



Asclepio. Un texto sapiencial
Introducción, texto bilingüe y notas

Claudia D´Amico (coord.)



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

Asclepio. Un texto sapiencial

Asclepio. Un texto sapiencial

Introducción, texto bilingüe y notas

Claudia D'Amico (coordinadora)

Traducción y notas: Francisco Bastitta, Valeria Buffon,
Julieta Cardigni, Claudia D'Amico, José González Ríos,
Julio Lastra Sheridan, Ezequiel Ludueña, Adriana Martínez,
Lucas Oro, Cecilia Rusconi, Nadia Russano, Natalia Strok

Revisión general y de la traducción: Julieta Cardigni



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decana

Graciela Morgade

Vicedecano

Américo Cristófalo

Secretario General

Jorge Gugliotta

Secretaria Académica

Sofía Thisted

**Secretaria de Hacienda
y Administración**

Marcela Lamelza

**Secretaria de Extensión
Universitaria y Bienestar**

Estudiantil

Ivanna Petz

Secretaria de Investigación

Cecilia Pérez de Micou

Secretario de Posgrado

Alberto Damiani

Subsecretaria de Bibliotecas

María Rosa Mostaccio

Subsecretario**de Transferencia****y Desarrollo**

Alejandro Valitutti

Subsecretaria de Relaciones**Institucionales e****Internacionales**

Silvana Campanini

Subsecretario**de Publicaciones**

Matias Cordo

Consejo Editor

Virginia Manzano

Flora Hilert

Marcelo Topuzian

María Marta García Negroni

Fernando Rodríguez

Gustavo Daujotas

Hernán Inverso

Raúl Illescas

Matias Verdecchia

Jimena Pautasso

Grisel Azcuy

Silvia Gattafoni

Rosa Gómez

Rosa Graciela Palmas

Sergio Castelo

Ayelén Suárez

Directora de imprenta

Rosa Gómez

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras**Colección Saberes**

Coordinación de edición: Claudia D'Amico

Texto bilingüe. Traducción: Francisco Bastitta, Valeria Buffon, Julieta Cardigni, Claudia D'Amico,

José González Ríos, Julio Lastra Sheridan, Ezequiel Ludueña, Adriana Martínez, Lucas Oro,

Cecilia Rusconi, Nadia Russano, Natalia Strok

Revisión general: Julieta Cardigni

Corrección: Liliana Cometta

Diagramación de tapa e interior: Magali Canale

Imagen de tapa: Fragmento de mosaicos contemporáneos realizados por Nikolai Zikov. Bulgaria, Kyustendil.

ISBN 978-987-4019-43-1

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2017

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: 4432-0606 int. 167 - info.publicaciones@filo.uba.ar

www.filo.uba.ar

Asclepio / Claudia D'Amico ... [et al.] ; coordinación general de Claudia D'Amico.

- 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Editorial de la Facultad de
Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2016.

144 p. ; 20 x 14 cm. - (Saberes)

ISBN 978-987-4019-43-1

1. Pensamiento clásico . I. D'Amico, Claudia II. D'Amico, Claudia, coord.

CDD 292.13

Índice

Introducción	7
Asclepio, un texto sapiencial <i>Claudia D'Amico</i>	9
El contexto histórico y doctrinal <i>Lucas Oro</i>	15
El texto, su historia y el presente libro <i>Julieta Cardigni</i>	23
Asclepio. Texto bilingüe	27
Asclepius	29
Notas temáticas	85
La fórmula uno-todo como criterio exegético del Asclepio <i>Nadia Russano</i>	87
La trama de lo real <i>Claudia D'Amico</i>	93

El hombre, magnífico milagro <i>Natalia Strok</i>	101
Religión, astrología y magia <i>Lucas Oro</i>	113
El fabricante de dioses: estatuas animadas por un hálito vital <i>Adriana Martínez</i>	123
Apéndice de términos técnicos	133
Apéndice bibliográfico <i>Lucas Scarfia</i>	139
Los autores	147

Introducción

Asclepio, un texto sapiencial

Claudia D'Amico

Presentar un texto hermético no carece de cierta fascinación. En primer lugar, por su carácter de inclasificable. No sabemos con certeza si estamos pisando suelo filosófico, teológico, religioso o mágico, y entonces aludimos a la ambigua palabra “sapiencial” que lo reúne todo. No erramos completamente: el *Asclepio* es un texto que pretende transmitir una sabiduría antigua que se remontaría más allá de Platón y hasta de Pitágoras: la sabiduría transmitida por Hermes, Mercurio o el dios egipcio Thot.

Sin embargo, nuestro oficio de historiadores del pensamiento nos lleva siempre a buscar pisar suelos más firmes. El tratado que conoció el mundo occidental bajo este título, *Asclepius*, es una versión latina del siglo IV de un texto en griego titulado *Lógos Téleios*, probablemente del mundo greco-egipcio de los siglos II-III d. C., que parece haber contado con una amplia difusión en el Imperio romano. Se trata de una época compleja. No pocas escuelas proponen la búsqueda de la salvación mediante la contemplación y las prácticas. En ese marco general, en el cual las exposiciones teóricas y las intervenciones activas no se oponen sino que

más bien se complementan, debe ser ubicado este escrito que contiene ambos ingredientes en una síntesis helenizante de doctrinas egipcias de la Antigüedad tardía.

La figura de Hermes o Mercurio ya era conocida en el mundo latino antes de la recepción de este texto. Cicerón menciona la existencia de no menos de cinco diferentes *Mercurii* en su *De natura deorum* (cfr. Moreschini, 2011: 33). En el mundo cristiano y con valoraciones muy diversas, las referencias al hermetismo o a los llamados “seguidores de Hermes” son tempranas y rastreables en autores como Clemente de Alejandría, Tertuliano y Arnobio de Sicca. Con todo, el valor de la obra que se conoció como *Asclepius* –en otras varias denominaciones–, reside en gran medida en el hecho de ser la única del *Corpus hermeticum* que conoció el mundo latino hasta el siglo XV, cuando Marsilio Ficino tradujo la totalidad del corpus conservado en griego.

La primera noticia de la obra nos llega a través del testimonio de Lactancio, quien en sus *Divinae institutiones*, a comienzos del siglo IV, ofrece citas textuales del original griego, así como acaso su propia versión de citas en latín. Lactancio mismo menciona el título griego, *Lógos téleios*, que traduce al latín como *Sermo perfectus*, y rescata la exhortación de Hermes a Asclepio. La actitud positiva de Lactancio inaugura una línea de búsqueda de concordancias entre hermetismo y cristianismo que se extenderá precisamente hasta la consideración en el Renacimiento de una *prisca philosophia* o cadena de sabiduría, en la cual la revelación de Hermes Trismegisto –el tres veces grande–, es evaluada como un eslabón fundamental (cfr. Moreschini, 2012). En efecto, mucho de lo que Asclepio es exhortado a escuchar revela aspectos comunes con una visión cristiana de la realidad: el dios es señor y creador de todo, ha hecho su propia imagen en un mundo bello, ha creado además otra imagen suya, el hombre, como un maravilloso milagro

el cual, por su condición espiritual, puede volverse al dios, y por su condición material, puede procurar el bien y conservar el orden mismo del cosmos.

Ciertamente, no todos serán elogios para este discurso exhortativo entre los cristianos. Un siglo después de Lactancio, y presumiblemente en posesión de la traducción completa que nos ha llegado, Agustín de Hipona en el libro octavo de su *De civitate dei*, convierte aquel valorado discurso profético en peligroso discurso idolátrico. Ciertamente la alusión a una multiplicidad de dioses, a los horóscopos y hasta a la posibilidad humana de “fabricar dioses” son, en el texto, tópicos tan insoslayables como los mencionados más arriba.

Sin pretender realizar en esta introducción una historia de la recepción –tal como ofrecimos en un trabajo reciente y ciertamente complementario con lo que aquí presentamos (Buffón y D’Amico, 2015)– resulta necesario poner de manifiesto que las referencias más importantes anteriores a la reedición de Ficino se encuentran en un discípulo directo de Agustín, Quodvultdeus, en los maestros de Chartres, en Alain de Lille, en Thomas de York, en Alberto Magno y algunos albertistas como Bertoldo de Moosburgo, en Thomas Bradwardine y en Nicolás de Cusa: en todos ellos, en términos generales, se destaca una mirada positiva que preanuncia la exaltación de la tradición en la Academia de Florencia.

Así pues, perdida la versión griega original, se ha conservado completa solo la versión latina. Escasos testimonios aparecen en el mundo griego posterior: hay menciones del *Lógos téleios* en Iohannes Lydus y en Stobeo. Asimismo, el papiro parisino datado entre los siglos III-IV conocido como *Papiro Mimaut*, contiene una versión griega de la plegaria final del capítulo 41 (Preisendanz, 1928 I: 56-58). Merece mencionarse también una versión en copto de los

parágrafos 21 a 29, cuyo valor se ha discutido en relación con su mayor cercanía al texto griego respecto del latino. Después del trabajo de edición fundacional de Nock y la anotación y traducción de Festugière, Mahé edita, en varias etapas, las fragmentarias versiones copta y armenia de este y otros textos del corpus.

Estos trabajos procuran destacar no sólo el trasfondo helenístico sino también el egipcio. Al complejo panorama de fuentes se añade el descubrimiento en 1945 de la llamada Biblioteca de Nag Hammadi, una serie de códices coptos que datarían del siglo IV. Entre los últimos tratados del sexto códice hay un extenso fragmento paralelo al texto del *Asclepius* (cfr. Doresse, 1956: 54-69), y según se ha mostrado, la versión parece ser más fiel a la original que la latina (cfr. García Bazán, 1999: 25-42). En 1951, Oellacher reconoce como “herméticos” cuatro fragmentos del *Papyrus Vindobonensis Graecus 39777* que datan de fines del siglo II o comienzos del siglo III (editados en Mahé, 1984: 51-64). Luego, en 1956 se editan por primera vez los textos herméticos conservados en armenio, siendo reeditados por Mahé en 1982 (Mahé, 1982: 355, 405).

Lo cierto es que la versión latina, base de nuestra versión castellana, aunque más lejana, refleja el texto completo con algunas pocas lagunas. En 1986, Lucentini inició el programa de edición crítica y estudio del *Hermes latinus*. La aparición del texto latino completo del *Asclepius* con los fragmentos hallados en griego y en copto, se encuentra prevista en el *Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis*, pero aún no ha aparecido. Contamos, sin embargo, con una nueva edición que llevó a cabo Moreschini en 1991 que confronta más de diez manuscritos medievales. Asimismo, también en 1991, Paramelle y Mahé editan los nuevos fragmentos herméticos provenientes de los folios 79 a 82 del manuscrito de Oxford *Clarkianus* 11, del siglo XIII (Paramelle y Mahé, 1991: 108-139).

Completa la introducción de nuestro libro una exposición acerca del contexto en el cual aparece este escrito, y otra con precisiones acerca de la familia textual y los criterios generales que orientaron la traducción. Se posponen al texto bilingüe notas complementarias que no intentan ser eruditas sino más bien orientadoras de la lectura y comprensión del texto. La edición se completa con un glosario que hemos discutido a lo largo de todo el tiempo de elaboración de la traducción, y un apéndice bibliográfico.

Auguramos que este sugestivo texto atraiga la atención de los lectores tal como ha atraído la nuestra; sin duda, en él se oculta una antigua sabiduría que ha atravesado los siglos.

El contexto histórico y doctrinal

Lucas Oro

Los autores de la denominada “literatura hermética” permanecen anónimos y evitan las referencias a su época histórica (*cf.* Van der Broek, 2005: 487-499). En los estudios contemporáneos suele considerarse que los “textos herméticos” fueron producidos entre fines del siglo I y fines del siglo III de la era cristiana. En particular, el *Asclepio* latino parece haber sido escrito en la última etapa de producción de los textos herméticos “filosóficos” (*cf.* Copenhaver, 2000: 57); es decir, entre los años 100 y 300 d. C. El conjunto de la literatura hermética habría sido escrito originariamente en griego, y luego traducido al copto, al latín, al armenio y al siríaco.

Es interesante mencionar el contexto lingüístico en el que se originan los textos herméticos, no solo por lo que las tempranas traducciones del griego al copto pueden decir sobre las relaciones entre lenguas y culturas en aquel tiempo, sino por todo aquello que dichos lazos pueden aportar para comprender integralmente las obras a partir de la consideración del universo intelectual en el que aparentemente fueron originadas.

Es posible decir que “el copto apareció en el siglo III, cuando la iglesia creyó que era necesario seguir utilizando un dialecto egipcio, pero decidió que se escribiera con letras griegas parcialmente modificadas” (Copenhaver, 2000: 26). Sin embargo, también es posible plantear que, tal vez, la relación entre el griego y el copto –el egipcio escrito con letras griegas– obedeció menos a un proceso deliberado y más a la interacción entre los lenguajes vulgar y culto que predominaban en aquel entonces, en el marco de una sociedad que ya era bilingüe en gran medida.

A fines del siglo II y comienzos del siglo III, el cristianismo de Alejandría comenzó a penetrar en Egipto. En las ciudades egipcias vivía un gran número de griegos, como consecuencia de lo cual la lengua griega estaba difundida entre los egipcios de dichos centros urbanos. El cristianismo se extendió principalmente en tales ciudades, es decir, entre los habitantes que entendían el griego. Por ende, no se vio como necesaria una traducción del griego de los textos cristianos que existían en aquel tiempo, ya que bastaba el acceso oral que era accesible para la mayoría de los habitantes de las ciudades, tanto egipcios como griegos.

Sin embargo, hacia fines del siglo III se desarrolló una gran afluencia de los egipcios de los pueblos a las ciudades, generando la necesidad de traducir al lenguaje autóctono los textos cristianos, ya que el griego no era accesible a quienes recién arribaban a los centros urbanos. En ese sentido, la expansión del cristianismo fue la primera causa de la producción de una amplia literatura copta (*cfr.* Till, 2013: 24-27).

A la hora de acercarse a los textos herméticos, lo primero que debe ponerse en duda es la categoría misma de “hermetismo”: ¿fue aquello a lo que se denomina “hermetismo” un fenómeno social e histórico, o el “hermetismo” es exclusivamente una categoría historiográfica? Al respecto, es posible distinguir dos grandes perspectivas. Por un lado, se

encuentran aquellos estudiosos que afirman que ha existido una corriente de pensamiento a la que puede denominarse “hermetismo”, e incluso comunidades unidas por lazos espirituales cuyos textos litúrgicos habrían sido, al menos en parte, la literatura hermética conservada en la actualidad (*cfr.* Reitzenstein, 1904: 214). Esta es también la opinión, por ejemplo, de García Bazán, quien afirma:

Se debe entender estrictamente por “hermetismo” a la escuela hermética. Un grupo de creyentes fácilmente identificable cuya fuente de inspiración y de apoyo para su establecimiento y advocación asociativa es Hermes Trimegisto, es decir, Thoth, el dios egipcio equivalente, pero no idéntico al Hermes heleno. (García Bazán, 2009: 9, ver también 152)

Por otro lado, ciertos estudiosos afirman no solo que nunca existieron “comunidades herméticas”, sino que ni siquiera es posible considerar los textos que se conservan como expresión de una hipotética doctrina sistemática a la que podría calificarse unívocamente de “hermetismo” (*cfr.* Mahé, 1982: 26-28; Festugière, 1986: 84). En consecuencia, incluso el mismo término “hermetismo” debería ser tal vez abandonado (*cfr.* Van der Kerchove, 2012: 15).

Una perspectiva contemporizadora entre ambas posiciones es sostenida por Renau Nebot, quien afirma:

El hermetismo no se limita a una discusión teórica, la suya es una experiencia religiosa que comienza en el diálogo, continúa en la plegaria y acaba en el recogimiento místico (iluminación divina). Y las dos primeras etapas se realizan en comunidad. [El “hermetismo”] no fue una secta, pero pudo ser una comunidad; hubo de existir algún lazo, si no orgánico, al menos

intelectual o teórico (religioso) entre los herméticos.
(1999: 25)

La literatura hermética suele ser dividida en dos grupos de textos: los textos “técnicos”, es decir los astrológicos, mágicos y alquímicos, los cuales según Festugière, constituían un “hermetismo popular” (Festugière, 1967: 50-69; categoría criticada en Copenhaver, 2000: 47); y los textos “teóricos”, es decir los filosóficos o sapienciales (*cf.* Mahé, 1982: 22). Sin embargo, estas clasificaciones son puestas en cuestión por quienes destacan la necesidad de entender los textos como expresión de un medio intelectual concreto, en el cual estas distinciones entre elementos más “prácticos” o más “teóricos” (*cf.* Fowden, 1989: 4-5), y en particular entre “astrología” y “filosofía” (*cf.* Festugière, 1967: 87), no eran relevantes. Nuevamente, es Renau Nebot quien tiende un puente entre ambas posiciones, sosteniendo:

En torno al s. II a. C. comenzaron a traducirse al griego algunos de los tratados egipcios de alquimia, magia y astrología que, lógicamente, fueron puestos bajo la advocación de Hermes-Tot, el patrón de las ciencias ocultas. El éxito fue extraordinario, puesto que venían a satisfacer la necesidad de certidumbres que una filosofía envejecida y desengañada era incapaz de proporcionar. Algún tiempo después, probablemente a comienzos de nuestra era, la misma filosofía griega (un ecléctico conglomerado de Platón, estoicismo y mística pitagorizante) se vio arrastrada por esa impetuosa necesidad de certezas y acabó embarrancando en la religión, un ámbito en el que la civilización egipcia no tenía rival. De este flujo y reflujo entre la filosofía griega y la civilización egipcia nació el hermetismo culto, erudito o filosófico. (1999: 11-12)

En el *Asclepio* no se encuentra una “teoría de la magia” que sustente la praxis teúrgica que aparece en el texto (cfr. Copenhaver, 2000: 48), pero sí se presenta una teoría sobre la “salvación”, la cual es concebida como el desenlace de un camino que se cruza con lo que hoy se denomina “religión” o “magia” (cfr. Fowden, 1986: XVI, 76-79). En este sentido, el *Asclepio* es un ejemplo de la aparición simultánea de elementos “prácticos” y “teóricos” reunidos en un mismo texto hermético (cfr. Yates 1964: 44).

El estudio del contexto intelectual en el que ha surgido el *Asclepio* cobra relevancia si se advierte que la interpretación de parte de sus doctrinas puede depender de cuál sea el universo simbólico que se le adjudique como propio a sus autores. La determinación del contexto intelectual de los textos es una tarea difícil. Si bien hay menciones explícitas a “Egipto” (§§ 24, 25, 27), las referencias a supuestos hechos externos (“históricos”) en los textos herméticos es virtualmente inexistente, y cuando ocurre, como por ejemplo con la “profecía” del *Asclepio*, es casi imposible determinar a qué acontecimiento estaría haciendo alusión (Renau Nebot, 1999: 17).

Sin pretender realizar un estado de la cuestión exhaustivo, es posible dividir a los autores que han estudiado el contexto histórico de producción del *Asclepio* en dos grupos: por un lado, aquellos que defienden la hipótesis de un contexto griego; y por otro lado, aquellos que refieren a un contexto egipcio como el medio, sino histórico al menos intelectual, de composición del texto.

Según un cierto número de destacados investigadores, el contexto histórico de los textos herméticos es fundamentalmente griego. Zielinski sostiene que los textos herméticos se corresponden específicamente con distintas etapas del pensamiento griego (cfr. Zielinski, 1905: 322). Según Festugière, los elementos egipcios que aparecen en los textos no son más

que artilugios literarios que no implican, en ningún caso, un trasfondo filosófico egipcio (*cf.* Festugière, 1989: 85). Desde la mirada de Nock, solamente los personajes que aparecen en los textos herméticos son egipcios, pero las ideas son propias del pensamiento griego popular (*cf.* Nock, 1960: V). Yates afirma, por su parte, que el presunto carácter egipcio de los textos herméticos no es más que una “ilusión” (*cf.* Yates, 1964: 21) de la que los estudiosos deberían apartarse.

