salen de la línea concreta del Hermetismo que hasta ahora conocíamos, por ej., en el párrafo 33, donde se toca un asunto que volveremos a encontrar en los extractos de Estobeo. Hay otros temas que aparecen en tratados tardíos, como es el *C. H.* XVI, por ej., el tema de las estatuas. Se profesa una manifiesta aversión a las ciencias (párrafo 13). El hombre se glorifica por la piedad que da el conocimiento: *nouit qui colit* (párrafos 13-14).

Lo que nos interesa, sobre todo, es estudiar cómo aparece la escatología y cómo aparece el misticismo. Es el elemento clave de nuestro estudio, y junto con la interpretación del *Poimandres* son los dos elementos que han ofuscado la investigación. Depende de la interpretación de los dos documentos el que nuestra visión del problema se acepte o se rechace. Ya dijimos que el *Poimandres* era, a nuestro juicio, un documento apocalíptico en el que no hay éxtasis y la visión de Dios se sitúa en la vida de después de la muerte. Del *Asclepius* afirmamos también que no contiene narración de expe-

⁷⁶ Cfr. la magnífica introducción, que A. D. Nock ha puesto al tratado en la edición Nock-Festugière II, París, 1960, pp. 259-295, sobre todo las pp. 284-290.

riencias extáticas y que la visión de Dios se sitúa después de la muerte, si bien aquí ya no estamos ante un documento del tipo del *Poimandres*, apocalíptico en su conjunto, sino de un *compendium* de teología hermética, aunque en él se contenga un apocalipsis (párrafos 24-27). No hace falta insistir en el hecho de que, a pesar de esta coincidencia de estructura ideológica, ambos tratados pertenecen a épocas distintas. Esto creemos que va quedando suficientemente claro a lo largo de todo nuestro estudio.

Los dos únicos pasajes que podrían entrar en cuestión a la hora de hablar de éxtasis son los párrafos 32 y 41, y es a ellos a los que los autores acuden en este tema.

El párrafo 32 no puede tratar de una visión beatífica aquí en la vida presente, porque precisamente la visión de la divinidad, en el texto latino, está puesta en futuro⁷⁷ y el carácter de la luz que Dios concede no es claro ni por el texto ni por el contexto⁷⁸.

⁷⁷ La traducción de la edición Nock-Festugière interpreta el texto en el sentido de éxtasis y un texto que dice: *sed tibi, deus summe, gratias ago, qui me uidendae diuinitatis luminasti lumine* (N.-F. II, 341, líneas 20-21)... *haec autem intentio peruidentis tantis angustissima est nobis, latissima uero, cum uiderit, felicitate conscientiae* (N.-F. II, 342, 8-10) lo traduce: «Mais c'est à toi, Dieu Très-Haut, que je rends grâces, toi qui m'as illuminé de la lumière qui consiste dans la vue de la divinité... Sans doute, lorsqu'il s'agit de contempler des objets si hauts, notre puissance de vision est-elle resserrée en des limites très étroites: mais immense, quand elle a vu, est la félicité de l'âme connaissante».

Es fácil comprobar la dosis de arbitrariedad de esta traducción. En efecto: *uidendae* es una forma verbal en *-ndus* y a partir de los siglos II-IV después de Cristo esas formas tienen el valor de participio de futuro pasivo (Ernout-Thomas, *Syntaxe latine*, París, 1953, 287). Ahora bien, si el sentido es futuro, es que la visión de la divinidad aún no ha llegado. La luz en cuestión será la fe, la gracia o cualquier otra prenda, pero no la visión.

cum uiderit: En principio la forma puede ser de futuro perfecto o de pretérito perfecto de subjuntivo, pero en el bajo latín ambos tiempos se confunden. Si suponemos que es futuro perfecto, éste puede expresar la simultaneidad con la oración principal, si es que va formando parte de la subordinada, pero en tal caso la oración principal va en futuro. No se ha respetado esta condición en la traducción citada, donde se ha dado al futuro perfecto valor de simultaneidad, poniendo en presente la oración principal, que es una oración nominal.