Ahora bien, las afirmaciones de los autores mencionados son puestas en duda por otros importantes estudiosos. El primer autor en reivindicar los orígenes egipcios de los textos herméticos es Pietschmann (1875), en una línea de investigación continuada luego por Reitzenstein (1904). Mahé sostiene que las ideas que se encuentran en los textos herméticos pueden ser comprendidas en su totalidad en un marco intelectual egipcio (*cf.* Mahé, 1978: 7-15; 1982: 33-40, 275-276, 320-328). Un análisis similar es sostenido por Fowden (1986: 4-5, 170-174). La misma posición, proclive a defender la importancia del medio egipcio en la composición de los textos herméticos es sostenida por García Bazán (2009: 11) y por Renau Nebot, quien afirma:

Es manifiesta la presencia de Egipto [en los textos herméticos]: su geografía, sus ciudades, sus dioses, los míticos fundadores de sus dinastías, sus templos y su culto; y todo ello, expuesto a veces con tal intensidad emocional, que cuesta creer que no se trate de experiencias vividas. (1999: 23)

El mundo de estas “experiencias vividas” reflejadas en los textos herméticos era resultado de un proceso de interacción cultural entre las sociedades egipcia, griega y romana en el transcurso de varios siglos durante los que se sucedieron en el gobierno de Egipto los Ptolomeos, los romanos

y los bizantinos (*cfr.* Copenhaver, 2000: 21-31). Los procesos económicos y políticos fueron la base para el desarrollo de formas religiosas simbióticas, ejemplo de lo cual son las equivalencias helénicas para las divinidades egipcias que aparecen en el Asclepio.

El texto, su historia y el presente libro

Julieta Cardigni

Si bien el *Asclepius* pertenece al *Corpus hermeticum*, su transmisión textual es básicamente la misma que la de la *opera philosophica* de Apuleyo, a quien se le atribuyó la autoría del texto que nos ocupa durante algún tiempo, y bajo cuyo nombre aún hoy se edita este diálogo.¹ Enigmático en su lengua y contenido, el *Asclepius* cuenta con una historia textual que tampoco suma muchos detalles que ayuden al esclarecimiento de su sentido o su contexto de producción. De acuerdo con Reynolds (1983), este sería un *stemma* sencillo de la tradición textual del *Asclepius*:

En principio la obra filosófica de Apuleyo se transmitió por medio de dos familias de manuscritos, a y d (*cfr.* Reynolds, 1983: 15-18 y Moreschini, 1991), que parecen descender de un arquetipo de no muy buena calidad. Dentro de la primera, el manuscrito más antiguo que contiene las obras filosóficas de Apuleyo (*De deo socratis*, *De Platone* y *De mundo*, además del

1 Sobre la atribución del *Asclepio* a Apuleyo, opinión que la crítica casi unánimemente descarta hoy en día, *cfr.* Hunink (1996) quien hace un breve estado de la cuestión para reevaluarla. Algo similar ocurre con *De deo Socratis* y con *De Platone*, cuya autoría, atribuida tradicionalmente a Apuleyo, es también discutida.

Asclepius) es **B** (Bruxellensis) datado en la tercera parte del siglo IX, un ejemplar excelente y bellamente escrito, con toda probabilidad producto del renacimiento carolingio. Por su parte **M** (Munich Clm 621, de los siglos XI-XII) y **V** (Vaticanus latinus 3385, de los siglos X-XI) son textualmente muy cercanos a **B**, y de origen alemán. El tercer grupo de manuscritos de esta familia (**A**, **p**, **G**) es posterior y parecen provenir de una rama francesa de esta misma tradición (**A**, Parisinus Latinus 8624, del siglo XII; **p**, Parisinus Latinus 6286, de fines del siglo XIII; **G**, Wolfenbüttel, Gud. Lat. 168, del siglo XIII).

La rama **d** de la tradición se considera inferior a **a** y parece tener sus raíces en Francia. El manuscrito **F** (Florenca, Laur. S. Marco 284), fue escrito en Francia a fines del siglo XI y es más conocido por contener la tradición de los diez libros de las *Epistolas* de Plinio. Los restantes manuscritos de esta familia, **N** (Leiden, Vossianus Lat. Q 10, del siglo XI), **L** (Florenca, Laut. 54.32, del siglo XIV) y **P** (Paris. Lat. 6634, del siglo XII) son probablemente también de origen francés.

A este esquema sencillo presentado por Reynolds (1983), Moreschini (1991) suma algunas precisiones más. En su opinión, **G** y **A** pertenecen a una familia intermedia entre las dos señaladas por Reynolds, y comparten lecciones con ambas. A esta misma rama Moreschini suma dos ejemplares más, **R** y **O**, del siglo XIV, que completarían el conjunto. Con respecto a la familia *deterior*, Moreschini coincide con este punto de vista, pero señala también que a menudo los manuscritos de esta familia consignan pasajes completos donde la familia *melior* presenta lagunas, y en particular en el caso del *Asclepius*, que nos interesa, revaloriza la importancia de **R** dada su afinidad con **F** por un lado, y con **B** –el mejor de los códices que poseemos– por otro.

Estas precisiones y recategorizaciones de Moreschini modifican su valoración de los códices que poseemos y su

fijación del texto, si bien en cuanto al *Asclepius* se vale de los mismos manuscritos que Nock (Festugière-Nock, 1960).² Por estos motivos hemos decidido tomar como base, en nuestro presente libro, la edición de Moreschini (1991) y la hemos reproducido de manera textual; como no hemos incluido el aparato crítico, dado que no se trata de una edición de esas características, es necesario hacer algunas aclaraciones. Moreschini fija su texto y opta entre las diferentes variantes que, como es de esperar, consigna en el aparato crítico. Sin embargo, como se desprende de la lectura de este, cuando el autor utiliza los paréntesis angulares < > está señalando que incluye en su texto una variante producto de la conjetura de editores previos, pero que no figura en los códices. Por otro lado, en las contadas ocasiones en que nos apartamos del texto de Moreschini y optamos por tomar la propuesta de Nock (Festugière-Nock, 1960), lo indicamos en una nota al pie del texto en latín, y la retomamos en la traducción al español. En todos estos casos, nuestras decisiones tienen que ver con la comprensión del texto del *Asclepius* y con respetar la coherencia interpretativa que guía nuestro trabajo.

La traducción que ofrecemos intenta ser lo más amable posible, sin dejar de respetar la literalidad de un texto que resulta por momentos oscuro y complejo, e intentando recrearlo de manera clara y legible. Es esencial señalar que, como toda traducción, nuestra tarea es ante todo una interpretación del texto latino. El lector puede encontrar en la sección de las notas temáticas exposiciones y explicaciones que ayudan a aclarar tanto el universo del *Asclepius*, como las razones que guiaron nuestra propia traducción. Asimismo, dado que presentamos una edición que incluye el original latino, muchas de las decisiones tomadas –sobre todo con

2 Para otras obras de Apuleyo, Moreschini suma C y H, dos manuscritos del siglo XIII.

respecto al léxico— pueden ser confrontadas, verificadas, aceptadas o refutadas por el lector. Buscamos así presentar un texto cuya lectura no se vea interrumpida, pero que ofrezca, al mismo tiempo, un acercamiento global a ciertas cuestiones relevantes para la comprensión del texto.

Esperamos, finalmente, que este libro funcione como guía y acompañante en el abordaje de una obra de lectura ardua, que habita un espacio complejo, pero que resultó lo suficientemente interesante como para generar multiplicidad de repeticiones y reflexiones en su posteridad filosófica.

Asclepio. Texto bilingüe

Asclepius

Ἑρμοῦ τρισεμέγιστου βίβλος ἱερὰ πρὸς Ἀσκληπιὸν
προσφωνηθεῖσα

Asclepio. Libro sagrado de Hermes Trismegisto proclamado
a Asclepio

1

deus, deus te nobis, o Asclepi, ut divino sermoni interesses, adduxit, eoque tali, qui merito omnium antea a nobis factorum vel nobis divino numine inspiratorum videatur esse religiosa pietate divinior. quem si intellegens videris, eris omnium bonorum tota mente plenissimus, si tamen multa sunt bona et non unum, in quo sunt omnia. alterum enim alterius consentaneum esse dinoscitur, omnia unius esse aut unum esse omnia; ita enim sibi est utrumque conexum, ut separari alterum ab utro non possit. sed de futuro sermone hoc diligenti intentione cognosces. tu vero, o Asclepi, procede paululum Tatque, nobis qui intersit, evoca. Quo ingresso Asclepius et Hammona interesse suggestit. Trismegistus ait: Nulla invidia Hammona prohibet a nobis; etenim ad eius nomen multa meminimus a nobis

“El dios, Asclepio, el dios te condujo a nosotros para que tomaras parte en un divino discurso tal, que parece ser por mérito más divino en religiosa piedad que todos los que realizamos con anterioridad o que nos fueron inspirados por un numen divino. Discurso que, si puedes comprender, tu espíritu entero estará plenísimo de todos los bienes, si es que hay muchos bienes y no uno solo en el que son todos. Pues se discierne que una cosa concuerda con la otra: todo es propio del uno o el uno es todo pues están mutuamente conectados, de modo que una cosa no puede ser separada de otra. Pero, prestando diligente atención, conocerás esto a partir del siguiente discurso. En cuanto a ti, Asclepio, adelántate un poco y llama a Tat, a fin de que tome parte con nosotros.” Después de que

esse conscripta, sicuti etiam ad Tat[ium] amantissimum et carissimum filium multa physica <di>exoticaque quam plurima. tractatum hunc autem tuoscribam nomine. praeter Hammona nullum vocassis alterum, ne tantae rei religiosissimus sermo multorum interventu praesentiaque violeatur. tractatum enim tota numinis maiestate plenissimum irreligiosae mentis est multorum conscientia publicare. Hammone etiam adytum ingresso sanctoque illo quattuor virorum religione et divina dei completo praesentia, competenti venerabiliter silentio ex ore Hermi animis singulorum mentibusque pendentibus, divinus Cupido sic est orsus dicere:

[Tat] ingresó, Asclepio sugirió que también tomara parte Amón. Trismegisto dice: "ninguna envidia de nuestra parte prohíbe que Amón [participe]; de hecho recordamos mucho compuesto por nosotros [dedicado] a su nombre, como también a Tat, hijo muy amado y querido, muchos [escritos] físicos y exotéricos. Este tratado, en cambio, lo escribiré a tu nombre. No llames a ningún otro además de Amón, a fin de que un discurso muy religioso de un asunto tan [importante] no sea profanado por la intervención y la presencia de muchos. Pues es propio de un espíritu irreligioso hacer público al conocimiento de muchos un tratado plenísimo de toda majestad numinosa." Después de que también Amón ingresó al santuario y que este [lugar] sagrado estaba colmado de la piedad de los cuatro varones y de la presencia divina del dios, con el silencio venerablemente adecuado, las almas y espíritus de cada uno estaban pendientes de la boca de Hermes, [y] el divino Cupido así empezó a decir:

2

O Asclepi, omnis humana immortalis est anima, sed non uniformiter cunctae sed aliae alio more vel tempore. Non enim, o Trismegiste, omnis unius qualitatis est anima? O Asclepi, ut celeriter de vera rationis continentia decidisti! non enim hoc dixi, omnia unum esse et unum

"Asclepio, toda alma humana es inmortal, pero no todas de manera uniforme, sino que algunas tienen otro modo o tiempo." "¿No es, pues, Trismegisto, toda alma de una única cualidad?" "Asclepio, qué rápido te separaste de la verdadera rigurosidad de la razón. ¿Pues no dije esto,

<p>omnia, utpote quae in creatore fuerint omnia, antequam creasset omnia? nec immerito ipse dictus est omnia, cuius membra sunt omnia. huius itaque, qui est unus omnia vel ipse est creator omnium, in tota hac disputatione curato meminisse. De caelo cuncta in terram et in aquam et in aera. ignis solum, quod sursum versus fertur, vivificum, quod deorsum, ei deserviens. at vero quicquid de alto descendit, generans est, quod sursum versus emanat, nutriens. terra sola in se ipsa consistens omnium est receptrix omniumque generum, quae accipit, restitutrix. hoc ergo totum, sicut meministi, quod est omnium vel omnia, anima et mundus a natura comprehensa agitantur ita omnium multiformi imaginum [ae]qualitate variata, ut infinitae qualitatum ex intervallo species esse noscantur, adunatae tamen ad hoc, ut totum unum et ex uno omnia esse videantur.</p>	<p>que todo es el uno y que uno es todo, puesto que todo fue en el creador antes de que lo crease? Y no es en vano que él ha sido llamado 'todo', cuyos miembros son todo. Y así, respecto de esto recuerda con cuidado en toda esta discusión: aquel uno es todo o él mismo es creador de todo. Del cielo [descienden] todas las cosas juntas a la tierra y al agua y al aire. Sólo aquello del fuego, que es llevado de abajo hacia arriba, es vivificante; aquello que [es llevado] de arriba hacia abajo, se consagra a aquel. En cambio, lo que desciende de lo alto es generador; lo que emana de abajo hacia arriba, nutriente. La tierra, consistente sola en ella misma, es receptora de todo y restauradora de todos los géneros que acepta. Esto, por tanto, es la totalidad que, como recordaste, es de todo o es todo. El alma y el mundo, comprendidos por la naturaleza, son agitados por la variada cualidad multiforme de todas las imágenes, de modo que las especies se conozcan como infinitas a partir de la diferencia de las cualidades, reunidas sin embargo a tal fin de que la totalidad parezca ser uno y que todo parezca ser a partir del uno."</p>
--	--

3

<p>totus itaque quibus formatus est mundus, elementa sunt quattuor: ignis, aqua, terra, aer. mundus unus, anima una et deus unus. Nunc mihi adesto totus, quantum mente vales, quantum calles astutia: divinitatis etenim ratio divina</p>	<p>"Así, los elementos por los cuales ha sido formado el mundo entero, son cuatro: fuego, agua, tierra y aire. Un único mundo, una única alma, un único dios. Ahora atiéndeme por completo, cuanto seas capaz con el espíritu, cuanto seas hábil en</p>
--	---

sensus intentione noscenda torrenti similissima est fluvio e summo in pronom praecipiti rapacitate currenti[s];¹ quo efficitur ut intentionem nostram non solum audientium verum tractantium ipsorum celeri velocitate praetereat. caelum ergo, sensibilis deus, administrator est omnium corporum, quorum augmenta detrimenta que sol et luna sortiti sunt. caeli vero et ipsius animae et omnium, quae mundo insunt, ipse gubernator est qui est effector, deus. a supradictis enim omnibus, quorum idem gubernator deus omnium, frequentatio fertur influens per mundum et per animam omnium generum et omnium specierum per rerum naturam. mundus autem praeparatus est a deo receptaculum omniformium specierum; natura autem, per species imaginans mundum, per quattuor elementa, ad caelum usque perducit cuncta dei visibus placitura.

astucia. Pues la razón de la divinidad, que debe ser conocida con una intención divina del intelecto, es muy similar a un río torrencial, que desde las alturas se precipita en pendiente en rapaz corriente; de lo cual se desprende que por su gran velocidad se adelanta a nuestra intención, no solo a [la] de los oyentes sino a la de los que están tratando [el tema]. El cielo, por tanto, dios sensible, es administrador de todos los cuerpos, cuyos aumentos y disminuciones tienen asignados el Sol y la Luna. Del cielo, de su alma y de todo lo que existe en el mundo hay un mismo gobernador, que es hacedor, el dios. Pues de todas las cosas mencionadas arriba, de todas las que el dios es igualmente gobernador, la abundancia es llevada fluyendo a través del mundo y a través del alma de todos los géneros y de todas las especies a través de la naturaleza de las cosas. Mas el mundo ha sido dispuesto por el dios como receptáculo de las especies omniformes; mas la naturaleza, al representar por medio de especies el mundo mediante los cuatro elementos, conduce hasta el cielo todas las cosas juntas para placer de los ojos del dios.”

4

omnia autem desuper pendencia in species dividuntur hoc, quo dicturus sum, genere. genera rerum omnium suae

“Todas las cosas que dependen de lo de arriba se dividen en especies en este modo en el que he de decir. Sus especies

1 Consideramos *currenti* con Nock.

species sequuntur, ut sit ita soliditas genus, species generis particula. genus ergo deorum ex se deorum faciet species. daemonum genus, aequae hominum, similiter volucrum et omnium quae in se mundus habet, sui similes species generat [genus].² est et aliud animalis genus, sine anima quidem et tamen non carens sensibus, unde et beneficiis gaudet et adversis minuitur atque vitatur: omnium dico, quae in terra radicum stirpiumque incolumitate viviscunt, quarum species per totam sparsae sunt terram. ipsud caelum plenum est deo. supradicta autem genera inhabitant usque ad loca specierum, quare non omnium rerum immortales sunt species. species enim pars est generis, ut homo humanitatis, quam necesse est sequi qualitatem generis sui. unde efficitur ut, quamvis omnia genera immortalia sint, species non omnes immortales. divinitatis enim genus et ipsum et species immortales sunt. reliquorum genera, quorum aeternitas est generis, quamvis per species occidat, nascendi fecunditate servantur ideoque species mortales sunt, ut homo mortalitas sit, immortalis humanitas.

siguen a los géneros de todas las cosas, de modo que el género sea la totalidad, [y] la especie una parte del género. Por lo tanto, el género de los dioses hará a partir de sí especies de dioses. El género de los dáimones, igualmente el de los hombres, de modo similar el de los alados y de todos los que contiene en sí el mundo, genera especies semejantes a sí. Existe también otro género animal, género sin alma ciertamente y sin embargo no carente de sentidos, por lo que también goza de los beneficios y se disminuye y corrompe en las cosas adversas: me refiero al de todos los que vivifican en la tierra por la conservación de raíces y troncos, cuyas especies están esparcidas por toda la Tierra. El mismo cielo está pleno del dios. Los géneros arriba mencionados habitan hasta los lugares de las especies, por lo tanto no hay especies inmortales de todas las cosas. Pues la especie es parte del género, como un hombre de la humanidad, la que es necesario que siga la cualidad de su género. De donde se infiere que, aunque todos los géneros sean inmortales, no todas las especies son inmortales. Pues en cuanto al género de la divinidad, tanto él mismo como la especie son inmortales. En cuanto a los géneros de las cosas restantes, cuya eternidad es propia del género, aunque perezca por medio de las especies, se conservan por la fecundidad del nacer, por lo que las especies son mortales, como el hombre es mortal, inmortal la humanidad.”

2 Nuestra traducción considera este *genus* como parte de la siguiente oración, siguiendo a Nock.

omnibus tamen generibus omnium generum species miscentur, quaedam, quae ante factae sunt, quaedam, quae de his quae factae sunt, fiunt. haec itaque quae fiunt aut ab diis aut daemonibus aut ab hominibus, sunt omnes simillimae generibus suis species. corpora enim impossibile est conformari sine nutu divino; species figurari sine adiutorio daemonum, inanimalia institui et coli sine hominibus non possunt. quicumque ergo daemonum a genere suo defluentes in speciem fortuito coniuncti sunt alicui speciei generis divini, proximitate et consortio diis similes habentur. quorum vero daemonum species in qualitate sui generis perseverant, ii amantes hominum daemones nuncupantur. similis est et hominum ratio aut eo amplior. multiformis enim variaque generis humani species, et ipsa a praedicta[e]³ desuper veniens consortio, omnium aliarum specierum multas et prope omnium per necessitatem coniunctiones facit. propter quod et prope deos accedit, qui se mente, qua diis iunctus est, divina religione diis iunxerit, et daemonum, qui his iunctus est. humani vero, qui medietate generis sui contenti sunt, et reliquae hominum species his similes erunt, quorum se generis speciebus adiunxerint.

“Sin embargo, las especies de todos los géneros se mezclan con todos los géneros, algunos que fueron hechos antes, otros que llegan a ser a partir de estos que fueron hechos. Por consiguiente, estas que llegan a ser o a partir de los dioses o de los dáimones o a partir de los hombres, son todas especies semejantes a sus géneros. Es imposible, pues, que los cuerpos sean conformados sin el mandato divino, las especies sean figuradas sin la ayuda de los dáimones; los seres inanimados no pueden ser instituidos y cultivados sin los hombres. Por lo tanto cualquiera entre los dáimones que al fluir desde su género hacia la especie se ha juntado fortuitamente con alguna especie de género divino, se lo considera, por su afinidad y comunidad, como semejante a los dioses. En cambio, las especies de aquellos dáimones que perseveran en la cualidad de su género, esos dáimones son declarados amantes de los hombres. También la razón de los hombres es semejante o mayor que esto. En efecto, multiforme y variada es la especie del género humano, y al venir ella misma de la comunidad de lo alto antes mencionada, hace muchas uniones de todas las otras especies y casi de todos, por necesidad. A causa de esto también accede a estar cerca de los dioses aquel que por su espíritu, con el que ha sido ligado a los dioses,

3 Seguimos *praedicta* con Nock.

	<p>se ligó a los dioses por divina religión, y accede a estar cerca de los dáimones, aquel que fue unido a ellos. Mas [hay] humanos que se contentan con la situación intermedia de su género, y las demás especies de hombres serán semejantes a aquellas especies de género a las que se hayan juntado.”</p>
--	--

6

<p>Propter haec, o Asclepi, magnum miraculum est homo, animal adorandum atque honorandum. hoc enim in naturam dei transit, quasi ipse sit deus, hoc daemonum genus novit, utpote qui cum isdem se ortum esse cognoscat, hoc humanae naturae partem in se ipse despicit, alterius partis divinitate confisus. o hominum quanto est natura temperata felicius! diis cognata divinitate coniunctus est; partem sui, qua terrenus est, intra se despiciat; cetera omnia, quibus se necessarium esse caelesti dispositione cognoscit, nexu secum caritatis adstringit; suspicit caelum. sic ergo feliciore loco medietatis est positus, ut, quae infra se sunt, diligat, ipse a se superioribus diligatur. colit terram, elementis velocitate miscetur, acumine mentis maris profunda descendit. omnia illi licent, non caelum videtur altissimum; quasi e proximo enim animi sagacitate metitur. intentionem animi eius nulla aeris caligo confundit, non densitas terrae operam eius impedit, non aquae altitudo profunda despectum eius obtundit.</p>	<p>“Por esto, Asclepio, magnífico milagro es el hombre, un animal que ha de ser adorado y honrado. Pues este se dirige hacia la naturaleza divina, como si él mismo fuera un dios; este conoce el género de los dáimones, como quien sabe que comparte con ellos el origen; este desprecia en él la parte de la naturaleza humana, confiado en la divinidad de la otra parte. ¡Oh, cuánto más feliz es la templada naturaleza de los hombres! Está unido a los dioses por la divinidad que los emparenta; desprecia en su interior aquella parte suya por la cual es terrenal; todo lo demás, por lo cual se sabe que es necesario por celeste disposición, lo estrecha contra sí con el lazo del amor y eleva la mirada al cielo. Así por tanto, ha sido colocado en el muy feliz lugar del medio, de modo tal que estima lo que está por debajo de él y él por sí es estimado por lo que está por encima de él. Cultiva la tierra, se mezcla con los elementos con velocidad, desciende a las profundidades del mar con la penetración del espíritu.</p>
---	--

omnia idem est et ubique idem est. horum omnium generum, quae sunt animalia, desuper deorsum radices pervenientes habent, inanimalium autem de imo in superna viva radice silvescunt, quaedam autem duplicibus aluntur alimentis, quaedam simplicibus. alimenta autem sunt bina, animi et corporis, e quibus animalia constant. anima mundi inquieta semper agitatione nutritur, corpora ex aqua et terra, inferioris mundi alimentis, augescunt. spiritus, quo plena sunt omnia, permixtus cunctis cuncta vivificat sensu addito ad hominis intellegentiam, quae quinta pars sola homini concessa est ex aethere. sed de animalibus cunctis humanos tantum sensus ad divinae rationis intellegentiam exornat, erigit atque sustollit. sed quoniam de sensu communeor dicere, paulo post et huius rationem vobis exponam: est enim sanctissima et magna et non minor quam ea quae est divinitatis ipsius. sed nunc vobis expediam quae coeperam.

Todo le está permitido. El cielo no le parece altísimo, pues con la sagacidad de su alma lo mide casi como si lo tuviera próximo. Ninguna bruma del aire confunde la atención de su alma. La densidad de la tierra no impide su labor. La profunda hondura del agua no obstaculiza su mirada. Es todo por igual, y está en todas partes por igual. En cuanto a todos estos géneros que son animados poseen raíces que van de arriba hacia abajo. En cambio, en cuanto a los inanimados que florecen de lo bajo hacia lo alto a partir de la viva raíz, algunos se nutren de un doble alimento, otros de uno simple. Dos son los alimentos: los del alma y los del cuerpo, de los cuales los animados están constituidos. El alma se nutre de la siempre inquieta agitación del mundo; los cuerpos crecen a partir del agua y de la tierra, alimentos del mundo inferior. El hálito por el cual todas las cosas están colmadas, entremezclado con todo, vivifica todo, añadido el intelecto a la inteligencia del hombre, la quinta parte concedida al hombre, la única que proviene del éter. Pero el intelecto adorna, erige y eleva sólo a los humanos, de entre todos los animados, hacia la inteligencia de la razón divina. Pero puesto que me he visto obligado a hablar del intelecto, ciertamente en breve también expondré para ustedes su razón. Es, en efecto, santísima y magna, no menor por cierto que la de la divinidad misma. Pero ahora explicaré para ustedes lo que había comenzado a exponer.”

Dicebam enim in ipso initio rerum de coniunctione deorum, qua homines soli eorum dignatione perfruuntur – quicumque etenim hominum tantum felicitatis adepti sunt, ut illum intelligentiae divinum perciperent sensum, qui sensus est divini in solo deo et in humana intelligentia. Non enim omnium hominum, o Trismegiste, uniformis est sensus? Non omnes, o Asclepi, intelligentiam veram adepti sunt, sed imaginem temerario impetu nulla vera inspecta ratione sequentes decipiuntur, quae in mentibus malitiam parit et transformat optimum animal in naturam ferae moresque beluarum. de sensu autem et de omnibus similibus, quando et de spiritu, tunc totam vobis praestabo rationem. solum enim animal homo duplex est; et eius una pars simplex, quae, ut Graeci aiunt, οὐσιώδης, quam vocamus divinae similitudinis formam; est autem quadruplex quod ὑλικόν Graeci, nos mundanum dicimus, e quo factum est corpus, qua circumtegitur illud quod in homine divinum esse iam diximus, in quo mentis divinitas tecta sola cum cognatis suis, id est mentis purae sensibus, secum ipsa conquiescat tamquam muro corporis saepta. Quid ergo oportuit, o Trismegiste, hominem in mundo constitui et non in ea parte, qua deus est, eum in summa beatitudine degere? Recte quaeris, o Asclepi. et nos enim deum rogamus, tribuat nobis facultatem reddendae rationis istius. cum enim omnia ex eius voluntate dependeant, tum illa vel maxime, quae de tota

“En efecto, al comienzo mismo del asunto hablaba de la unión con los dioses, en virtud de la cual únicamente los hombres gozan por completo del favor de ellos –por cierto, solo aquellos de los hombres que hayan obtenido tal dicha, de modo que pudieran percibir aquel sentido divino de la inteligencia, el cual es muy divino en el dios solo y en la inteligencia humana.” “¿No es, pues, uniforme para todos los hombres, el sentido, Trismegisto?”. “Asclepio, no todos han alcanzado la verdadera inteligencia, sino que, sin haber examinado ninguna razón verdadera, se engañan al perseguir con ímpetu audaz una imagen que engendra malicia en los espíritus y transforma al óptimo animal en la naturaleza de la fiera y en las costumbres de las bestias. Acerca del sentido y de todo lo similar les daré a ustedes, entonces, la razón completa cuando lo haga también acerca del hálito. Ciertamente el hombre es el único viviente doble. Y una parte suya es simple, la cual, según dicen los griegos, es *ousiódes*. Nosotros la llamamos ‘forma de semejanza divina’. El hombre es incluso cuádruple –lo que los griegos llaman *hylikón*. Nosotros lo llamamos ‘mundano’, de lo cual está hecho el cuerpo; por ello está envuelto aquello que en el hombre es divino, como ya dijimos. En ello la divinidad oculta del espíritu sola junto a sus congéneres –es decir, los sentidos del puro espíritu– halla reposo consigo misma como protegida por la muralla del

summitate tractantur, quam rationem praesenti disputatione conquirimus.

cuerpo.” “¿Por qué era necesario, Trimegisto, que el hombre fuera establecido en el mundo y no pasara la vida en la suprema felicidad en aquella parte en la cual es dios?” “Preguntas correctamente, Asclepio, en verdad también nosotros rogamos al dios que nos conceda la capacidad para que la razón de esto sea restituida. En efecto, así como todas las cosas dependen de su voluntad, también aquellas cuestiones que principalmente se ocupan de la completa supremacía, cuya razón investigamos en la presente discusión.”

8

audi ergo, Asclepi. dominus et omnium conformator, quem recte dicimus deum, quo <m> a se secundum fecerit, qui videri et sentiri possit – eundem secundum sensibilem ita dixerim non ideo quod ipse sentiat (de hoc enim, an ipse sentiat an non, alio dicemus tempore), sed eo, quoniam videntium sensus incurrit – quoniam ergo hunc fecit ex se primum et a se secundum visusque ei pulcher, utpote qui sit omnium bonitate plenissimus, amavit eum ut divinitatis partum suae. ergo, ut tantus et bonus, esse[t] voluit alium, qui illum, quem ex se fecerat, intueri potuisset, simulque et rationis imitatore et diligentiae facit hominem. voluntas etenim dei ipsa est summa perfectio, utpote cum voluisse et perfecisse uno eodemque temporis puncto compleat. cum itaque eum οὐσιώδης

“Escucha, pues, Asclepio. El señor y conformador de todo –a quien correctamente llamamos dios–, cuando hizo por sí un segundo dios, que puede ser visto y sentido –a este segundo dios yo lo llamaría de esta manera sensible, no porque él mismo sienta (pues acerca de esto, de si siente o no, llegado el momento diremos otras cosas) sino porque se presenta al sentido de los que ven–; por lo tanto, puesto que hizo ese primero a partir de sí –y segundo por sí– y que le pareció bello, en tanto plenísimo de la bondad de todas las cosas, lo amó como parte de su divinidad. Por lo tanto, en cuanto tan grande y bueno, quiso que hubiera otro a quien hizo a partir de sí que pudiese contemplarlo, y al mismo tiempo hace al hombre, no sólo imitador de su razón sino también de su amor. En efecto, la misma

<creasset>⁴ et animadverteret eum non posse omnium rerum esse diligentem, nisi eum mundano integimento contegeret, texit cum corporea domo talesque omnes esse praecepit, ex utraque natura in unum confundens miscensque quantum satis esse debuisse. itaque hominem conformat ex animi et corporis, id est ex aeterna atque mortali natura, ut animal ita conformatum utraeque origini suae satisfacere possit, et mirari atque <ad>orare caelestia et incolere atque gubernare terrena modo autem dico mortalia non aquam et terram, quae duo de quattuor elementis subiecit natura hominibus, sed ea quae ab hominibus aut in his aut de his fiunt, ut ipsius terrae cultus, pascuae, aedificatio, portus, navigationes, communicationes, commodationes alternae, qui est humanitatis inter se firmissimus nexus et mundi partis, quae est aquae et terrae; quae pars terrena mundi artium disciplinarumque cognitione atque usu servatur, sine quibus mundum deus noluit esse perfectum. placitum enim dei necessitas sequitur, voluntatem comitatur effectus. neque enim credibile est deo displiciturum esse quod placuit, cum et futurum id et placitum multo ante sciverit.

voluntad del dios es la suprema perfección, dado que cumple el haber querido y el haber perfeccionado en un mismo y único punto del tiempo. Así pues, habiéndolo hecho *ousiódēs* y habiendo advertido que este no podía estar atento a todas las cosas a menos que lo revistiera de una envoltura mundana, lo recubrió de una casa corpórea y prescribió que todos fueran así, al confundir y mezclar en uno solo en la medida en que debiera ser adecuado a partir de una y otra naturaleza. Así, pues, conforma al hombre de alma y cuerpo, esto es: de una naturaleza eterna y de una mortal, a fin de que el viviente, así conformado, pueda satisfacer ambos orígenes suyos: no solo admirar y adorar las cosas celestes sino también habitar y gobernar las terrenales. Ahora bien, llamo cosas mortales en un modo no como al agua y la tierra, los cuales son dos de los cuatro elementos que la naturaleza subordinó a los hombres, sino a aquellas cosas que por los hombres o entre ellos o desde ellos se hacen, como el cultivo de la misma tierra, de los pastos, la edificación, los puertos, las navegaciones, las comunicaciones, los intercambios entre unos y otros, que constituyen el vínculo más firme de la humanidad entre sí y de la parte del mundo que es agua y tierra. Esta parte terrenal del mundo se conserva por el conocimiento y el uso de las disciplinas y de las artes, sin las cuales el dios no quiso que el mundo fuera perfecto.

4 Seguimos *fecisset*, con Nock.

	<p>Pues la necesidad sigue al beneplácito del dios, el efecto acompaña a la voluntad. Y, pues, no es creíble que lo que agradó al dios fuera a desagradarle puesto que conoció de antemano no solo lo que habría de ser sino también lo que habría de agradarle.”</p>
--	---

9

<p>sed, o Asclepi, animadverto ut celeri mentis cupiditate festines audire quomodo homo caeli vel quae in eo sunt dilectum possit habere vel cultum. audi itaque, o Asclepi. dilectus dei caeli cum his, quae insunt, omnibus una est obsequiorum frequentatio. hanc aliud animal non fecit nec divinorum nec mortalium nisi solus homo. hominum enim admirationibus, adorationibus, laudibus, obsequiis caelum caelestesque delectantur. nec immerito in hominum coetum Musarum chorus est a summa divinitate demissus, scilicet ne terrenus mundus videretur incultior, si modorum dulcedine caruisset, sed potius ut musicatis hominum cantilenis concelebraretur laudibus qui solus omnia aut pater est omnium, atque ita caelestibus laudibus nec in terris harmoniae suavitas defuisset. aliqui autem ipsique paucissimi pura mente praediti sortiti sunt caeli suscipiendi venerabilem curam. quicumque autem ex duplici naturae suae confusione <in> inferiorem intelligentiam mole corporis resederunt, curandis elementis hisque</p>	<p>“Sin embargo, Asclepio, advierto que estás ansioso de oír, por el deseo de una mente rápida, de qué manera el hombre puede tener amor o culto por el cielo, o bien por las cosas que hay en él. Escucha, entonces, Asclepio, el amor al dios del cielo con todas estas cosas que hay en él es para todos la única abundancia de ofrendas. No hizo esto ningún otro viviente, ni entre los divinos ni entre los mortales, sino únicamente el hombre. Pues el cielo y las cosas celestes se deleitan con las veneraciones, adoraciones, alabanzas y ofrendas de los hombres. Y no sin razón el coro de las musas ha sido enviado por la divinidad suprema al encuentro de los hombres, claramente para que el mundo terrenal no se mostrara menos cultivado al carecer del encanto de las proporciones musicales, sino más bien para que con los cantos musicales de los hombres fuera celebrado con alabanzas el único que es todo o padre de todo y para que, de esta manera, gracias a las alabanzas celestiales, la dulzura de la armonía no faltara tampoco en la tierra.</p>
--	---

inferioribus sunt praepositi. animal ergo homo: non [quod] is eo minor, quod ex parte mortalis sit, sed eo forte aptius efficaciusque compositus ad certam rationem mortalitate auctus esse videatur. scilicet quoniam utrumque nisi ex utraque materia sustinere non potuisset, ex utraque formatus est, ut et terrenum cultum et divinitatis posset habere dilectum.

Ahora bien, a algunos, más bien a los poquísimos provistos de una mente pura, les ha tocado en suerte la venerable ocupación de contemplar el cielo; mientras que a otros, quienes debido a la confusión de su doble naturaleza se han hundido en una inteligencia inferior por el enorme peso del cuerpo, les ha sido encargado ocuparse de los elementos, es decir, de estas cosas inferiores. Por lo tanto, el hombre es un animal, no inferior por esto, por constar de una parte mortal. Al contrario, acaso por esto se muestra engrandecido por la mortalidad, como un compuesto muy apto y eficaz en vista de una determinada razón. Es decir: ha sido formado de ambas partes para poder tener a su cuidado tanto el culto de lo terreno como el de la divinidad, porque no podría tomar a su cargo ambos si no estuviera compuesto de ambas materias.”

10

Rationem vero tractatus istius, o Asclepi, non solum sagaci intentione, verum etiam cupio te animi vivacitate percipere. est enim ratio plurimis indredibilis, integra autem et vera percipienda sanctoribus mentibus. itaque hinc exordiar. aeternitatis dominus deus primus est, secundus est mundus, homo est tertius. effector mundi deus et eorum, quae insunt, omnium, simul cuncta gubernando cum homine ipso, gubernatore compositi. quod totum suscipiens homo, id est curam propriam

“Pero deseo que tú, Asclepio, percibas la razón de este tratado no solo con sagaz atención sino también con vivacidad de ánimo. En efecto, es una razón increíble para muchos, pero debe ser percibida intacta y verdadera por las mentes más santas. Así pues, ahora comenzaré. El señor de la eternidad es el primer dios, el mundo es el segundo, el hombre es el tercero. El dios es el hacedor del mundo y de todas las cosas que hay en él, gobernando a la vez a todas ellas con el hombre mismo, gobernador de lo compuesto.

diligentiae suae, efficit ut sit ipse et mundus uterque ornamento sibi, ut ex hac hominis divina compositione mundus Graece rectius εὐκρίτως dictus esse videatur. is novit se, novit et mundum, scilicet ut meminerit quid partibus conveniat suis, quae sibi utenda, quibus sibi inserviendum sit, recognoscat, laudes gratesque maximas agens deo, eius imaginem venerans, non ignarus se etiam secundam esse imaginem dei, cuius sunt imagines duae mundus et homo. unde efficitur ut, quoniam est ipsius una compago, parte, qua ex anima et sensu, spiritu atque ratione divinus est, velut ex elementis superioribus inscendere posse videatur in caelum, parte vero mundana, quae constat ex igne, aqua et aere, mortalis resistat in terra, ne curae omnia suae mandata vidua desertaque dimittat. sic enim humanitas ex parte divina, ex alia parte effecta mortalis est in corpore consistens.

En cuanto a esto, al observar la totalidad, o sea la propia ocupación en su tarea, actuará de manera que ambos, él y el mundo, sean el uno ornamento del otro, de modo tal que a partir de esta divina composición del hombre el mundo parezca ser llamado más correctamente –en griego– *kósmos*. El hombre se conoce a sí mismo; conoce también el mundo, de manera que claramente recuerda qué conviene a sus partes, y reconoce qué cosas debe usar, a cuáles hay que consagrarse, ofreciendo al dios las alabanzas y las gracias más grandes, venerando su imagen, sin ignorar que él, a su vez, es la segunda imagen del dios, del cual hay dos imágenes: el mundo y el hombre. De donde resulta que, dado que es propio de él ser un enlace único, por la parte del alma y del intelecto, del espíritu y la razón por la que es divino –por así decirlo, por los elementos superiores– se muestre capaz de ascender al cielo; mientras que por la parte mundana que consta de fuego, agua y aire, permanezca como mortal en la Tierra, para que no se desentienda del cuidado de todos sus deberes dejándolos desprovistos y abandonados. Así, pues, la humanidad en parte divina ha sido hecha en otra parte mortal, dado que está situada en el cuerpo.”