Si suponemos que es pretérito perfecto de subjuntivo, una de dos: o la partícula *cum* tiene valor temporal causal y en tal caso el sentido de la frase sería que las almas de los creyentes son todas plenamente felices porque han visto, cosa que nadie admitiría con el texto latino a la vista, o la partícula *cum* tiene sentido únicamente temporal. En este último caso, la oración principal tiene que tener sentido futuro.

⁷⁸ F. N. Klein, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den*

De la plegaria final conservamos el texto griego original, al menos en parte, pero ni el texto original ni su traducción latina nos permiten deducir ningún tipo de visión extática. A lo más que llegamos es a una visión de Dios al modo de la que constatábamos en C. H. XIII, de tipo de misticismo pietista. Se habla de *gnosis* y de «luz» y se dice *gaudemus, quod te nobis ostenderis totum*, pero la comprensión de estos conceptos no queda especificada y sí que se nota la tensión escatológica que se da aun en las frases más aparentemente místicas, ya que, por ej., a continuación de la frase arriba transcrita se añade: *gaudemus, quod nos in corporibus sitos aeternitati fueris consecrare dignatus*. En una palabra, el misticismo de la plegaria final del *Asclepius* todo lo más es del tipo de C. H. XIII, pero de éxtasis ni palabra.

Por el contrario, si atendemos a la escatología, las cosas en el *Asclepius* presentan ya marcadas diferencias respecto al grupo de tratados que consideramos en el apartado anterior, en el que veíamos que la escatología prácticamente no era operante. En el *Asclepius* el premio o el castigo por nuestras obras se sitúa después de la muerte.

Según el párrafo 11, los que hayan cultivado el orden del mundo por un trabajo bien ordenado serán liberados de la naturaleza mortal y Dios los conducirá, puros y santos, a la condición normal de la parte superior del hombre, que es divina. En cambio, los que han llevado vida indigna tendrán que padecer el que sus almas pasen al cuerpo de seres inferiores⁷⁹. Y el tema continúa en el párrafo 12.

Según el párrafo 28, hay un castigo eterno que va a consistir en tormentos. Y se establecen unos criterios jurídicos de proporción entre acción malvada y castigo. La escatología, pues, tiene una dimensión por sí misma y para sí misma, que hasta se sensibiliza con descripciones de cómo será el terrible castigo.

hermetischen Schriften, Leiden, 1962, 176, citando a Reitzenstein, *ARW* 7, 1904, 405.

⁷⁹ La doctrina de la metempsícosis es aludida también en tratados anteriores, p. e. el tratado X, donde, en los párrafos 19-20, parece que se negaba y, en cambio, en el párrafo 8 parece que se afirmaba; pero lo peculiar del *Asclepius* es el peso que alcanza todo el conjunto de la doctrina escatológica.

El párrafo 29 continúa el tema, tratando de los buenos. Es menos espectacular el tratamiento, pero una cosa queda clara, y es que toda la espiritualidad contenida en el *Asclepius*, a pesar de dar mucha importancia a una vida de fe y de *gnosis* aquí en la tierra, está volcada hacia la vida de después de la muerte. Lo mismo vimos comentando los párrafos 32 y 41.

Con todos estos datos, el tratar de asimilar la doctrina del presente escrito con la de los tratados del apartado anterior es, creemos, hacer violencia a los textos. El *Asclepius* aparece como un estadio ulterior en la evolución de la doctrina.

Tratado IX

Tratado tardío, continuador del *Asclepius* hasta el punto de que aún la unidad de autor no está excluida, aunque tampoco se imponga⁸⁰.

Contiene todos los rasgos de época tardía y en la lista de vicios que aparece en los párrafos 3-5 se puede ver toda una alusión a una situación social catastrófica: adulterios, asesinatos, crueldad para con los parientes, sacrilegios, actos de impiedad, suicidios por ahorcamiento o por arrojarse a los precipicios, etc.