11

est autem mensura eius utriusque, id est hominis, ante omnis religio, quam sequitur bonitas. ea demum tunc videtur esse perfecta, si contra cupiditatem alienarum

“La medida de una y otra de sus partes, esto es, del hombre, es primeramente toda religión, a la que sigue la bondad. Esta parece ser perfecta solamente si

omnium rerum sit despectus virtute munita. sunt ab omnibus cognationis divinae partibus aliena omnia, quaecumque terrena corporali cupiditate possidentur; quae merito possessionum nomine nuncupantur, quoniam non nata nobiscum, sed postea a nobis possideri coeperunt: idcirco etiam possessionum nomine nuncupantur. omnia ergo huiusmodi ab homine aliena sunt, etiam corpus, ut et ea quae adpetimus et illud ex quo appetentiae nobis est vitium, despiciamus. ut enim meum animum rationis ducit intentio, homo hactenus esse debuit ut contemplatione divinitatis partem, quae sibi iuncta mortalis est mundi inferioris necessitate servandi, despiciat atque contemnat. nam ut homo ex utraque parte possit esse plenissimus, quatenus eum utriusque partis elementis animadvertit esse formatum, manibus et pedibus utrisque binis aliisque corporis membris, quibus inferiori, id est terreno, mundo deserviat, illis vero partibus quattuor animi, sensus, memoriae atque providentiae, quarum ratione cuncta divina norit atque suspiciat. unde efficitur ut rerum diversitates, qualitates, effectus, quantitates suspiciosa indagazione sectetur, retardatus vero gravi et nimio corporis vitio has naturae rerum causas, quae verae sunt, proprie pervidere non possit. hunc ergo sic effectum conformatumque et tali ministerio obsequioque praepositum a summo deo, [eumque competenter] munde mundum servando, deum pie colendo, digne et competenter in utroque dei voluntati parentem, talem quo munere credis esse munerandum – siquidem, cum

está provista de la virtud del desprecio contra el deseo de todas las cosas ajenas. Son ajenas a toda porción de divino parentesco todas las cosas terrenales que son poseídas por causa de un deseo corporal, las cuales son llamadas apropiadamente con el nombre de “posesiones”, puesto que no han nacido con nosotros, sino que comenzaron a ser poseídas por nosotros después. Por esta razón entonces son llamadas con el nombre de “posesiones”. Por lo tanto, todas las cosas de esta clase son ajenas al hombre, incluso el cuerpo, de tal modo que despreciamos no solo esas cosas que apetecemos, sino también a aquel, del cual proviene para nosotros el vicio de la apetencia. Pues según la intención de la razón que guía a mi espíritu, el hombre debió ser tal sólo en tanto despreciara y desdenara, por la contemplación de la divinidad, aquella parte mortal que le había sido añadida por la necesidad para servir al mundo inferior. En efecto, ten en cuenta que, para que el hombre pudiera ser plenísimo a partir de ambas partes, él ha sido formado por cuatro elementos de cada parte: por un par de manos y un par de pies y por los otros miembros del cuerpo, por medio de los cuales pudiera estar al servicio del mundo inferior, esto es, terrenal; y por otro lado, por aquellas cuatro partes –el espíritu, el intelecto, la memoria y la videncia– en razón de las cuales pudiera conocer y elevar la mirada a todas las cosas divinas juntas. De aquí se deriva que el hombre persiga con indagación elevada las diversidades, cualidades, efectos y cantidades de las cosas,

dei opera sit mundus, eius pulchritudinem qui diligentia servat atque auget, operam suam cum dei voluntate coniungit, cum speciem, quam ille divina intentione formavit, adminiculo sui corporis diurno opere curaque componit – nisi eo quo parentes nostri munerati sunt, quo etiam nos quoque munerari, si foret divinae pietati complacitum, optamus piissimis votis, id est ut emeritis atque exutos mundana custodia, nexibus mortalitatis absolutos, naturae superioris parti[s], id est divinae, puros sanctosque restituat?

pero que, retardado por el vicio pesado y excesivo del cuerpo, no pueda captar apropiadamente estas causas de la naturaleza de las cosas, que son verdaderas. Por lo tanto, este que ha sido así producido, conformado y preparado por el sumo dios para un ministerio y una observancia tales, conservando armoniosamente el mundo, rindiendo culto piadosamente al dios, siendo dócil digna y competentemente en ambas tareas a la voluntad del dios, ¿con qué debe ser recompensado? Puesto que, siendo el mundo obra del dios, quien sirva y aumente con amor su belleza vincula su propia obra a la voluntad del dios, cuando con la ayuda de su propio cuerpo y por medio de su tarea cotidiana y del cuidado compone la forma que aquel ha formado por su divina intención. ¿Qué recompensa sino aquella con la cual nuestros padres fueron recompensados, con la cual también nosotros anhelamos con votos piadosísimos ser recompensados, si le complace a la divina piedad? Esta recompensa es que, relevados y separados de la custodia mundana, desligados de los lazos de la mortalidad, nos restituya puros y santos a la naturaleza de la parte superior, esto es, divina.”

12

luste et vere dicis, o Trismegiste. Haec est enim merces pie sub deo, diligenter cum mundo viventibus. secus enim impieque qui vixerint, et reditus denegatur in caelum et constituitur in corpora alia indigna animo sancto et foeda migratio.

“Hablas justa y verdaderamente, Trismegisto. Estos son, pues, los beneficios para quienes viven piadosamente bajo el dios y atentamente con el mundo. En efecto, a quienes hayan vivido de manera impía no solo se les deniega el retorno al cielo sino

<p>Ut iste rationis sermo processit, o Trismegiste, futurae aeternitatis spe animae in mundana vita periclitantur; sed aliis incredibile, aliis fabulosum, aliis forsitan videatur esse deridendum. res enim dulcis est in hac corporali vita, qui capitur de possessionibus fructus. quare animam obtorto, ut aiunt, detinet collo, ut in parte sui, qua mortalis est, inhaereat, nec sinit partem divinitatis agnoscere invidens immortalitati malignitas. Ego enim tibi quasi praedivinans dixero nullum post nos habiturum dilectum simplicem, qui est philosophiae, quae sola est in cognoscenda divinitate frequens obtutus et sancta religio. multi etenim et eam multifaria ratione confundunt. Quomodo ergo multi incomprehensibilem philosophiam efficiunt aut quemadmodum eam multifaria ratione confundunt?</p>	<p>que también se les impone la migración a otros cuerpos repugnantes e indignos del santo ánimo. Tal como se ha desarrollado este discurso de la razón, Trismegisto, las almas en la vida mundana ponen en peligro la esperanza de la eternidad futura. Sin embargo, a algunos esto les parece increíble; a otros, fantástico; a otros, quizás, ridículo. Cosa dulce es pues en esta vida corporal el fruto que se recoge de las posesiones, por lo cual retiene al alma con el cuello retorcido, como dicen, de tal modo que se adhiera en esa parte suya que es mortal; y la malignidad, envidiosa de la inmortalidad, no le permite reconocer su parte de divinidad. Yo te diré, pues, como profetizando, que nadie después de nosotros poseerá ese amor simple que es propio de la filosofía, la única que es religión santa y mirada constante para conocer la divinidad; porque muchos también la confunden con muy diversas nociones. ¿Cómo, entonces, esos muchos vuelven a la filosofía incomprensible, o de qué modo la confunden con nociones tan diversas?"</p>
---	--

13

<p>O Asclepi, hoc modo: in varias disciplinas nec comprehensibiles eam callida commentatione miscentes ἀριθμητικῆν et musicen et geometriam. puram autem philosophiam eamque divina tantum religione pendentem tantum intendere in reliquis oportebit, ut apocatastasis astrorum, stationes praefinitas cursumque commutationis numeris constare miretur;</p>	<p>"De este modo, Asclepio: la mezclan, por medio de una hábil disertación, con disciplinas variadas e incomprensibles: la <i>arithmetiké</i>, también la música y la geometría. Pero será necesario que la filosofía pura, aquella que solo depende de la religión divina, se dirija hacia las demás disciplinas únicamente para admirarse de que la restitución de los</p>
---	--

terrae vero dimensiones, qualitates, quantitates, maris profunda, ignis vim et horum omnium effectus naturamque cognoscens miretur, adoret atque collaudet artem mentemque divinam. musicen vero nosse nihil aliud est nisi cunctarum omnium rerum ordinem scire quaeque sit divina ratio sortita: ordo enim rerum singularum in unum omnium artificum ratione collatus concentum quandam melo divino dulcissimum verissimumque conficiet.

astros a su posición primera, sus estaciones predefinidas y el curso de su revolución consistan en números; pero también para que, conociendo las dimensiones, cualidades y cantidades de la tierra, las profundidades del mar, la fuerza del fuego y el efecto y naturaleza de todas estas cosas, admire, adore y ensalce el arte y la mente divinas. Ahora bien, saber de música no es otra cosa que conocer el orden propio del conjunto de todas las cosas y qué divina razón las ha distribuido. Pues el orden de las cosas singulares, reunido por la razón del artifice en un todo único, consumará con el canto divino una cierta sinfonía dulcísima y verísima."

14

qui ergo homines post nos erunt, sophistarum calliditate decepti, a vera pura sanctaque philosophia avertentur. simplici enim mente et anima divinitatem colere eiusque facta venerari, agere etiam dei voluntati gratias, quae est bonitatis sola plenissima, hace est nulla animi importuna curiositate violata philosophia. et de his sit hucusque tractatus. de spiritu vero et de his similibus hinc sumatur exordium. Fuit deus et ὕλη, quem Graece credimus mundum, et mundo comitabatur spiritus vel inerat mundo spiritus, sed non similiter ut deo nec deo haec, de quibus mundus. idcirco non erant, quae a natura non erant, sed in eo iam tunc erant, unde nasci habuerunt.

"Por lo tanto, los hombres que habrá después de nosotros, engañados por la habilidad de los sofistas, serán apartados de la verdadera, pura y santa filosofía. Pues rendir culto a la divinidad con una mente y un alma simples, venerar sus obras, y también dar gracias a la voluntad del dios –la única plenísima de bondad–, esta es la filosofía que no ha sido violentada por ninguna desviada curiosidad del espíritu. Pero hasta aquí la discusión sobre estas cosas. Que se dé comienzo de aquí en más al discurso acerca del espíritu y acerca de cosas semejantes. Existieron el dios y la *hyle*, en griego, que nosotros consideramos como mundo, y el espíritu acompañaba al mundo,

15

haec itaque sine alieno conceptu est sola generabilis. at vero ea, quae vim solam concipiendi habent ex alterius commixtione naturae, ita discernenda sunt, ut hic locus mundi cum his, quae in se sunt, videatur esse non natus, qui utique in se vim totius naturae habet. locum autem dico, in quo sint omnia. neque enim haec omnia esse potuissent, si locus deesset, qui omnia sustinere potuisset. omnibus enim rebus, quae fuerint, praecavendum est loco. nec qualitates etenim nec quantitates nec positiones nec effectus dinosci potuissent earum rerum quae nusquam sunt. sic ergo et mundus, quamvis natus non sit, in se tamen omnium naturas habet, utpote qui his omnibus ad concipiendum fecundissimos sinus praestet. hoc est ergo totum qualitatis materiae, quae creabilis est, tametsi creata non est. sicuti enim in natura materiae qualitas fecunda est, sic et malignitatis eadem est aeque fecunda.

"Y así, esta [cualidad de la naturaleza] sola es generativa sin una concepción ajena. Pero en cambio, aquellas cosas que tienen la fuerza para concebir solo a partir de la mezcla con algo de otra naturaleza deben ser distinguidas así, de modo que se vea que este lugar del mundo –con aquellas cosas que están en él– es no-nacido, y que ciertamente tiene en sí la fuerza de toda la naturaleza. Llamo lugar a aquello en lo cual es todo. Pues, por un lado, nada podría existir si faltara un lugar que pudiera sostenerlo todo; pues para todas las cosas que habrán de existir debe ser dispuesto de antemano un lugar. Y tampoco podrían, por otro lado, ser conocidas ni las cualidades, ni las cantidades, ni las posiciones, ni los efectos de estas cosas, que no están en ninguna parte. Así, pues, también el mundo, aunque sea no-nacido, no obstante tiene en sí las naturalezas de todo, ya que procura a todo vientres fecundísimos para concebir. Por consiguiente, esta totalidad es lo propio de la cualidad de la materia: que es creativa, a pesar de que no es creada. Pues así como la cualidad de la materia es fecunda en la naturaleza, así también ella misma es igualmente fecunda en relación con la maldad."

16

nec ego dixi, o Asclepi et Hammon, quod a multis dicitur: non poterat deus incidere atque avertere a rerum natura malitiam?

"Pero no dije, Asclepio y Amón, lo que es declarado por muchos: '¿no habría podido el dios extirpar la maldad y sustraerla

quibus respondendum nihil omnino est; vestri tamen causa et haec prosequar, quae coeperam, et rationem reddam. dicunt enim ipsi deum debuisse omnifariam mundum a malitia liberare; ita enim in mundo est, ut quasi membrum ipsius esse videatur. provisum cautumque est, quantum rationabiliter potuisset a summo deo, tunc, cum sensu, disciplina, intellegentia mentes hominum est munerare dignatus. hisce enim rebus quibus ceteris antistamus animalibus, solis possumus malitiae fraudes, dolos vitiaque vitare. ea enim qui, antequam his implicitus est, ex aspectu vitarit, is homo est divina intellegentia prudentiaque munitus; fundamentum est enim disciplinae in summa bonitate consistens. Spiritu autem ministrantur omnia et vegetantur in mundo, qui quasi organum vel machina summi dei voluntati subiectus est. itaque <haec> hactenus a nobis intellegantur. Mente sola intellegibilis, summus qui dicitur deus, rector gubernatorque est sensibilis dei eius qui in se circumplectitur omnem locum, omnem rerum substantiam totamque gignentium creatiumque materiam et omne quicquid est, quantumcumque est.

de la naturaleza de las cosas?'. Absolutamente nada debe serles respondido. Con todo, por ustedes y por aquellos proseguiré lo que había emprendido, y daré en respuesta una explicación. En efecto, aquellos dicen que el dios debía haber liberado al mundo en todas sus partes de la maldad. Pues de tal manera la maldad existe en el mundo, que parece ser como un miembro suyo. Fue previsto y garantizado por el dios sumo, entonces, cuanto racionalmente pudo, el dignarse a recompensar a las mentes de los hombres con intelecto, disciplina e inteligencia. Pues por estas solas, por las que aventajamos a los restantes vivientes, podemos evitar los fraudes, los engaños y los vicios de la maldad. Aquel que los evita a partir de su consideración antes de estar implicado en ellos, aquel hombre se encuentra provisto de una inteligencia y prudencia divinas; pues el fundamento de la disciplina consiste en la suma bondad. El espíritu suministra y vivifica todo en el mundo, que –como un órgano o instrumento– se encuentra sujeto a la voluntad del sumo dios. Así pues, comprendamos nosotros esto hasta este punto. El dios que es llamado sumo, inteligible solo a la mente, es el guía y el gobernador de su dios sensible que en sí abraza todo lugar, toda la sustancia de las cosas, la materia entera de lo que es engendrado y crea, y todo lo que es, en cuanto es."

spiritu vero agitantur sive gubernantur omnes in mundo species, unaquaeque secundum naturam suam a deo distributam sibi. ὕλη autem vel mundus omnium est receptaculum omniumque agitatio atque frequentatio, quorum deus gubernator, dispensans omnibus rebus mundanis quantum unicuique necessarium. sed spiritu vero implet omnia, ut cuiusque naturae qualitas est, inhalata. est enim cava mundi rotunditas in modum sphaerae ipsa sibi qualitatis vel formae suae causa invisibilis tota, quippe cum quemcumque in ea summum subter despiciendi causa delegeris locum, ex eo in imo quid sit, videre non possis. propter quod multis loci[s]⁵ instar qualitatemque habere creditur. per formas enim solas specierum, quarum imaginibus videtur insculpta, quasi visibilis creditur; cum depicta monstratur; re autem vera est sibi ipsi invisibilis semper. ex quo eius imum, si pars vel locus est in sphaera, Graece Ἰδέϊν dicitur, siquidem ἰδέϊν Graece videre dicitur, quo visu imum sphaerae careat. unde et ideae dicuntur species, quod sint visibiles formae. ab eo itaque, quod visu priventur, Graece Ἄείδῶ ab eo, quod in imo sphaerae sint, Latine inferi nuncupantur. haec ergo sunt principalia et antiquiora et quasi capita vel initia omnium quae sunt in his aut per haec aut de his.

“Ahora bien, el espíritu pone en movimiento y gobierna todas las especies del mundo, cada una según su naturaleza distribuida para sí por el dios. Por su parte, la *hýle* o mundo es el receptáculo de todo, el movimiento y la abundancia de todo aquello de lo cual el dios es el gobernador que dispensa cuanto es necesario a cada una de todas estas cosas mundanas. Pero en cambio, con el espíritu colma todas las cosas, insuflándolas de acuerdo con la cualidad de su naturaleza. En efecto, la redondez cóncava del mundo, a modo de esfera, a causa de su cualidad o de su forma, ella es para sí enteramente invisible; ciertamente podrías elegir el lugar más alto en ella para mirar desde arriba, desde él no podrías ver qué hay en lo más bajo. A causa de esto muchos creen que tiene el tamaño y la cualidad del lugar. Pues por medio de las solas formas de las especies, las cuales parecen grabadas como imágenes, se las cree casi visibles, a causa de que se muestran pintadas. Con todo, en concreto es siempre para sí misma invisible. A causa de esto lo más bajo de aquella, si es una parte o un lugar en la esfera, se llama en griego *Hádes*, puesto que en griego ‘ver’ se dice *idéin*, por esta razón se carece de visión de lo más bajo de la esfera. De aquí que las especies son llamadas ideas, porque son formas visibles. Así pues,

5 Consideramos *loci* siguiendo a Nock.

	<p>lo inferior toma el nombre de <i>Hádes</i> en griego, a partir del hecho de que está sustraído de la visión, y de 'regiones inferiores' en latín a partir del hecho de que están en lo más bajo de la esfera. Tal es, pues, lo principal y más antiguo, casi como la cumbre u origen de todo, puesto que todo existe en ello, por ello y desde ello."</p>
--	--

18

<p>Omnia haec ergo ipsa, ut dicis, quae sunt, o Trismegiste?</p> <p>Mundana, ut ita dixerim, specierum omnium, quae insunt, uniuscuiusque, sicuti est, tota substantia. mundus itaque nutrit corpora, animas spiritus. sensus autem, quo dono caelesti sola felix sit humanitas – neque enim omnes sed pauci, quorum ita mens est ut tanti beneficii capax esse possit; ut enim sole mundus, ita mens humana isto clarescit lumine et eo amplius; nam sol quicquid illuminat, aliquando terrae et lunae interiectu interveniente nocte eius privatur lumine; sensus autem cum semel fuerit animae commixtus humanae, fit una ex bene coalescente commixtione materia, ita ut numquam huiusmodi mentes caliginum impediuntur erroribus. unde iuste sensum deorum animam esse dixerunt. ego vero nec eorum dico omnium se magnorum quorumque et principalium.</p>	<p>"Todo esto mismo que dices, Trismegisto, por tanto, ¿qué es?"</p> <p>"La sustancia entera de todas las especies que existen, así como cada una es, es, por así decirlo, mundana. Así el mundo nutre a los cuerpos; el espíritu, a las almas. En cuanto al intelecto, es un don celeste por el cual la humanidad no puede ser sino feliz, en realidad no todos sino pocos, cuya mente es tal como de tanto beneficio pueda ser capaz. Pues como el mundo por el Sol, así la mente humana brilla por esa luz, incluso en mayor medida que aquel. En realidad, cualquiera que el Sol ilumine, a veces no es visible con la luz por la interposición de la Tierra y de la Luna al llegar la noche. El intelecto, puesto que fue mezclado de una vez y para siempre con el alma humana, se vuelve una sola materia a partir de esta muy ligante mezcla, de tal manera que nunca las mentes de este tipo sean impedidas por los errores de las tinieblas.</p>
---	--

	De aquí que legítimamente han dicho que el intelecto es el alma de los dioses. Yo, por mi parte, no lo digo de todos aquellos sino tan solo de los grandes y principales.”
--	--

19

<p>Quos dicis vel rerum capita vel initia primordiorum, o Trismegiste? Magna tibi pando et divina nudo mysteria, cuius rei initium facio exoptato favore caelesti. deorum genera multa sunt eorumque omnium pars intellegibilis, alia vero sensibilis. intellegibiles dicuntur non ideo quod putentur non subiacere sensibus nostris: magis enim ipsos sentimus quam eos quos visibiles nuncupamus, sicuti disputatio perdocavit et tu, si intendas, poteris pervidere. sublimis etenim ratio eoque diviniore ultra hominum mentes intentionesque consistens, si non attentiore aurium obsequio verba loquentis acceperis, transvolabit et transfluet aut magis refluet sui que se fontis liquoribus miscebit. sunt ergo omnium specierum principes dii. hos sequuntur dii, quorum est prínceps οὐσία[ς]. hi sensibiles, utriusque originis consimiles suae, qui per sensibilem naturam conficiunt omnia, alter per alterum unusquisque opus suum illuminans. caeli vel quicquid est, quod eo nomine comprehenditur οὐσιάπτης est Iuppiter; per caelum enim Iuppiter omnibus praebet vitam. solis οὐσιάπτης lumen est; bonum enim luminis per orbem</p>	<p>“¿A qué dioses llamas, Trismegisto, cumbres de las cosas u orígenes de lo primordial?” “Grandes cosas despliego y desnudo misterios divinos ante ti, que inicio habiendo implorado el favor celeste. Muchos son los géneros de los dioses y de todos esos una parte [es] intellegible, la otra, en cambio, sensible. Son llamados intellegibles no porque se piense que no caen bajo nuestros sentidos; pues percibimos mejor a estos intellegibles que a aquellos que llamamos visibiles; tal como lo enseñará esta exposición, y tú, si te lo propones, podrás verlo claramente. Y puesto que la explicación es sublime y a tal punto divina, situada más allá de las mentes de los hombres y de sus intenciones, si no recibes las palabras del que las profiere con una sumisión que preste oídos, esta explicación no llamará tu atención y fluirá a través de ti o, mejor, refluirá hacia sí y se mezclará en los líquidos de su fuente. Están, por tanto, los dioses que presiden todas las especies. A ellos prosiguen los dioses a los cuales preside la <i>ousía</i>. Estos dioses sensibles, enteramente semejantes entre sí por su doble procedencia que llevan todo a su</p>
---	--

nobis solis infunditur. XXXVI, quorum vocabulum est Horoscopi, id est eodem loco semper defixorum siderum, horum οὐσιάρχης vel princeps est, quem παντόμορφον vel omniformem vocant, qui diversis speciebus diversas formas facit. septem sphaerae quae vocantur, habent οὐσιάρχας, id est sui principes, quam fortunam dicunt aut εἰσαρμύην, quibus immutantur omnia lege naturae stabilitateque firmissima, sempiterna agitatione variata. aer vero organum est vel machina omnium, per quam omnia fiunt; est autem οὐσιάρχης huius secundus *** mortalibus mortalia et his similia. his ergo ita se habentibus, ab imo ad summum † se admoventibus sic sibi conexa sunt omnia pertinentia ad se ac de *** immortalibus mortalia sensibiliaque insensibilibus adnexa sunt. summa vero gubernatori[s]⁶ summo illi domino parat, ** vel esse non multa aut potius unum. ex uno etenim cuncta pendentia ex eoque defluentia cum distantia videntur, creduntur esse quam plurima, adunata vero unum vel potius duo: unde fiunt omnia et a quo fiunt, id est de materia, qua fiunt, et ex eius voluntate, cuius nutu efficiuntur alia.

término a través de su naturaleza sensible iluminan uno por medio del otro su obra en cada caso. Júpiter, o cualquiera que se comprenda con ese nombre, es el *Ousiárches* del cielo: pues a través del cielo provee de vida a todo. El *Ousiárches* del Sol es la luz: pues a través del orbe del Sol infunde lo bueno de la luz en nosotros. El *Ousiárches* o el principal de estos treinta y seis, cuyo nombre es Horóscopo, esto es, el de las estrellas siempre fijas en el mismo lugar, es el que llaman *Pantómorphon* u omniforme, que produce formas diversas para especies distintas. Las llamadas siete esferas tienen sus *Ousiárchas*, esto es, sus principales por los cuales todo es modificado conforme a la ley de la naturaleza y a una estabilidad firmísima, en una cambiante agitación sempiterna. A esta Fortuna llaman *Heimarméne*. En cuanto al aire, es el órgano o instrumento de todo, a través del cual todo es hecho. El *Ousiarchês* [del aire] es el segundo...
...para lo mortal, lo mortal, y lo semejante a ello. Por tanto, de este modo, todo se encuentra conectado, desde lo más bajo hasta lo más alto...
...lo mortal está unido a lo inmortal, y lo sensible a lo que no puede ser percibido por los sentidos. Ciertamente, el conjunto se encuentra sometido a este gobernador, sumo señor, que más bien es uno y no muchos. Y, en efecto, todas las cosas parecen depender de uno y fluir a partir de él, con distancia. Esto se cree mayormente.

6 Seguimos *gubernatori* con Nock.

	<p>Pero unidas son una o más bien dos. De donde, todas son hechas y son hechas a partir de algo, esto es, de la materia, por la cual son hechas, y por la voluntad de aquel, cuyo movimiento produce lo diferente.”</p>
--	---

20

<p>Haec iterum ratio quae est, o Trismegiste? Talis, o Asclepi. deus etenim vel pater vel dominus omnium vel quocumque alio nomine ab hominibus sanctius religiosiusque nuncupatur, quod inter nos intellectus nostri causa debet esse sacratum – tanti etenim numinis contemplatione nullo ex his nominibus eum definite nuncupabimus. si enim vox hoc est: ex aere spiritu percusso sonus declarans omnem hominis voluntatem vel sensum, quem forte ex sensibus mente perceperit, cuius nominis tota substantia paucis composita syllabis definita atque circumscripta est, ut esset in homine necessarium vocis auriumque commercium, simul etiam et sensus et spiritus et aeris et omnium in his aut per haec aut de his nomen est totum dei. non enim spero totius maiestatis effectorem omniumque rerum patrem vel dominum uno posse quamvis e multis composito nuncupari nomine: hunc vero innomine<m> vel potius omninomine<m> esse, siquidem is sit unus et omnia, ut sit necesse aut omnia eius nomine aut ipsum omnium nominibus nuncupari. hic ergo solus ut omnia, utraque sexus fecunditate plenissimus, semper voluntatis</p>	<p>“Una vez más, Trismegisto, ¿qué es esta explicación?” “Esta misma, Asclepio: el dios es llamado por los hombres padre, señor de todo o por cualquier otro nombre más santo y más religioso, nombre que a causa de nuestro intelecto debe ser sagrado entre nosotros. En efecto, en la contemplación de tan grande numen con ninguno de estos nombres lo nombraremos de un modo preciso. Considerando pues que una voz es esto: un sonido a partir del aire al ser golpeado el hálito, que muestra toda la voluntad o el intelecto del hombre, que quizá lo había percibido con la mente a partir de los sentidos. La sustancia entera de este nombre está compuesta de unas pocas sílabas, definida y circumscripta, a fin de que exista en el hombre el comercio necesario entre la voz y el oído. Asimismo, el nombre entero del dios es al mismo tiempo el de intelecto, hálito, aire y todo lo que es en ellos, por ellos o a partir de ellos. En efecto, no espero que el productor de toda majestad, y padre y señor de todas las cosas, pueda ser nombrado con un único nombre aunque sea compuesto a partir de muchos; en cambio espero</p>
--	--

praegnans suae, parit semper quicquid voluerit procreare. voluntas eius est bonitas omnis. haec eadem bonitas omnium rerum est ex divinitate eius nata natura, uti sint omnia, sicuti sunt et fuerunt, et futuris omnibus dehinc naturam ex se nascendi sufficia<n>t. haec ergo ratio, o Asclepi, tibi sit reddita, quare et quomodo fiat omnia.

que sea innominado o mejor omninominado, puesto que aquel es uno y todo, de modo que es necesario que todas las cosas sean nombradas con su nombre o él mismo sea nombrado con los nombres de todas las cosas. Así pues, este único, en cuanto todo es plenísimo de la fecundidad de ambos sexos, siempre preñado de su propia voluntad, siempre pare todo lo que desee procrear. Su voluntad es toda bondad. Esta misma bondad de todas las cosas es naturaleza nacida de su divinidad, de manera que todo sea tal como es y ha sido, y en lo sucesivo provea a todo lo futuro, la naturaleza de nacer a partir de sí. Esta es, por tanto, Asclepio, la explicación que te ha sido transmitida, acerca del por qué y del modo en que todo es hecho."

21

Utriusque sexus ergo deum dicis, o Trismegiste? Non deum solum, Asclepi, sed omnia animalia et inanimalia. impossibile est enima aliquid eorum quae sunt infecundum esse. fedunditate enim dempta ex omnibus quae sunt, impossibile erit semper esse quae sunt. ego enim et naturam et sensum et mundum dico in se continere [naturam] et nata omnia conservare. procreatione enim uterque plenus est sexus et eius utriusque conexio aut, quod est verius, unitas incomprehensibilis est, quem sive Cupidinem sive Venerem sive utrumque recte poteris nuncupare.

¿Por lo tanto dices que el dios es de uno y otro sexo, Trismegisto? No sólo el dios, Asclepio, sino todo lo viviente y lo no viviente. Es imposible pues que algo de lo que existe sea infecundo. Ciertamente si la fecundidad es sustraída de las cosas que existen, será imposible que sean siempre lo que son. Yo digo entonces que también tanto la naturaleza, como el hálito y el mundo contienen en sí y conservan todo lo nacido. Pues uno y otro sexo son plenos para la procreación, o lo que es más verdadero, la conexión de uno y otro constituye una unidad

hoc ergo omni vero verius manifestiusque mente percipito, quod ex [omni] illo totius naturae deo hoc sit cunctis in aeternum procreandi inventum tributumque mysterium, cui summa caritas, laetitia, hilaritas, cupiditas amorque divinus innatus est. et dicendum foret quanta sit eius mysterii vis atque necessitas, nisi ex sui contemplatione unicuique ex intimo sensu nota esse potuisset. si enim illud extremum temporis, quo ex crebro attritu pervenimus, ut utraque in utramque fundat natura progeniem, animadvertas ut altera avide alterius <venerem> rapiat ineriusque recondat, denique eo tempore ex commixtione communi et virtutem feminae marum adipiscuntur et mares femineo torpore lassescunt. effectus itaque huius tam blandi necessariique mysterii in occulto perpetratur, ne vulgo irridentibus imperitis utriusque naturae divinitas ex commixtione sexus cogatur erubescere, multo magis etiam si visibus irreligiosorum hominum subiciantur.

incomprensible, a la que correctamente podrás llamar Cupido, Venus o ambos. Por lo tanto queda entendido con la mente todo esto como verdadero de manera verdadera y manifiesta: el hecho de que a partir de este dios de toda la naturaleza esto haya sido encontrado y concedido a todas las cosas para el eterno misterio de la procreación, al cual le es innato la suprema caridad, alegría, hilaridad, deseo y amor divino. Y habría que afirmar cuán grande es la fuerza y la necesidad de ese misterio a menos que pudiera ser conocida por cada quien a partir de la contemplación de sí mismo desde el sentido íntimo. Pues si advirtieras aquella culminación del tiempo a la que llegamos a partir de un frotamiento intenso con vistas a que una naturaleza vierta su progenie en la otra, de modo que esta se la arrebate ávidamente a la otra y la hunda en su interior, entonces por fin en ese tiempo por la mezcla común las hembras obtienen el vigor de los machos y los machos ceden a la lasitud femenina. Y así la realización de este misterio tan atrayente como necesario es perpetuada en lo oculto para que la divinidad de una y otra naturaleza no sea obligada a avergonzarse de la unión de los sexos a causa de las burlescas impericias de parte del vulgo, mucho más todavía si son puestas ante las miradas de los hombres no religiosos.”

Sunt autem non multi aut admodum pauci, ita ut numerari etiam in mundo possint, religiosi. unde contingit in multis remanere malitiam defectu prudentiae scientiaeque rerum omnium quae sunt. ex intellectu enim rationis divinae, qua constituta sunt omnia, contemptus medelaque nascitur vitiorum mundi totius. perseverante autem imperitia atque inscientia vitia omnia conualescunt vulnerantque animam insanabilibus vitiis, quae infecta isdem atque vitiata quasi venenis tumescit, nisi eorum, quorum animarum disciplina et intellectus summa curatio est. si solis ergo et paucis hoc proderit, dignum est hunc persequi atque expedire tractatum, quare solis hominibus intellegentiam et disciplinam divinitas suam sit impertire dignata. audi itaque. Deus pater et dominus cum post deos homines efficeret ex parte corruptiore mundi et ex divina pari lance componerans, vitia contingit mundi corporibus commixta remanere et alia propter cibos victumque, quem necessario habemus cum omnibus animalibus communem; quibus de rebus necesse est cupiditatum desideria et reliqua mentis vitia animis humanis insidere. diis vero, utpote ex mundissima parte naturae effectis et nullis indigentibus rationis disciplinaeque adminiculis, quamvis immortalitas et unius semper aetatis vigor ipse sit eis prudentia et disciplina, tamen propter unitatem rationis pro disciplina et pro intellectu, ne ab his essent alieni, ordinem necessitatis lege conscriptum aeterna lege constituit, hominem

“Ahora bien, los religiosos no son muchos, o justamente son tan pocos en el mundo que podrían incluso ser contados. Por lo que sucede que la malicia perdura en muchos a causa de la carencia de prudencia y de saber acerca de todas las cosas que existen. Ciertamente a partir de la intelección de la razón divina, por la que fueron hechas todas las cosas, nace el desprecio y la cura de los vicios del mundo entero. Por el contrario, si la impericia y la ignorancia perseveran, todos los vicios se incrementan y dañan el alma con vicios incurables, la cual se hincha infectada por ellos y viciada como con venenos, salvo en el caso de aquellos de cuyas almas la disciplina y la intelección constituyen asimismo la suma curación. Por consiguiente, si bien esto se le muestra sólo a pocos, es digno perseguirlo y explicar lo tratado: porque la divinidad se ha dignado a conceder su inteligencia y su disciplina solo a los hombres. Así que escucha. Siendo que el dios, padre y señor, produjo a los hombres después de los dioses sopesando en igual proporción una parte más corrupta del mundo con una divina, sucedió que los vicios del mundo permanecieron mezclados con los cuerpos, y otros permanecieron a causa de los alimentos y del sustento que tenemos necesariamente en común con todos los animales. Por estas cosas es necesario que los deseos de las concupiscencias y los demás vicios de la mente se instalen en el espíritu humano. Ahora bien, los dioses fueron producidos de la parte más bella

ex animalibus cunctis de sola ratione disciplinaque cognoscens, per quae vitia corporum homines avertere atque abalienare potuissent, ipsos ad immortalitatis spem intentionemque protendens. denique et bonum hominem et qui posset immortalis esse ex utraque natura composuit, divina atque mortali, et sic compositum est per voluntatem dei, hominem constitutum esse meliorem et diis, qui sunt ex sola immortalis natura formati, et omnium mortalium. propter quod homo diis cognatione coniunctus ipsos religione et sancta mente veneratur diique etiam pio affectu humana omnia respiciunt atque custodiunt.

de la naturaleza sin necesitar de los apoyos de la razón y la disciplina, aunque su inmortalidad y la fuerza misma de su edad siempre única sea para ellos prudencia y disciplina; sin embargo, se constituyó según una ley eterna un orden conscripto por ley de necesidad, en vistas a la unidad de su razón –en lugar de la disciplina y el intelecto– para que estos no les fueran ajenos. [Y] al reconocer al hombre de entre todos los animales por la sola razón y la disciplina, por las cuales los hombres pueden evitar y apartar los vicios de los cuerpos, los dirige a una esperanza e intención de inmortalidad. Finalmente, compuso al hombre no sólo bueno sino también inmortal, de ambas naturalezas, la divina y la mortal, para que pudiera ser inmortal. Y así compuesto, por medio de la voluntad divina, el hombre es constituido mejor no sólo que los dioses, que están formados de una única naturaleza inmortal, sino también que todos los seres mortales. Por eso el hombre venera a los dioses en la religión y la mente santa estando unido a ellos por parentesco. Además los dioses velan y custodian todo lo humano con piadoso afecto.”

23

sed de hominibus istud dictum paucis sit pia mente praeditis. de vitiosis vero nihil dicendum est, ne sanctissimus sermo eorum contemplatione violetur. Et quoniam de cognatione et consortio hominum deorumque nobis indicitur

“Pero esto sea dicho acerca de unos pocos hombres dotados de mente piadosa. De los viciosos, en cambio, no hay que decir nada para que no sea violentado este santísimo discurso por una consideración sobre ellos. Y puesto que es anunciado para

sermo, potestatem hominis, o Asclepi, vimque cognosce. dominus et pater vel, quod est summum, deus, ut effector est deorum caelestium, ita homo fictor est deorum, qui in templis sunt humana proximitate contenti, et non solum illuminatur, verum etiam illuminat, nec solum ad deum proficit, verum etiam confirmat deos. miraris, o Asclepi, an numquid et tu diffidis, ut multi? Confundor, o Trismegiste, sed tuis verbis libenter adsensus, felicissimum hominem iudico, qui sit tantam felicitatem consecutus. Nec immerito miraculo dignus est, qui est omnium maximus. deorum genus omnium confessione manifestum est de mundissima parte naturae esse prognatum signaque eorum sola quasi capita pro omnibus esse. species vero deorum, quas conformat humanitas, ex utraque natura conformatae sunt, ex divina, quae est purior multoque divinior, et ex ea, quae infra homines est, id est ex materia qua fuerint fabricatae, et non solum capitibus solis sed membris omnibus totoque corpore figurantur. ita humanitas semper memor naturae et originis suae in illa divinitatis imitatione perseverat, ut, sicuti pater ac dominus, ut sui similes essent, deos fecit aeternos, ita humanitas deos suos ex sui vultus similitudine figuraret.

nosotros el discurso acerca del parentesco y la asociación de los hombres y los dioses, conoce, Asclepio, el poder y la fuerza del hombre. El señor y padre, o el dios, es supremo en tanto es el hacedor de los dioses celestiales; el hombre es escultor de los dioses que están en los templos satisfechos por la proximidad humana, y no sólo es iluminado, sino que también ilumina, y no sólo tiende al dios, sino que también conforma dioses. Te admiras, Asclepio; ¿o acaso también tú desconfías como muchos?" "Estoy confundido, Trismegisto, pero complacido por tus palabras juzgo felicísimo al hombre que ha conseguido tanta felicidad. Y no inmerecidamente es digno de milagro quien es el máximo de todo." "Es manifiesto por acuerdo de todos que el género de los dioses ha nacido de la parte más bella de la naturaleza y que sus signos son, por así decir, sus solas cabezas por todo el resto. Ahora, las figuras de los dioses conformadas por la humanidad, están conformadas a partir de ambas naturalezas: de la divina, que es más pura y mucho más divinal, y de aquella que está por debajo de los hombres, es decir: de la materia con la cual han sido fabricadas. Y no son figuradas únicamente con las cabezas solas, sino por todos los miembros y el cuerpo entero. A tal punto la humanidad siempre se acuerda de la naturaleza y de su origen y persevera en esta imitación de la divinidad que, así como el padre y señor hizo eternos a los dioses para que fueran semejantes a él, así también la humanidad figura a sus dioses a semejanza de su propio rostro."

Statuas dicis, o Trismegiste? Statuas, o Asclepi. videsne quatenus tu ipse diffidas? statuas animatas sensu et spiritu plenas tantaque facientis et talia, statuas futurorum praescias eaque sorte, vate, somniis multisque aliis rebus praedicentes, imbecillitates hominibus facientes easque curantes, tristitiam laetitiamque pro meritis. an ignoras, o Asclepi, quod Aegyptus imago sit caeli aut, quod est verius translatio aut descensio omnium quae gubernantur atque exercentur in caelo? et, si dicendum est verius, terra nostra mundi totius est templum. et tamen, quoniam praescire cuncta prudentes decet, istud vos ignorare fas non est: futurum tempus est cum appareat Aegyptios incassum pia mente divinitatem sedula religione servasse et omnis eorum sancta veneratio in irritum casura frustrabitur. e terris enim est ad caelum recursura divinitas linqueturque Aegyptus terraque, sedes religionum quae fuit, viduata numinum praesentia destituetur. alienigenis enim regionem istam terramque complentibus non solum neglectus religionum, sed, quod est durius, quasi de legibus a religione, pietate cultuque divino statuatur praescripta poena prohibitio. tunc terra ista sanctissima, sedes delubrorum atque templorum, sepulcrorum erit mortuorumque plenissima. o Aegypte, Aegypte, religionum tuarum solae supererunt fabulae eaeque incredibiles posteris tuis solaque supererunt verba lapidibus incisa tua pia facta narrantibus et inhabitabit Aegyptum

“¿Te refieres a las estatuas, Trismegisto?”
 “A las estatuas, Asclepio. ¿Ves hasta qué punto tu mismo desconfías? Me refiero a las estatuas animadas por el hábito y plenas de espíritu, hacedoras de tantas y tales cosas: a las estatuas que saben de antemano lo que ocurrirá y lo predicen por medio del oráculo, de la profecía, de los sueños y de muchas otras cosas; a las que provocan enfermedades a los hombres y a aquellas que las curan, a las que otorgan tristeza y alegría según los méritos. ¿Acaso ignoras, Asclepio, que Egipto constituye la imagen del cielo, o más precisamente, el traslado o descenso de todo lo que es gobernado y ejecutado en el cielo? Y, para decirlo más precisamente, nuestra tierra es el templo del mundo entero. Y sin embargo, puesto que conviene a los prudentes saber de antemano el conjunto de las cosas, no es lícito que ustedes ignoren lo siguiente: que hay un tiempo por venir, en el que se hará evidente que los egipcios habrían honrado en vano a la divinidad con mente piadosa por medio de una religión aplicada, y la santa veneración de todos ellos al caer en desuso se frustrará. La divinidad, pues, retornará desde las tierras hacia el cielo, Egipto será abandonado, y la Tierra que fue el lugar de las religiones será destituida, quedando privada de la presencia de los númenes. Siendo entonces ocupada esta región y esta tierra por extraños, no solo tendrá lugar el olvido de las religiones, sino lo que es más duro,