De escatología no hay nada que notar y de misticismo tampoco, al menos por lo que a éxtasis se refiere. Se dice que: «la piedad es el conocimiento de Dios, y el que ha aprendido a conocer a Dios, lleno de toda clase de bienes, recibe de Dios sus mismas intelecciones». Pero esta frase no es más que la constatación de que hay hombres con fe y otros sin ella y una afirmación del influjo de Dios, doctrina en la que los tratados tardíos abundan, así como también en el tema del influjo de los demonios.

Tratados XVI-XVIII

Son tratados tardíos, como la crítica reconoce unánimemente, entre otras razones del tipo de las apuntadas sobre otros tratados tardíos, por el tema de los reyes que se toca en los tres tratados,

⁸⁰ Nock-Festugière, *Hermès Trismégiste* II, París, 1960, 285 ss.

de forma que el único modo de comprender el *Sitz im Leben* es situarlos en la época de la tetrarquía.

Son tratados que tienen gran valor para estudiar la popularización del Hermetismo, al dar cabida a temas que, en otras épocas, no habían entrado y que tienen aspecto más propiamente local, pero, como ni de escatología ni de misticismo hay apenas nada, omitimos el dedicarles más atención.

Los fragmentos de Estobeo

Tampoco vamos a detenernos en una consideración detallada de este grupo de escritos. En general presentan también éstos los rasgos de documentos tardíos: teología solar; demonología; novelas metafísicas; alusiones a situaciones sociales difíciles; monoteísmo contagiado por demonismo; falta de rigor metafísico con un pensamiento más bien físico o descriptivo; una especie de humanismo nuevo con distintas coordenadas que las del griego clásico: amor, inserción en el mundo, optimismo...; un particular realce de la acción de Dios continua, que representa una vuelta al primitivismo de las concepciones; el tema del silencio para los iniciados en relación con sus doctrinas y creencias, etc.

No es que en cada uno de los fragmentos aparezca todo esto, pero las características señaladas vienen a ser como la descripción del clima en el que han crecido los escritos en cuestión.

Notamos también un predominio de cuestiones que, a primera vista, pueden parecer científicas o filosóficas, sobre todo de antropología, pero esto, sin duda, se debe a la afición intelectual del recopilador. Cuando Estobeo, hacia el año 500, en sus lecturas ojeó los libros del Hermetismo, fue recogiendo aquellos pasajes que a él más le gustaron, seguramente en razón de afinidad intelectual con las ideas propias. Esto podría explicar el que, si Estobeo no tenía mucha estima a los fenómenos extáticos, no los hubiese recogido; pero, si nos damos cuenta de que los documentos de los que él copia son más bien tardíos y en los documentos tardíos que conservamos independientemente no hay tampoco un planteamiento de la visión de Dios en esta vida en medio del éxtasis, sino que se encuentra desplazada a la situación de después de la muerte, pode-

mos concluir que en la evolución del Hermetismo sabio, a partir de un cierto momento, el éxtasis no es un fenómeno que se dé, de manera digna de hacerse notar, ni está en el centro de la atención teológica. El pensamiento religioso se va orientando hacia una especie de pseudociencia y alejándose cada vez más de la experiencia de cada día y, en el punto que estudiamos, ocupándose con mayor interés cada vez de cuestiones de ultratumba, que es donde se verá a Dios cara a cara, o de cuestiones de tipo más o menos mágico o imaginativo.

La visión de Dios después de la muerte parece estar contenida en fragmento VI, 18-19. La línea de desarrollo, que pudiéramos llamar «animista» a base de doctrina de reencarnación, la encontramos en el XXIII, 24-28 y 33-42, pero la reencarnación sólo se da para las almas malvadas, la de los hombres buenos se supone que no sucederá, sino que irán a participar de la divinidad.

El resto de los fragmentos

Cada uno refleja las preocupaciones intelectuales del autor que nos lo ha conservado. Como no son extractos largos, no podemos juzgar de su carácter. En conjunto quizá podamos decir que tienen relación con el Hermetismo sabio en su época de mayor esplendor. Quizá se deba esto a la época relativamente temprana en que vivieron los autores que nos los han conservado, en la cual eran ésas las características de los documentos en circulación. Entre Tertuliano y Estobeo median trescientos años y entre Lactancio y Estobeo casi doscientos.