<p>Scythes aut Indus aut aliquis talis, id est vicina barbaria. divinitas enim repetit caelum, deserti homines toti morientur atque ita Aegyptus deo et homine viduata deseretur. te vero appello, sanctissimum flumen, tibi que futura praedico: torrenti sanguine plenus adusque ripas erumpes undaeque divinae non solum polluentur sanguine, sed totae rumpentur et vivis multo maior numerus erit sepulchrorum; superstes vero qui foret, lingua sola cognoscetur Aegyptius, actibus vero videbitur alienus.</p>	<p>como por leyes y bajo pena prescripta será instituida la prohibición de religión, de la piedad y del culto divino. Entonces esta santísima tierra, asiento de santuarios y templos, estará colmadísima de sepulcros y de muertos. Egipto, Egipto, de tus prácticas religiosas no subsistirán más que leyendas, que serán inverosímiles para tu posteridad, y no subsistirán más que palabras inscriptas en piedras que narren tus actos piadosos, y habitarán Egipto los escitas o los hindúes, u otros así, es decir, vecinos bárbaros. En efecto, la divinidad regresa al cielo, todos los hombres morirán abandonados, y así será abandonado Egipto privado del dios y del hombre. Ahora bien, apelo a ti, santísimo río y te preannuncio lo que vendrá. Con un torrente de sangre harás desbordar completamente tus riberas y tus divinas aguas no solo serán manchadas de sangre, sino que desbordarán todas y el número de sepulcros será mucho mayor al de los vivos. Pero un sobreviviente, si lo hubiera, será reconocido como egipcio sólo por su lengua, pero parecerá extranjero por sus actos.”</p>
---	---

25

<p>quid fles, o Asclepi? et his amplius multoque deterius ipsa Aegyptus suadebitur imbueturque peioribus malis, quae sancta quondam, divinitatis amantissima, deorum in terra suae religionis merito sola deductio, sanctitatis et pietatis</p>	<p>“¿Por qué lloras Asclepio? Aun más notable y mucho peor es que Egipto mismo será seducido y manchado por males peores que estos. El que alguna vez fue santo, el que más amaba a la divinidad, única morada de los dioses en la Tierra</p>
---	---

magistra, erit maximae <in> credulitatis exemplum. et tunc taedio hominum non admirandus videbitur mundus nec adorandus. hoc totum bonum, quo melius nec fuit nec est nec erit quod videri possit, periclitabitur eritque grave hominibus ac per hoc contemnetur nec diligetur totus hic mundus, dei opus inimitabile, gloriosa constructio, bonum multiformi imaginum varietate compositum, machina voluntatis dei in suo opere absque invidia suffragantis in unum omnium, quae venerari, laudari, amari denique a videntibus possunt, multiformis adunata congestio. nam et tenebrae praeponentur lumini et mors vita utilior iudicabitur; nemo suspiciet caelum, religiosus pro insano, irreligiosus putabitur prudens, furiosus fortis, pro bono habebitur pessimus. anima enim et omnia circum eam, quibus aut immortalis nata est aut immortalitatem se consecuturam esse praesumit secundum quod vobis exposui, non solum risui sed etiam putabitur vanitas. sed mihi credite, et capitale periculum constituetur in eum, qui se mentis religioni dederit. nova constituentur iura, lex nova, nihil sanctum, nihil religiosum nec caelo nec caelestibus dignum audietur aut mente credetur. fit deorum ab hominibus dolenda secessio, soli nocentes angeli remanent, qui humanitate commixti ad omnia audaciae mala miseros manu iniecta compellunt, in bella, in rapinas, in fraudes et in omnia quae sunt animarum naturae contraria. tunc nec terra constabit nec navigabitur mare nec caelum astrorum cursibus nec siderum cursus constabit in caelo, omnis vox

por mérito de su religión, maestro de santidad y piedad, será ejemplo de máxima incredulidad. Y entonces a causa del tedio de los hombres, el mundo no parecerá digno de ser admirado ni adorado. Lo que pudiese ser visto ni fue, ni es, ni será mejor que este todo bueno. Pondrá a prueba a los hombres y será riguroso con ellos y por eso será despreciado y no será amado este mundo entero, inimitable obra del dios, construcción gloriosa, bien compuesto de imágenes de multiforme variedad, el instrumento de la voluntad del dios en su obra que prodiga su favor sin envidia, multiforme conjunto aunado en uno de todo lo que puede ser en suma venerado, alabado, amado por los que lo ven. Y pues no solo las tinieblas se antepondrán a la luz, sino que también la muerte será juzgada más útil que la vida. Nadie contemplará el cielo. El religioso será considerado loco, el irreligioso prudente, el frenético valiente, el peor será tenido por bueno. El alma, pues, y todo lo que la rodea –por lo cual o bien nació inmortal o bien presume que alcanzará la inmortalidad, según lo que expuse– no solo será objeto de risa, sino que también se considerará vanidad. Pero créeme, incluso un peligro capital habrá para aquel que se dedique a la religión del espíritu. Habrá un nuevo derecho, una nueva ley; nada santo, nada religioso, ni digno del cielo ni de las cosas celestes será escuchado o creído por el espíritu. Se produce la dolorosa ruptura de los dioses respecto de los hombres. Solo los ángeles nocivos permanecen, los cuales mezclados

<p>divina necessaria taciturnitate mutescet, fructus terrae corrumperentur nec fecunda tellus erit et aer ipse maesto torpore languescet.</p>	<p>entre la humanidad apoyándole la mano empujan a los desgraciados a todos los males de la audacia: a guerras, a robos, a fraudes y a todo aquello que es contrario a la naturaleza de las almas. Entonces, tampoco la Tierra estará estable ni será navegado el mar, ni el cielo estará estable en el curso de los astros ni el curso de las estrellas estará estable en el cielo. Toda voz divina enmudecerá en una necesaria taciturnidad. El fruto de la tierra se corromperá y el suelo no será fecundo y el mismo aire languidecerá en un fúnebre sopor.”</p>
---	--

26

<p>Haec et talis senectus ueniet mundi: irreligio, inordinatio, irrationabilitas bonorum omnium. cum haec cuncta contigerint, o Asclepi, tunc ille dominus et pater, deus primipotens et unius gubernator dei, intuens in mores factaque nefaria, voluntate sua, quae est dei benignitas, vitiis resistens et corruptelae omnium, errorem reuocans, malignitatem omnem uel illuione diluens uel igne consumens uel morbis pestilentibusque per diuersa loca dispersis finiens ad antiquam faciem mundum reuocabit, ut et mundus ipse adorandus uideatur atque mirandus et tanti operis effector et restitutor deus, ab hominibus, qui tunc erunt, frequentibus laudum praeconiis benedictionibusque celebretur. haec enim mundi genitura: cunctarum reformatio rerum</p>	<p>“Sobrevendrá este envejecimiento del mundo: la ausencia de religión, el desorden y la irracionalidad de todos los bienes. Cuando el conjunto de estas cosas llegue a ocurrir, Asclepio, entonces aquel señor y padre, dios primero en poder, y gobernador del dios único, fijando la mirada en las costumbres y los hechos abominables, resistiendo con su voluntad, que es la benignidad del dios, a los vicios y a la corrupción de todo, apartando el error, diluyendo con una inundación o consumiendo con fuego toda malignidad, o acabando con ella mediante pestilentes enfermedades y guerras dispersas en diversos lugares, restituirá al mundo su antigua faz, para que no solo se vea que el mundo mismo debe ser adorado y admirado, sino también que el hacedor y restaurador de tan gran obra, el dios,</p>
--	--

<p>bonarum et naturae ipsius sanctissima et religiosissima restitutio percoacta temporis cursu, <sed voluntate>, quae est et fuit sine initio sempiterna. uoluntas etenim dei caret initio, quae eadem est et, sicuti est, sempiterna. dei enim natura consilium est uoluntatis. Bonitas summa consilium, o Trismegiste? Voluntas, o Asclepi, consilio nascitur et ipsum uelle e uoluntate. neque enim impense aliquid uult, qui est omnium plenissimus et ea uult, quae habet. uult autem omnia bona et habet omnia, quae uult. omnia autem bona et cogitat et uult. hoc est autem deus; eius imago mundus, boni <bonus>.</p>	<p>sea celebrado por los hombres que habrá entonces, con frecuentes encomios de alabanzas y con bendiciones. Esta será pues la generación del mundo: la reformación del conjunto de las cosas buenas y la restitución santísima y religiosísima de su propia naturaleza, restitución fuertemente constreñida por el curso del tiempo, al contrario de la voluntad, la cual es y fue sin inicio sempiterna. En efecto, la voluntad del dios carece de inicio, siendo la misma y, en cuanto tal, sempiterna, mientras que la naturaleza del dios es el designio de la voluntad." "¿El designio es la suprema bondad, Trismegisto?" "La voluntad, Asclepio, nace del designio, y el querer mismo nace a partir de la voluntad. El que está plenísimo de todo y quiere eso que tiene no quiere nada más. En cambio, quiere todos los bienes y tiene todo lo que quiere. Y no solo piensa todos los bienes sino que también los quiere. Y este es el dios; cuya imagen es el mundo, bueno a partir del bien."</p>
--	--

27

<p>Bonus, o Trismegiste?</p> <p>Bonus, o Asclepi, ut ego te docebo, sicuti enim deus omnibus speciebus vel generibus, quae in mundo sunt, dispensator distributorque est bonorum, id est sensus, animae et vitae, sic et mundus tributor est et praestitor omnium, quae mortalibus uidentur bona, id est et alternationis</p>	<p>"¿Bueno, Trismegisto?"</p> <p>"Bueno, Asclepio, como yo te enseñaré, pues así como el dios es dispensador y distribuidor de los bienes para todas las especies o géneros que están en el mundo, esto es, las del intelecto, las del alma y las de la vida; así también el mundo es proveedor y procurador de todo lo que</p>
---	---

partuum temporalium, fructuum
nativitatis, augmentorum et maturitatis
et horum similium; ac per hoc deus supra
verticem summi caeli consistens ubique est
omniaque circum inspicit. sic est enim ultra
caelum locus sine stellis ab omnibus rebus
corpulentis alienus. dispensator <vitae>
qui est, inter caelum et terram obtinet
locum, quem Iovem vocamus. terrae vero
et mari dominatur Iuppiter Plutonium et
hic nutritor est animantium mortalium
et fructiferarum. horum omnium viribus
fructus, arbusta, et terra uegetantur.
aliorum vero uires et effectus per omnia
quae sunt distribuentur. distribuentur vero,
qui terrae dominantur, et collocabuntur
in ciuitate in summo initio Aegypti, quae a
parte solis occidentis condetur, ad quam
terra marique festinabit omne mortale
genus. Modo tamen hoc in tempore ubi
isti sunt, o Trismegiste? Collocati sunt
in maxima ciuitate in monte Libyco. et
haec usque eo narrata sint. De immortalibus
uero et de mortali modo disserendum
est. multos enim spes timorque mortis
excruciat uerae rationis ignaros. mors
enim efficitur dissolutione corporis
labore defessi et numeri completi, quo
corporis membra in unam machinam
ad usus uitalis aptantur. moritur enim
corpus, quando hominis uitalia ferre posse
destiterit. haec est ergo mors, corporis
dissolutio et corporalis sensus interitus;
de qua sollicitudo superuacua est. sed et
alia necessaria, quam aut ignoratio aut
incredibilitas contemnit humana. Quid est,
o Trismegiste, quod aut ignorant aut esse
posse diffidunt?

para los mortales parece bueno, esto es,
de la alternancia de partos temporales,
del nacimiento, crecimientos y madurez
de los frutos y de lo similar a estas cosas.
Y por esto el dios, situándose por sobre el
vértice del sumo cielo, está por doquier
y observa todo alrededor. Así, pues, hay
más allá del cielo un lugar sin estrellas,
ajeno a todas las cosas corpóreas. El que
es dispensador de la vida, a quien llama-
mos Júpiter, ocupa el lugar entre el cielo
y la Tierra. Ahora bien, Júpiter Plutonio
es señor de la Tierra y del mar, y él es el
que nutre a los seres mortales vivientes y
fructíferos. Por las fuerzas de todos estos
brotan los frutos, los arbustos y la tierra;
en cambio, las fuerzas y los productos de
otros se distribuyen a través de todo lo
que es. Ahora bien, los que son señores
de la tierra serán distribuidos y colocados
en una ciudad en el límite extremo de
Egipto, la cual será fundada del lado del
Sol poniente, hacia la cual se apresurará
por tierra y por mar todo género mortal.”
“Sin embargo, Trismegisto, en este preciso
instante, ¿dónde están estos?” “Están
colocados en una ciudad enorme sobre el
monte Líbico. Y hasta aquí ha sido narrado
esto. Ahora hay que disertar sobre la
condición inmortal y sobre la mortal. Pues
la expectación y el temor de la muerte
atormentan a muchos, ignorantes de la
verdadera razón. La muerte resulta de
la disolución del cuerpo agotado por el
trabajo y del cumplimiento del número
según el cual los miembros del cuerpo se
disponen en un solo ensamblaje para el
uso vital. Pues el cuerpo muere cuando ha

	<p>cesado de poder soportar lo que es vital del hombre. Esta es por tanto la muerte: la disolución del cuerpo y la destrucción del sentido corporal; la preocupación sobre ella es superflua. Pero hay otra preocupación que sí es necesaria, la cual es menospreciada tanto por la ignorancia como por la incredulidad humanas." "¿Qué es, Trismegisto, lo que ignoran o lo que desconfían que pueda ser?"</p>
--	---

28

<p>Audi ergo, o Asclepi. cum fuerit animae e corpore facta discessio, tunc arbitrium examenque meriti eius transiet in summi daemonis potestatem, isque eam cum piam iustamque peruiderit, in sibi competentibus locis manere permittit; sin autem delictorum illitam maculis uitisique oblitam uiderit, desuper ad ima deturbans procellis turbinibusque aeris, ignis et aquae saepe discordantibus tradit, ut inter caelum et terram mundanis fluctibus in diuersa semper aeternis poenis agitata rapiatur, ut in hoc animae obsit aeternitas, quod sit immortalis sententia aeterno supplicio subiugata, ergo ne his implicemur, uerendum, timendum cauendumque esse cognosce. incredibiles enim post delicta cogentur credere, non uerbis sed exemplis, nec minis sed ipsa passione poenarum. Non ergo, Trismegiste, hominum delicta sola humana lege puniuntur? Primo, Asclepi, terrena quae sunt, omnia sunt mortalia; tunc ea etiam, quae sunt</p>	<p>"Por lo tanto escucha, Asclepio. Cuando el alma fuere escindida del cuerpo, entonces el juicio y el examen de su mérito pasarán a la potestad del <i>dáimon</i> supremo, y este cuando la observare pía y justa, le permitirá permanecer en los lugares que le competen; si al contrario la viere salpicada con manchas de delitos e impregnada de vicios, arrojándola desde arriba hacia las profundidades, la entregará a las borrascas y los torbellinos siempre discordantes del aire, del fuego y del agua, a fin de que, agitada siempre por penas eternas, sea arrastrada entre el cielo y la Tierra por las fluctuaciones mundanas hacia lugares alejados, de tal manera que en esto la eternidad perjudique al alma: en que sea sometida por una sentencia inmortal a un suplicio eterno. Por tanto conoce que hay que respetar, temer y tener cuidado para que no resultemos implicados en esto. Después de los delitos, pues, los incrédulos serán forzados a creer no por</p>
---	--

corporali ratione uiuentia et a uiuendo eadem corporum ratione deficientia. ea omnia pro uitae meritis aut delictis poenis obnoxia tanto post mortem seuerioribus subiciuntur, quanto in uita forsitan fuerint celata, dum uiuerent. praescia etenim omnium rerum diuinitate reddentur, perinde ut sunt, pro delictorum qualitatibus poenae.

las palabras sino por los ejemplos, y no por amenazas sino por el padecimiento mismo de las penas." "Entonces, Trimegisto, los delitos de los hombres, ¿no son castigados solamente por la ley humana?" "En primer lugar, Asclepio, todo lo que es terreno es mortal. Entonces también es mortal aquello que es viviente en virtud de lo corpóreo, y se aparta del vivir de los cuerpos. Todo ello, sometido a penas por los méritos o delitos de la vida es sujeto a penas tanto más severas después de la muerte cuanto en vida quizás los delitos quedaron, mientras vivieron, ocultos. Y pues, las penas de todas las cosas serán asignadas por la pre-sapiente divinidad en exacta correspondencia con las cualidades de los delitos."

29

Qui sunt digni maioribus poenis, o Trimegiste? Qui damnati humanis legibus uitam uiolenter amittunt, ut non naturae animam debitam sed poenam pro meritis reddidisse uideantur. contra iusto homini in dei religione et in summa pietate praesidium est. deus enim tales ab omnibus tutatur malis. pater enim omnium uel dominus et is, qui solus est omnia, omnibus se libenter ostendit, non ubi sit loco nec qualis sit qualitate nec quantus sit quantitate, sed hominem sola intelligentia mentis inluminans, qui discussis ab animo errorum tenebris et ueritatis claritate percepta toto se sensu intelligentiae

"¿Quiénes, Trimegisto, son dignos de mayores penas?" "Quienes, condenados por las leyes humanas, abandonan violentamente la vida, de manera que sea manifiesto que han reparado no el alma que le deben a la naturaleza, sino tan solo la pena por sus deméritos. Al contrario, para el hombre justo la protección está en la religión del dios y en la suma piedad. Pues el dios protege a tales hombres justos de todos los males. En efecto, el padre o señor de todo y aquel, el único que es todo, se muestra de buen grado a todos, no dónde es por el lugar ni cuál es por la calidad ni cuánto es por la cantidad, sino

diuinae commiscet, cuius amore a parte naturae, qua mortalis est, liberatus immortalitatis futurae concipit fiduciam. hoc ergo inter bonos malosque distabit unus enim quisque pietate, religione, prudentia, cultu et ueneratione dei clarescit quasi oculis uera ratione perspecta et fiducia credulitatis suae tantum inter homines quantum sol lumine ceteris astris antistat. ipse enim sol non tam magnitudine luminis quam diuinitate et sanctitate ceteras stellas inluminat. secundum etenim deum hunc crede, o Asclepi, omnia gubernantem omniaque mundana illustrantem animalia, sive animantia, sive inanimantia, si enim animal mundus uivensque semper et fuit et est et erit, nihil in mundo mortale est. uivens etenim semper uniuscuiusque partis, quae est, sicuti est, [in]⁷ ipsoque mundo semper uno eoque animali semperque uiuente, in eo nullus est mortalitatis locus. ergo uitae aeternitatisque debet esse plenissimus, si semper eum necesse est uiuere. Sol ergo, sicuti mundus sempiternus est, sic et ipse semper gubernator uitalium uel totius uiuacitatis eorumque frequentator uel dispensator est. deus ergo uiuentium uel uitalium, in mundo quae sunt, sempiternus gubernator est ipsiusque uitae dispensator aeternus; semel autem dispensauit; uita uitalibus cunctis aeterna lege praestatur hoc more quo dicam.

iluminando al hombre por la sola inteligencia de la mente. Apartadas del espíritu las tinieblas de los errores y percibida la claridad de la verdad, el hombre se mezcla todo él por su intelecto con la inteligencia divina, por cuyo amor liberado de la parte de la naturaleza por la que es mortal, recibe la confianza en la inmortalidad futura. Entonces, esto marcará una distancia entre los buenos y los malos, pues cada uno resplandece por piedad, religión, prudencia, culto y veneración del dios –casi como examinado con los ojos el verdadero motivo–, y por la confianza en su creencia se destaca entre los hombres tanto como el Sol por la luz entre los demás astros. Pues el Sol mismo ilumina las demás estrellas no tanto por la magnitud de la luz cuanto por divinidad y santidad. Cree tú, pues, Asclepio, que este segundo dios es quien gobierna todo e ilumina todos los vivientes mundanos, sean animados o inanimados, pues si el mundo es un animal y siempre fue y es y será viviente, nada mortal hay en el mundo. Y pues si cada una de sus partes que es en cuanto tal siempre vive y si el mismo mundo siempre es uno y el mismo viviente y siempre vive, no hay en él ningún lugar para la mortalidad. Por lo tanto, debe estar plenísimo de vida y eternidad, si es necesario que él viva siempre. Entonces el Sol, tal como el mundo es sempiterno, así también él mismo, siempre gobernador de las cosas

7 Decidimos no considerar el *in* en nuestra traducción.

	vital es o de todo lo vivaz, es regente o dispensador de ellos. Entonces el dios es el gobernador sempiterno de lo viviente o vital que está en el mundo y dispensador eterno de la vida misma; pero la ha dispensado de una vez; la vida es procurada al conjunto de lo vital por una ley eterna, de esta manera que explicaré.”
--	---

30

<p>In ipsa enim aeternitatis uiuacitate mundus agitatur et in ipsa uitali aeternitate locus est mundi, propter quod nec stabit aliquando nec corrumpetur, sempiternitate uiuendi circumuallatus et quasi constrictus. ipse mundus uitae dispensator est his omnibus quae in se sunt, et locus est omnium quae sub sole gubernantur, et commotio mundi ipsius ex duplici constat effectu; ipse extrinsecus uiuificatur ab aeternitate uiuificatque ea, quae intra se sunt, omnia differens numeris et temporibus statutis atque infixis cuncta per solis effectum stellarumque discursum, omni[a] temporaria ratione diuina lege conscripta. terrenum autem tempus aeris qualitate, aestuum frigorisque uarietate dinoscitur, caeleste uero reuersionibus siderum ad eadem loca temporaria conuersione currentium. et mundus est receptaculum temporis, cuius cursu et agitatione uegetatur. tempus autem ordinatione seruatur. ordo et tempus inuouationem omnium rerum, quae in mundo sunt, per alternationem</p>	<p>“En la misma vivacidad de la eternidad el mundo se mueve y en la misma eternidad vital está el lugar del mundo, puesto que, rodeado y como constreñido por la sempiternidad del vivir, ni quedará fijo algún día ni se corromperá. El mundo mismo es dispensador de vida para todo lo que está en él, y es el lugar de todo lo que es gobernado bajo el Sol; y el movimiento del mundo mismo consta de un doble efecto. Él es vivificado de fuera por la eternidad y vivifica aquello que está dentro de sí, diferenciando todo según los números y los tiempos constituidos y fijado el conjunto por el efecto del Sol y por el curso de las estrellas, prescripto todo orden temporario por la ley divina. Ahora bien, el tiempo terrenal se distingue por la calidad del aire, por la variación del frío y de los calores; mientras que el celeste se distingue por las reversiones de los astros recorriendo en revolución temporaria hacia los lugares iniciales. Y el mundo es el receptáculo del tiempo de cuyo curso y movimiento brota.</p>
--	---

faciunt. cunctis ergo ita se habentibus nihil stabile, nihil fixum, nihil immobile nec nascentium nec caelestium nec terrenorum: solus deus et merito solus; ipse enim in se est et a se est et circum se totus est, plenus atque perfectus, isque sua firma stabilitas est nec alicuius impulsu [nec]⁸ loco moueri potest, cum in eo sunt omnia et in omnibus ipse est solus, nisi aliquis audeat dicere ipsius commotionem in aeternitate esse; sed magis et ipsa immobilis aeternitas, in quam omnium temporum agitatio remeat et ex qua omnium temporum agitatio sumit exordium.

El tiempo, por su parte, se conserva por una ordenación. El orden y el tiempo renuevan por alternancia todas las cosas que están en el mundo. Entonces, en el conjunto de las cosas que así se comportan no hay nada estable, nada fijo, nada inmóvil, ni entre las que nacen ni entre las celestes ni entre las terrenas: sólo el dios, y él solo mercedamente; pues él es en sí y es por sí y es entero en torno de sí, pleno y perfecto, y él es su firme estabilidad, y no puede ser movido de lugar por el impulso de algo, de modo que en él está todo y él solo es en todo, a menos que alguien ose decir que su movimiento se da en la eternidad; pero mejor aún es decir que también esta misma eternidad es inmóvil, a la cual regresa el movimiento de todos los tiempos y a partir de la cual el movimiento de todos los tiempos comienza.”

31

deus ergo stabilis fuit <semper> semperque similiter cum eo aeternitas constitit, mundum non natum, quem recte sensibilem dicimus, intra se habens. huius dei imago hic effectus est mundus, aeternitatis imitator. habet autem tempus stabilitatis suae vim atque naturam, quamvis semper agitetur, ea ipsa in se revertendi necessitate. itaque quamvis sit aeternitas stabilis, immobilis atque fixa, tamen quoniam temporis, quod

“Entonces, el dios siempre fue estable y, similarmente, la eternidad existe siempre con él, conteniendo dentro de sí un mundo no-nacido, al cual llamamos, rectamente, sensible. Este mundo, que imita la eternidad, es producido como imagen de ese dios. Pero el tiempo tiene la fuerza y la naturaleza de su estabilidad, aunque siempre se agite, por esta misma necesidad de volver sobre sí. Y así, aunque la eternidad sea estable, inmóvil

8 No consideramos el *nec* en nuestra traducción, siguiendo a Nock.

mobile est, in aeternitatem semper revocatur agitatio eaque mobilitas ratione temporis vertitur, efficitur ut et ipsa aeternitas immobilis quidem sola per tempus, in quo ipsa est et est in eo omnis agitatio, videatur agitari. sic efficitur ut et aeternitatis stabilitas moveatur et temporis mobilitas stabilis fiat fixa lege currendi. sic et deum agitari credibile est in se ipsum eadem immobilitate. stabilitatis etenim ipsius in magnitudine est immobilis agitatio; ipsius enim magnitudinis immobilis lex est. hoc ergo, quod est tale quod non subicitur sensibus, indefinitum, incomprehensibile, inaestimabile est; nec sustineri etenim nec ferri nec indagari potest. ubi enim et quo et unde aut quomodo aut quale sit, incertum est. fertur enim in summa stabilitate et in ipso stabilitas sua, sive deus sive aeternitas sive uterque sive alter in altero sive uterque in utroque sunt. propter quod aeternitas sine definitione est temporis, tempus autem, quod definiri potest vel numero vel alternatione vel alterius per ambiguitatem reditu, aeternum est. utrumque ergo infinitum, utrumque videtur aeternum. stabilitas enim utpote defixa, quod sustinere, quae agitabilia sunt, possit, beneficio firmitatis merito obtinet principatum.

y también fija, sin embargo puesto que la agitación del tiempo, el cual es móvil, es convocada siempre hacia la eternidad –y por esta razón la movilidad del tiempo gira–, resulta que también la misma sola eternidad, ciertamente inmóvil, pareciera agitarse a través del tiempo, en el cual ella está y en el cual existe toda agitación. Así resulta que no solo la estabilidad de la eternidad se mueve sino también que la movilidad del tiempo se hace estable por la fija ley del correr. Y así también puede creerse que el dios se agita en sí en la misma inmovilidad. Pues es propio de su estabilidad en la grandeza una agitación inmóvil; pues es la ley inmóvil de su grandeza. Por lo tanto, esto que es tal que no se encuentra bajo el dominio de los sentidos, es sin límite, incomprendible, inestimable; y entonces no puede ser ni sostenido ni llevado ni buscado. Pues dónde ni hacia dónde ni de dónde o de qué modo o cuál sea, no se sabe. Se mueve, entonces, en la suma estabilidad, y en él su estabilidad, o el dios o la eternidad o ambos, son uno en el otro, o ambos en ambos. Puesto que la eternidad es sin la delimitación del tiempo, el tiempo, por otra parte, que puede ser delimitado ya por el número, ya por la alternancia, ya por el regreso del otro por revolución, es eterno. En consecuencia, ambos se ven infinitos y eternos. La estabilidad, pues, en cuanto fijada, de tal modo que pueda sostener lo que se agita, obtiene el primer lugar en virtud del privilegio de la firmeza.”

Omnium ergo quae sunt, primordia deus est et aeternitas. mundus autem, quod sit mobilis, non habet principatum; praevenit enim mobilitas eius stabilitatem suam in legem agitationis sempiternae habendo immobilem firmitatem. omnis ergo sensus divinitatis similis immobilis ipse in stabilitate se commovet sua: sanctus et incorruptus et sempiternus est et, si quid potest melius nuncupari, dei summi in ipsa veritate consistens aeternitas, plenissimus omnium sensibilium et totius disciplinae, consistens, ut ita dixerim, cum deo. sensus vero mundanus receptaculum est sensibilium omnium specierum et disciplinarum. humanus vero * * * ex memoriae tenacitate, quod memor sit omnium quas gesserit rerum. usque ad humanum enim animal sensus divinitas descendendo pervenit. deus enim summus divinum sensum cunctis confundi noluit, ne erubesceret aliorum commixtione animantium. intellegentia enim sensus humani, qualis aut quanta sit, tota in memoria est praeteritorum: per eam enim memoriae tenacitatem et gubernator effectus est terrae. Intellectus autem naturae et qualitas sensus mundi ex omnibus quae in mundo sensibilia sunt poterit pervideri. aeternitas, quae secunda est, ex sensibili mundo sensus

“Por lo tanto, de todo lo que es, el dios y también la eternidad, son primordiales. En cambio, el mundo, como se mueve, no tiene el primer lugar, pues su movilidad antecede a su estabilidad teniendo como firmeza inmóvil la ley de agitación sempiterna. Por lo tanto, todo intelecto, él mismo inmóvil, a semejanza de la divinidad, se conmueve en su propia estabilidad: es santo, incorrupto y sempiterno y es también, si algo lo puede nombrar mejor, la eternidad del dios supremo al mantenerse en la misma verdad, plenísimo de todo lo sensible y de toda disciplina, que se mantiene por así decirlo junto al dios. El intelecto mundano es, en verdad, receptáculo de todas las especies y disciplinas sensibles. Ahora bien, el intelecto humano depende¹⁰ de la tenacidad de la memoria, en virtud de la cual recuerda todo lo que contuvo en sí. La divinidad del intelecto, pues, al descender, llegó hasta el animal humano. El dios supremo, entonces, no quiso que el intelecto divino se confundiera con el conjunto de las cosas, ni que se avergonzara por la mezcla con los otros seres vivos. En efecto, la inteligencia del intelecto humano, cuál o cuánta sea, está toda en la memoria de las cosas pretéritas. También ha sido hecho gobernador de la tierra por esta

9 En este párrafo optamos por traducir *sensus* como “intelecto”, y tanto *intellegentia* como *intellectus* por “inteligencia”.

10 Reponemos *pendet* siguiendo a Brakman. *Cfr. Festugiére* (1960: 340, n. 281).

datum qualitasque dinoscitur. at intellectus qualitatis qualitasque sensus summi dei sola veritas est, cuius veritatis in mundo nequidem extrema linea umbra dinoscitur. ubi enim quid temporum dimensione dinoscitur, ibi sunt mendacia; ubi geniturae, ibi errores videntur. vides ergo, o Asclepi, in quibus constituti quae tractemus aut quae audeamus attingere. sed tibi, deus summe, gratias ago, qui me videndae divinitatis luminasti lumine, et vos, o Tat et Asclepi et Hammon, intra secreta pectoris divina mysteria silentio tegite et taciturnitate celare. hoc autem differt intellectus a sensu, quod intellectus noster ad qualitatem sensus mundi intellegendam et dinoscendam mentis pervenit intentione, intellectus autem mundi pervenit ad aeternitatem. et deos noscendos, qui supra se sunt, et sic contingit hominibus, ut quasi per caliginem, quae in caelo sunt, videamus, quantum possibile est per condicionem sensus humani. haec autem intentio pervidendis tantis angustissima est nobis, latissima vero, cum viderit, felicitate conscientiae.

tenacidad de la memoria. Ahora bien, la inteligencia de la naturaleza y la cualidad del intelecto del mundo pueden ser vistas claramente a partir de todo lo que es sensible en el mundo. En cuanto a la eternidad, que es segunda, su intelecto dado y su cualidad se distinguen del mundo sensible. En cambio, la única verdad es la inteligencia de la cualidad y la cualidad del intelecto del dios supremo, de cuya verdad no se discierne ni una sombra en el mundo, ni siquiera en el extremo horizonte. Pues allí donde algo se discierne en la dimensión de los tiempos, allí hay mentiras; donde acontecen los nacimientos, allí aparecen los errores. Entonces, ves, Asclepio, en qué se constituye lo que tratamos o lo que osamos alcanzar. Pero a ti, dios supremo, que me iluminaste para ver la luz divina, doy las gracias, y ustedes, Tat y Asclepio y Amón, guarden los misterios divinos, en silencio, en lo secreto del pecho, y ocúltenlos silenciosamente. Ahora bien, la inteligencia difiere del intelecto en esto: en que nuestra inteligencia, por la intención de la mente, llega a conocer y a discernir el modo de ser del intelecto del mundo. En cambio la inteligencia del mundo llega a la eternidad y a conocer los dioses, que están sobre sí, y así alcanza para los hombres, como a través de la tiniebla, lo que está en el cielo; vemos cuanto es posible por medio de la condición del intelecto humano. En efecto, esta intención es limitadísima en nosotros al tener que contemplar cosas tan grandes, pero una vez que ha visto por la felicidad de la conciencia es inmensísima.”

De inani vero, quod iam magnum videtur esse quam plurimis, sic sentio: inane nec esse aliquid nec esse potuisse nec futurum umquam. omnia enim mundi sunt membra plenissima ut ipse mundus sit plenus atque perfectus corporibus qualitate formaque diversis et speciem suam habentibus et magnitudinem. quorum unum est alio maius aut alio aliud minus et validitate et tenuitate diversa. nam et quaedam eorum validiora facilius videntur sicuti et maiora; minora vero aut tenuiora aut vix videri aut omnino non possunt, quas solum res esse attractione cognoscimus. Unde contigit multis credere haec non esse corpora et esse inanes locos, quod est impossibile. sicuti enim quod dicitur extra mundum, si tamen est aliquid (nec istud enim credo), sic habet, plenum esse intellegibilem rerum, id est divinitati suae similem, ut hic etiam sensibilis mundus qui dicitur sit plenissimus corporum et animalium naturae suae et qualitati convenientium, quorum facies non omnes videmus sed quasdam ultra modum grandes, quasdam brevissimas, <cum>, aut propter spatii interiecti longitudinem aut quod acie sumus obtunsi, tales nobis esse videantur aut omnino propter nimiam brevitatem multis non esse credantur. Dico nunc daemones, quos credo commorari nobiscum, et heroas, quos inter aeris purissimam partero supra nos et aethera, ubi nec nebulis locus est nec nubibus nec ex signorum aliquorum agitatione commotio.

“Sobre lo vacío, que muchos ven ahora importante, así opino: lo vacío no es algo, ni puede haber sido, ni será jamás. Pues todas las partes del mundo están plenísimas de modo que el mundo mismo es pleno y perfecto por los cuerpos diversos en cualidad y forma y que tienen su especie y magnitud. De ellos o bien uno es mayor que el otro o bien aquel menor que este, diversos tanto en densidad como en sutileza. Pues también los más densos entre aquellos se perciben más fácilmente y asimismo los más grandes, mientras que los menores o los más sutiles o bien son apenas vistos o bien no pueden verse en absoluto. Solo sabemos que hay tales cosas por el tacto. De allí sucede que muchos creen que estos no son cuerpos, y que allí hay lugares vacíos, lo cual es imposible. Así como se dice, pues, que fuera del mundo –si es que acaso hay algo, pues no creo en esto–, está lleno de cosas inteligibles, es decir similares a su propia divinidad, según considero, así también aquel que es llamado mundo sensible está repletísimo de cuerpos y vivientes conformes a sus naturalezas y cualidades, cuyos aspectos no vemos en su totalidad, sino que vemos algunos desmesuradamente grandes, o a otros muy pequeños: o bien nos parece que son de tal modo en virtud de la longitud del espacio intermedio o porque somos insensibles a su claridad, o bien muchos creen que no son en absoluto en virtud de su nimia pequeñez. Ahora me

<p>propter quod, Asclepi, inane nihil dixeris, nisi cuius rei inane sit hoc, quod dicis inane, praedixeris, ut inane ab igni, ab aqua et his similibus, quod, etsi contigerit videri quod inane possit esse a rebus huiusmodi, quamvis sit breve vel magnum quod inane videtur, spiritu tamen et aere vacuum esse non possit.</p>	<p>refiero a los dáimones, los cuales creo que moran con nosotros, y a los héroes, quienes moran entre las partes más puras del aire y lo etéreo por encima nuestro, donde no hay lugar ni para nieblas, ni para nubes, ni para una conmoción por la agitación de algunos de los signos. Por lo que, Asclepio, nada dirás de lo vacío, a menos que dijeras antes de qué cosa está vacío eso que llamas vacío, como vacío de fuego, de agua o de similares a estos, si bien sucede que es visto que puede haber de este modo lo vacío de estas cosas, aunque sea pequeño o grande. Lo que parece vacío, no obstante, no puede ser vacío respecto del espíritu y del aire.”</p>
---	---

34

<p>similiter vero de loco dicendum est, quod vocabulum solum intellectu caret. locus enim ex eo, cuius est, quid sit, apparet. principali etenim dempto nomine, significatio mutilatur. quare aquae locus, ignis locus aut his similibus recte dicemus. sicuti enim inane esse aliquid impossibile est, sic et locus solus quid sit, dinosci non potest. nam si posueris locum sine eo cuius est, inanis videbitur locus, quem in mundo esse non credo. quodsi inane nihil est, nec per se quid sit locus, apparet, nisi ei aut longitudinis aut latitudinis aut altitudinis addideris, ut corporibus hominum, signa. his ergo sic se habentibus, o Asclepi et vos qui adestis, scitote intellegibilem mundum, id est qui mentis solo</p>	<p>“Lo mismo se dice del lugar, cuyo solo vocablo carece de sentido. Pues a partir de aquello de lo que es lugar, se manifiesta qué sea. En efecto, quitada la denominación principal, se cercena el significado. Por lo cual mencionamos correctamente el lugar del agua, el lugar del fuego y de cosas similares. Así, entonces, como es imposible que lo vacío sea algo, así también no se puede discernir lo que sea el lugar por sí solo. Pues, si pusieras el lugar sin eso de lo cual es lugar, parecería el lugar del vacío, el cual no creo que exista en el mundo. Aunque lo vacío no es nada, y tampoco el lugar es algo que sea por sí, aparece sólo si le agregas signos de longitud, o latitud o altitud, así como tienen los cuerpos de</p>
---	--

<p>obtu dinoscitur, esse incorporalem nec eius naturae misceri aliquid posse corporale, id est quod possit qualitate, quantitate numerisque dinosci: in ipso enim nihil tale consistit. hic ergo sensibilis qui dicitur mundus receptaculum est omnium sensibilibum specierum, qualitatum vel corporum, quae omnia sine deo vegetari non possunt. omnia enim deus et ab eo omnia et eius omnia voluntatis. quod totum est bonum, decens et prudens, inimitabile et ipsi soli sensibile atque intellegibile et sine hoc nec fuit aliquid nec est nec erit. omnia enim ab eo et in ipso et per ipsum, et variae et multiformes qualitates et magnae quantitates et omnes mensuras excedentes magnitudines et omniformes species. quas si intellexeris, o Asclepi, gratias acturus es deo: si in totum animadvertes, vera ratione perdisces mundum ipsum sensibilem et, quae in eo sunt, omnia a superiore illo mundo quasi ex vestimenta esse contacta.</p>	<p>los hombres. Por lo tanto, Asclepio y ustedes que están presentes, habiendo adquirido de este modo estas cosas, conozcan que el mundo inteligible, es decir el que es discernido por la sola mirada de la mente, es incorpóreo y su naturaleza no puede ser mezclada con algo corporal, esto es lo que puede discernirse en cualidad, cantidad y número: pues nada tal consiste en esto. Entonces, este mundo que es llamado sensible es receptáculo de todas las especies sensibles, de las cualidades o los cuerpos, todo lo cual sin el dios no puede vivificarse. El dios, pues, es todo y por él es todo y todo es desde su voluntad. Porque la totalidad es buena, bella y prudente, inimitable, sensible y también inteligible solo por sí, y sin ella nada fue, es ni será. Pues todo es a partir de él y en él y por él, y tanto las varias como las multiformes cualidades y las grandes cantidades y todas las medidas que exceden las magnitudes y las especies omniformes. Las cuales, si las entendieras, Asclepio, darías gracias al dios. Si diriges tu atención a la totalidad, comprenderás en profundidad con la verdadera razón este mundo sensible y que todo lo que está en él está cubierto por aquel mundo superior como por una vestimenta.”</p>
---	--

35

<p>unumquodque enim genus animalium, o Asdepi, cuiuscumque vel mortalis vel immortalis vel rationalis <vel irrationalis> sive sit animans sive sine anima sit, prout</p>	<p>“En efecto, cada género de los vivientes, Asclepio, de los cuales –ya mortal, ya inmortal, ya racional, ya irracional–, o bien es animado, o bien sin alma, así los</p>
--	--