Únicamente el fragmento de Jámblico habla de la facultad de ver a Dios, pero, en la opinión de Scott, parece que hay que atribuir al mismo Jámblico la parte más interesante del extracto y el pasaje estrictamente hermético no diría más que «el alma dotada de la facultad de ver a Dios». Nada más puede iluminar nuestro problema y por eso no nos detenemos en ellos.

8. VISIÓN DE CONJUNTO DEL HERMETISMO

Comencemos por trazar un cuadro en el que, de una manera gráfica, sinteticemos a la vez la época de composición de los distintos tratados y el carácter de los mismos, poniendo en una columna los de carácter más marcadamente cultural-dualista y en otra los de aspecto más filosófico:

<i>Siglos</i>	<i>Tratados culturales-dualistas</i>	<i>Tratados filosóficos</i>	
I	I, VII	III	II
.....
II	IV,		VIII XIV
.....
		VI	V
III		X	XII
	XIII		XI
.....
IV			<i>Asclepius</i>
			IX
			XVI-XVIII

Con el cuadro precedente a la vista, que viene a ser el resumen de todo nuestro trabajo, ya podemos plegar velas y tratar de reconstruir con la imaginación una historia del Hermetismo. Decimos con la imaginación porque, evidentemente, tenemos que suplir muchos datos que no poseemos; pero no es una reconstrucción fantástica la que pretendemos: los elementos que poseemos no son meteoritos caídos del cielo, sino que deben encajar en algún esquema religioso y social y es este esquema el que queremos trazar en función de los datos que poseemos.

Sabemos que el Hermetismo popular existía ya por lo menos en el siglo II antes de nuestra era. Es dado pensar que tal religión popular tuvo un momento en el que vio surgir en su seno hombres con preocupación intelectual, que trataron de dar un cuerpo intelectual a su fe.

Sin duda, esos hombres conocían la teología de los grupos religiosos que por entonces pululaban en Egipto, muy en particular de los judíos, y sabían que, en situaciones semejantes a la que estaban viviendo ellos, los judíos empleaban para sus libros teológicos el género apocalíptico. Tal género se acomodaba perfectamente a lo que ellos pretendían, y lo emplearon sin vacilar. Así surgió el *Poimandres*, en el que el Hermetismo se dignificaba y pregonaba su fuerza misionera llamando a todos los hombres a la conversión.

Es probable que no fuera éste el único camino, ni su autor el único hombre que intentó la empresa. El momento era de cultura creciente y simultáneamente surgieron otros tratados que intentaban lo mismo, pero a nivel más científico y filosófico. Éstos, más en contacto con la filosofía griega, nos dieron una visión de su mundo espiritual más optimista; aquéllos, más llenos de piedad y, por tanto, más radicales y bajo el influjo de sus fuentes, en las que se inspiraron para elaborar su apocalíptica, escribieron con un matiz más dualista y más espiritual-religioso. De ahí esa doble línea que se puede distinguir en los tratados del *Corpus*.

En este primer momento de esplendor, los autores parten casi de cero culturalmente y si enriquecen sus aportaciones con su consideración de otros mundos, como pueden ser el judío-oriental y el griego, también dejan entrar en sus libros elementos de su propio mundo. Así se explica un cierto primitivismo de concepciones, que constatamos en los tratados que hemos atribuido a este primer período y que veremos renacer cuando, un par de siglos más tarde, la sociedad y con ella los autores herméticos pierdan su vigor intelectual.

En este primer período de florecimiento, el Hermetismo es una religión volcada hacia la vida de después de la muerte y no se puede hablar, en él, de éxtasis.

Con la época antoniniana la sociedad vive la época de oro de la cultura urbana. El orgullo intelectual y social de unos hombres satisfechos de vivir y contentos de sus realizaciones espirituales

marca la espiritualidad y el hermetista se siente «conocedor» y pone su gloria en el «conocimiento» distinguiéndose bien y exaltándose por encima de aquellos que «no conocen». Es la época «gnóstica» del Hermetismo, cuyo espécimen más excelso lo tenemos en el tratado IV. La escatología deja de ser un centro de atención, pero el éxtasis aún no ha entrado en la vida del Hermetismo como la forma ideal de vida religiosa.

Con el final del siglo II la situación social comienza a trastornarse gravemente y es en esta época, que dura hasta comienzos del último cuarto del siglo III, cuando vemos surgir los tratados que, o bien nos hablan de éxtasis, o bien presentan una doctrina en la que la *gnosis* ha cambiado. El hombre ha perdido su orgullo y su vigor intelectual: el conocimiento de Dios el hombre lo recibe casi se podría decir «visionariamente» y, en torno a este Dios que se comunica, es donde el hermetista centra ahora su interés y su atención. Hay una gran tensión de piedad que influye poderosamente en todas las producciones del Hermetismo del momento.

Esa tensión se constata al comprobar incluso ciertas polémicas en el interior de la secta. Veíamos que el autor del tratado XIII consideraba, al parecer, apócrifo al tratado XII. Es probable que, como suele suceder en momentos de crisis, los autores más atados a la tradición, que, como aquí parece, suelen pertenecer a castas sacerdotales, ataquen a autores que admiten más innovaciones doctrinales o pastorales.

La cultura del Imperio padece las consecuencias de esta época de dureza. No hay hombres formados y el pensamiento se doblega, humilde, a las presiones sociológicas. Los documentos que surgen a partir de ahora son o «compendios» o tratados de adulación política que mantienen más o menos el espíritu antiguo del Hermetismo, pero que de nuevo establecen la línea sapiencial y de nuevo centran la visión de Dios en el más allá de la muerte. En esta época la *gnosis* es un nombre que prácticamente viene a equivaler a la fe. Índice de la disolución intelectual del Hermetismo en esta época es que los elementos que suelen calificarse de más «populares» pertenecen a los documentos de esta época ⁸¹.

⁸¹ Ph. Derchain, *L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le Corpus Hermeticum*, *RHR* 161, 1962, 175 ss. Al tratar de enumerar una serie de ele-

La ulterior pervivencia del Hermetismo ya no está en relación con los documentos del *Corpus Hermeticum*, sino con los temas de astrología, alquimia y magia, que aquí no hemos considerado.

El proceso evolutivo del Hermetismo quizá se pueda iluminar considerando algunas fracciones de la historia del Catolicismo. Por ejemplo, si pensamos en el comienzo de la Baja Edad Media, constatamos un momento de renacimiento al que sigue una etapa de carácter racionalista que da origen a toda la teología medieval escolástica. El fin de la Edad Media nos pone ante una floración de misticismo con cierta variación temporal para las distintas latitudes, pero que se da, más o menos, en situaciones sociales similares, para acabar, tras el nacimiento de los nacionalismos y estados totalitarios, creando un tipo de teología que permitiera vivir en paz con el poder establecido, teología que dura hasta que el comienzo de una nueva época la va eliminando de la circulación.

Toda religión que admite un Dios personal y trascendente es mística en potencia. Para que lo sea de hecho, se requiere algo más. Los creyentes afirmarán que lo que se requiere es la comunicación con Dios. El historiador-sociólogo constata que, desde el punto de vista de lo que se puede captar por los sentidos, tal comunicación de Dios sólo suele darse en determinadas circunstancias sociales. Dodd dice citando a Festugière que el misticismo y la miseria son fenómenos conexos. Quizá pudiéramos corregir la frase, que parece excesivamente simplista, y decir que el misticismo suele darse en épocas de tensión histórica, sea cual fuere la causa que la motiva, naturalmente supuesto el contexto mental religioso apropiado. Si falta este contexto al fenómeno se le llama de otras maneras, o quizá «místico», pero teniendo en cuenta que este concepto no es unívoco.

ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO

mentos «egipcios» del *Corpus* acude invariablemente a los documentos que nosotros hemos calificado de tardíos.