<p>cuique est genus, sic singula generis sui imagines habent, et quamvis unumquodque animalis genus omnem generis sui possideat formam, in eadem forma singula tamen sui dissimilia sunt, ut hominum genus quamvis sit uniforme, ut homo dinosci ex aspectu possit, singuli tamen in eadem forma sui dissimiles sunt. species enim, quae divina est, incorporalis est, et quicquid mente comprehenditur. cum itaque haec duo, quibus constant formae, corpora <et> incorporalia sint, impossibile est formam unamquamque alteri simillimam nasci horarum et climarum distantibus punctis, sed immutantur totiens quot hora momenta habet circuli circumcurrentis, in quo est ille omniformis quem diximus deus. species ergo permanet ex se totiens pariens imagines tantas tamque diversas quanta habet conversio mundi momenta, qui <a> mundus in conversione mutatur; species vero nec mutatur nec convertitur. sic generum singulorum formae sunt permanentes in eadem sua forma dissimiles.</p>	<p>singulares de acuerdo con su género, contienen imágenes de su género. Y mientras que cada género de lo viviente posee la forma toda de su género, en cambio los singulares son disímiles de sí en la forma misma. Así ocurre con el género humano: mientras que es de forma única, el hombre puede ser discernido a partir de su aspecto, en cambio los singulares son disímiles en esta misma forma propia. Pues la especie, que es divina, es incorpórea, y sea lo que sea es comprendida por la mente. Pues así como estos dos, de los cuales están constituidas las formas, son cuerpos e incorpóreos, es imposible que cada forma nazca similar a otra nacida en puntos distantes de horas y climas, sino que cambian a menudo como cuantos instantes tiene la hora, al rotar el círculo, en el cual es aquel al que llamamos 'dios onniforme'. Por lo tanto, la especie permanece a menudo conforme pariendo desde sí misma tantas imágenes y tan diversas cuantos momentos tiene la revolución del mundo, porque el mundo cambia en la revolución. La especie, en verdad, no cambia ni revoluciona. Así, las formas de los géneros de los singulares son en su misma forma permanentes y disímiles."</p>
--	--

36

<p>Et mundus speciem mutat, o Trismegiste?</p> <p>Vides ergo, o Asclepi, tibi omnia quasi dormiente esse narrata! Quid est enim</p>	<p>"¿Y el mundo cambia de aspecto, Trismegisto?"</p> <p>"¿Ves, pues, Asclepio, que todas las cosas</p>
---	--

mundus aut ex quibus constat nisi ex omnibus natis? Ergo vis dicere de celo, terra et elementis. Nam quae alia magis frequenter mutantur in species? Caelum umescens vel arescens vel frigesces vel ignescens vel claresces vel sordescens, in una caeli specie haec sunt quae saepe alternantur, species. terra vero speciei suae multas immutationes semper habet: et cum parturit fruges et cum eadem partus nutritat suos, fructuum omnium cum reddit varias diversasque qualitates et quantitates atque stationes aut cursus et ante omnis arborum, florum, bacarum qualitates, odores, sapores, species. ignis facit conversiones plurimas atque divinas. solis etenim et lunae omniformes imagines sunt; sunt enim quasi speculorum nostrorum similes imaginum similitudines aemulo splendore reddentium. sed iam de talibus sint satis dicta talia.

te han sido narradas pero parecen dormido? ¿Qué es, en efecto, el mundo, o bien de qué cosas consta, si no de todo lo nacido? Quieres hablar, por lo tanto, acerca del cielo, la Tierra y los elementos. Pues, ¿qué otras cosas cambian más frecuentemente en sus aspectos? El cielo que se humedece o se seca, que se hiela o se enciende, que clarea o que se enturbia, en un único aspecto del cielo, estos son los aspectos que frecuentemente se alternan. Por otra parte, la Tierra siempre presenta muchos cambios en su aspecto. Tanto cuando está dando a luz los productos como cuando ella misma alimenta a sus propios vástagos, cuando retorna las cualidades y cantidades variadas y diversas de todos sus frutos, y también las estaciones o los cursos de las cosechas, y ante todo las cualidades, los olores, los gustos, y las especies de los árboles, las flores y las frutas. El fuego realiza muchas y divinas conversiones. En efecto, existen imágenes omniformes del Sol y de la Luna; pues son de algún modo semejantes a las de nuestros espejos, que reflejan las similitudes de las imágenes con émulo esplendor. Pero sean ya suficientes estas afirmaciones acerca de tales cosas.”

37

Iterum ad hominem rationemque redeamus, ex quo divino dono homo animal dictum est rationale. minus enim miranda, etsi miranda sunt, quae de homine dicta sunt; omnium enim mirabilium

“Una vez más, volvamos al hombre y a la razón, don divino por el cual el hombre fue llamado animal racional. Lo que ha sido dicho acerca del hombre, si bien es admirable, lo es en menor grado; pues

vincit admirationem, quod homo divinam potuit invenire naturam eamque efficere. quoniam ergo proavi nostri multum errabant circa deorum rationem increduli et non animadvertentes ad cultum religionemque divinam, invenerunt artem, qua efficerent deos. cui inventae adiunxerunt virtutem de mundi natura convenientem eamque miscentes, quoniam animas facere non poterant, evocantes animas daemonum vel angelorum, eas indiderunt imaginibus sanctis divinisque mysteriis, per quas idola et bene faciendi et male vires habere potuissent. avus enim tuus, Asclepi, medicinae primus inventor, cui templum consecratum est in monte Libyae circa litus crocodillorum, in quo eius iacet mundanus homo, id est corpus – reliquus enim vel potius totus, si est homo totus in sensu vitae, melior remeavit in caelum, omnia etiam nunc hominibus adiumenta praestans infirmis numine nun suo, quae ante solebat medicinae arte praebere. Hermes, cuius avitum mihi nomen est, nonne in sibi cognomine patria consistens omnes mortales undique venientes adiuvat atque conservat? Isin vero Osiris quam multa bona praestare propitiam, quantis obesse scimus iratam! terrenis etenim diis atque mundanis facile est irasci, utpote qui sint ab hominibus ex utraque natura facti atque compositi. unde contingit ab Aegyptiss haec sancta animalia nuncupari colique per singulas civitates eorum animas, quorum sunt consecratae viventes, ita ut et eorum legibus incolantur et eorum nominibus

supera la admiración de todas las maravillas el hecho de que el hombre haya podido descubrir la naturaleza divina y producirla. Puesto que nuestros antepasados, incrédulos y sin prestar atención al culto y a la religión, erraban mucho acerca de la consideración de los dioses, por consiguiente descubrieron un arte divina por la cual pudieran producir dioses. A la cual, una vez descubierta, anexaron una conveniente virtud a partir de la naturaleza del mundo, y mezclándola con tal arte, ya que no podían producir almas, evocando las almas de daimones o ángeles, las introdujeron en imágenes por medio de santos y divinos misterios. De modo que a través de las almas, los ídolos pudieran tener las fuerzas para hacer no sólo el bien sino también el mal. En efecto, tu abuelo, Asclepio, el inventor primero de la medicina, a quien ha sido consagrado un templo en el monte de Libia, cerca de la costa de los cocodrilos, en donde yace su hombre mundano, esto es, el cuerpo, porque el hombre restante o más bien pleno, si se trata del hombre pleno en el sentido de la vida, retornó más feliz al cielo, prestando también ahora con su propio numen toda la ayuda a los hombres enfermos, que antes solía ofrecer por medio del arte de la medicina. Mi abuelo Hermes, cuyo nombre poseo, quien descansa en la patria que lleva su propio nombre, ¿acaso no ayuda y guarda a todos los mortales que llegan de todas partes? En cuanto a Isis, esposa de Osiris, sabemos qué multitud de bienes presta siendo propicia, ¡a cuántos perjudica,

nuncupentur. Per hanc causam, o Asclepi, quod aliis quae colenda videntur atque veneranda, apud alios dissimiliter habentur, ha<n>c propter[ea] bellis se lacessere Aegyptiorum solent civitates.

estando irritada! En efecto, para los dioses terrenos y mundanos, es fácil irritarse puesto que ellos han sido hechos y compuestos por los hombres, a partir de ambas naturalezas, la mundana y la divina. Por lo cual sucede que estos dioses son declarados solemnemente por los egipcios seres vivientes sagrados y son veneradas sus almas, consagradas mientras vivían, a lo largo de todas y cada una de las ciudades, de tal modo que estas son habitadas por las leyes de aquellos y designadas por sus nombres. Es por esta causa, Asclepio, que las almas que son consideradas dignas de culto y veneración por algunos, son apreciadas de modo diferente entre otros, por lo cual las ciudades de los egipcios suelen incitarse a las guerras.”

38

Et horum, o Trismegiste, deorum, qui terreni habentur, cuiusmodi est qualitas? Constat, o Asclepi, de herbis de lapidibus et de aromatibus diuinitatis naturalem vim in se habentibus. et propter hanc causam sacrificiis frequentibus oblectantur, hymnis et laudibus et dulcissimis sonis in modum caelestis harmoniae concinentibus, ut illud, quod celeste est, caelesti usu et frequentatione illectum in idola possit laetum, humanitatis patiens, longa durare per tempora. sic deorum factor est homo. et ne putassis fortuitos effectus esse terrenorum deorum, o Asclepi:

“Y de estos dioses, Trismegisto, que son considerados terrenos, ¿de qué modo es la cualidad?” “Consta, Asclepio, de hierbas, de piedras y de especias aromáticas que tienen en sí la fuerza natural de la divinidad. Y por esta causa, son deleitados con frecuentes sacrificios, tanto con himnos y alabanzas, como con dulcísimos sonidos que unen sus voces a la música de la armonía celestial, para que aquello que es celeste, arrastrado a los ídolos por la práctica y la frecuentación celestial, pueda permanecer feliz soportando a la humanidad por un largo tiempo. Es así

<p>dii caelestes inhabitant summa caelestia, unusquisque ordinem, quem accipit, complens atque custodiens, hi nostri vero singillatim quaedam curantes, quaedam sortibus et divinatione praedicentes, quaedam providentes hisque pro modo subvenientes humanis amica quasi cognatione auxiliantur.</p>	<p>que el hombre es hacedor de dioses. Y no pienses, Asclepio, que las acciones de los dioses terrenos son fortuitas: los dioses celestiales habitan en los más altos cielos, cada uno completando y custodiando el orden que ha recibido. En cuanto a estos, nuestros dioses, nos auxilian como por un amigable parentesco, algunos cuidándonos uno por uno, otros haciendo predicciones mediante las suertes y la adivinación, otros siendo providentes, y de esa manera viniendo en ayuda de estos asuntos humanos.”</p>
--	---

39

<p>Quam ergo rationis partem εἰμαρμένην vel fata incolunt, o Trismegiste? ane caelestes dii catholicorum dominantur, terreni incolunt singula? quam εἰμαρμένην nuncupamus, o Asclepi, ea est necessitas omnium quae geruntur, semper sibi catenatis nexibus vincta. haec itaque est aut effectrix rerum aut deus summus aut ab ipso deo qui secundus effectus est deus aut omnium caelestium terrenarumque rerum firmata divinis legibus disciplina. Haec itaque εἰμαρμένη et necessitas ambae sibi invicem individuo conexas sunt glutino, quarum prior εἰμαρμένη rerum omnium initia parit, necessitas vero cogit ad effectum quae ex illius primordiis pendent. has ordo consequitur, id est textus et dispositio temporis rerum perficiendarum. nihil est enim sine ordinis compositione; in omnibus mundis iste</p>	<p>“Entonces, Trismegisto, ¿qué parte de la razón habita la heimarméne o destino? ¿Acaso los dioses celestiales no son señores de lo universal y los terrenos no habitan en lo singular?” “Lo que llamamos heimarméne, Asclepio, es la necesidad de todo lo engendrado, siempre atado entre sí mediante nexos encadenados. Así, pues, esta es o bien la productora de las cosas, o bien el dios supremo, o bien el que por este mismo dios es producido como dios segundo, o bien la disciplina de todas las cosas celestiales y terrenas, asentada por medio de leyes divinas. Así, esta heimarméne y la necesidad, ambas están recíprocamente conectadas entre sí por un pegamento indivisible. La primera de estas, la heimarméne, pare los orígenes de todas las cosas; la necesidad, por su parte, impulsa a la producción de las que</p>
--	--

perfectus est; ipse enim mundus ordine gestatur vel totus constat ex ordine.

dependen de los primordiales de aquella. A estas sigue el orden, es decir el entramado y la disposición temporal de las cosas que deben completarse; en efecto, nada existe sin la composición del orden; este es perfecto en todos los mundos; pues el mundo mismo es engendrado con un orden o está constituido totalmente a partir del orden.”

40

haec ergo tria: εἰμαρμένη, necessitas, ordo, vel maxime dei nutu sunt effecta, qui mundum gubernat sua lege et ratione divina. ab his ergo omne velle aut nolle divinitus aversum est totum. nec ira etenim commoventur nec flectuntur grati, sed serviunt necessitati rationis aeternae, quae aeternitas inaversibilis, immobilis, insolubilis est. prima ergo εἰμαρμένη, quae iacto velut semine futurorum omnium sufficit prolem. sequitur necessitas, quae ad effectum vi coguntur omnia. tertius ordo, textum servans earum rerum quas εἰμαρμένη necessitasque disponit. haec ergo est aeternitas, quae nec coepit esse nec desinet, quae fixa immutabili lege currendi sempiterna commotione versatur oriturque et occidit alternis saepe per membra ita ut variatis temporibus isdem, quibus occiderat, membris oriatur; sic est enim rotunditas volubilis ratio, ut ita sibi coartata sint cuncta, ut initium, si[t] quod sit, volubilitatis ignores, cum omnia se semper et

“Por lo tanto, estos tres: la *heimarméne*, la necesidad y el orden, fueron producidos máximamente por el mandato del dios, quien gobierna el mundo con su ley y razón divinas. En consecuencia, todo querer o no querer ha sido completamente apartado de ellos por designio divino. Y, en efecto, no son movidas por la ira ni doblegadas por los reconocimientos, sino que están sometidas a la necesidad de la razón eterna, que es la eternidad ineluctable, inmóvil, e insoluble. Primera es, entonces, la *heimarméne*, la que, lanzada como semilla, impregna la descendencia de todas las cosas futuras. Sigue la necesidad, por cuya fuerza todo es impulsado hacia su producción. Tercero está el orden, que vela por el entramado de aquellas cosas que disponen la *heimarméne* y la necesidad. Por lo tanto, esta es la eternidad, que no empieza a ser ni termina, y que, fijada por una inmutable ley, gira con el movimiento sempiterno de su curso, surge alternada y frecuentemente

<p>praecedere videantur et sequi. eventus autem vel fors insunt omnibus permixta mundanis. Dictum est vobis de singulis ut humanitas potuit, ut voluit permisitque divinitas. restat hoc solum nobis, ut benedicentes deum orantesque ad curam corporis redeamus. satis enim nos de divinis tractantes velut animi pabulis saturavimus.</p>	<p>y llega a su ocaso a través de sus partes, de modo que en los diversos tiempos, surja en las mismas partes en las que había llegado a su ocaso. Así pues la razón es la redondez que rota, de tal modo que el conjunto de las cosas está estrechado a ella, de modo que se ignore el inicio de la rotación, sea cual sea, puesto que todo parece siempre preceder y continuar. El acontecimiento o la casualidad están mezclados con todo lo mundano. Se les ha hablado acerca de cada una de las cuestiones como pudo la humanidad, como quiso y permitió la divinidad. Esto solo nos falta: que, bendiciendo y orando al dios, regresemos al cuidado del cuerpo. Pues, al tratar suficientemente acerca de lo divino, nos hemos saciado como con las pasturas del espíritu.”</p>
---	---

41

<p>De adyto vero egressi cum deum orare coepissent in austrum respicientes –sole etenim occidente cum quis deum rogare voluerit, illuc debet intendere, sicuti et sole oriente in eum qui subsolanus dicitur– iam ergo dicentibus precatone Asclepius ait voce submissa: ‘o Tat, vis suggeramus patri iusserit ut ture addito et pigmentis precem dicamus deo?’ quem Trismegistus audiens atque commotus ait: ‘melius, melius ominare, Asclepi. hoc enim sacrilegis simile est, cum deum roges, tus ceteraque incendere. nihil enim deest ei, qui ipse est omnia aut in eo sunt</p>	<p>Cuando, una vez salidos del santuario, comenzaron a orar al dios, volviendo la mirada hacia el sur –ya que cuando alguien quiere rogar al dios al caer el Sol, hacia allí debe tender, así como al despuntar el Sol debe tender hacia aquel que llaman ‘subsolano’ [el Este]–, en el momento pues en que estaban pronunciando la plegaria, Asclepius dijo en voz baja: “Tat, ¿quieres que sugiramos al padre que nos mande pronunciar el rezo al dios una vez añadidos el incienso y los ungüentos?” Al escuchar aquello, Trismegisto –airado– afirmó: “¡Mejor! ¡Augura algo mejor, Asclepio! Pues</p>
---	---

omnia. sed nos agentes gratias adoremus. haec sunt enim summae incensationes dei, gratiae cum aguntur a mortalibus. gratis tibi, summe, exsuperantissime. tua enim gratia tantum sumus cognitionis tuae lumen consecuti, nomen sanctum et honorandum, nomen unum, quo solus deus est benedicendus religione paterna, quoniam omnibus paternam pietatem et religionem et amorem et quaecumque est dulcior efficacia, praebere dignaris condonans nos sensu, ratione, intelligentia: sensu, ut te cognoverimus; ratione, ut te suspicionibus indagemus; cognitione, ut te cognoscentes gaudeamus. ac numine salvati tuo gaudemus quod te nobis ostenderit totum, gaudemus quod nos in corporibus situs aeternitati fueris consecrare dignatus. haec est enim humana sola gratulatio, cognitio maiestatis tuae. cognovimus te et lumen maximum, solo intellectu sensibile; intellegimus te, o vitae vera vita, o naturarum omnium fecunda praegnatio; cognovimus te, totius naturae tuo conceptu plenissimum; cognovimus te, aeterna perseveratio. in omni enim ista oratione adorantes bonum bonitatis tuae hoc tantum deprecamur, ut nos velis servare perseverantes in amore cognitionis tuae et numquam ab hoc vitae genere separari. haec optantes convertimus nos ad puram et sine animalis cenam.

eso de quemar incienso u otras cosas cuando ruegas al dios es similar a un sacrilegio. Pues nada le falta a quien es él mismo todo o todo es en él. Nosotros adoremos, en cambio, dando gracias, pues estas son las más altas incensaciones al dios: las gracias cuando le son dirigidas por los mortales. Gracias a ti, sumo, eminentísimo. Pues solo por tu gracia hemos seguido la luz de tu conocimiento, nombre santo y digno de honor, el nombre uno, por el cual sólo el dios debe ser bendecido según la religión paterna, puesto que a todos te dignas ofrecer la piedad paternal, tanto la religión como el amor y cualquier poder más dulce, otorgándonos el intelecto, la razón y la inteligencia; intelecto, para que te conozcamos; razón, para que te busquemos mirando hacia lo alto; conocimiento, para que, conociéndote, gocemos. Resguardados por tu numen, gozamos pues te nos has mostrado por entero, gozamos porque aun situados en los cuerpos te dignaste a consagrarnos a la eternidad. Pues esta es la única alegría humana, el conocimiento de tu majestad. Te conocemos a ti y a la máxima luz, aquella sensible solo para el intelecto; te intellegimos, verdadera vida de la vida, fecunda gravidez de todas las naturalezas; te conocemos, plenisimo en tu concepción de la naturaleza toda; te conocemos, eterna perseverancia. Así, en toda esta plegaria, adorando al bien de tu bondad, suplicamos solo esto: que quieras conservarnos perseverantes en el amor a tu conocimiento y que nunca nos separemos de este modo de vida. Con estos deseos, nos dirigimos hacia una cena pura y sin animales.”

Notas temáticas

La fórmula uno-todo como criterio exegético del *Asclepio*

Nadia Russano

El *Asclepio* se caracteriza –en principio– por su compleja trama conceptual, la cual permanece oscura y misteriosa, aun luego de varias lecturas atentas. Se trata en efecto de un texto inorgánico, fragmentario y repetitivo, y debido a la definitiva a-sistematicidad de la estructura narrativa de este discurso, se le ha negado en ocasiones un carácter filosófico estricto. Estas características son la causa de que diversos exégetas hayan sostenido la hipótesis de que el *Asclepio* es una compilación de distintos tratados herméticos, procedentes de distintos autores y de distintas épocas. Naturalmente, una consecuencia de esta hipótesis es que no puede establecerse la unidad doctrinaria del discurso revelado por Hermes Trismegisto que este texto contiene. Frente a esto, Parri sostiene la hipótesis de que el *Asclepio* no es una compilación ni un compendio, sino la propuesta autónoma y completa de un solo autor. Al dejar establecida la unidad doctrinaria del discurso, Parri dota al *Asclepio* de coherencia filosófica.

El *Asclepius* comparte con los otros tratados la idea de que el saber ofrecido por las palabras del Trismegisto

es inalcanzable a la sola razón. La doctrina hermética se presenta de hecho como un misterio revelado. De acuerdo con esta premisa es en vano buscar en la construcción del texto un estilo que calque los modos y la estructura de una indagación racional. La coherencia y la unidad de la doctrina, si las hay, deben darse como ocultas, incluso a veces hasta intencionalmente veladas en el texto. De ahí que la comprensión del *Asclepio* se configure como una hermenéutica. (Parri, 2005: 20)

La fórmula uno-todo (*unus-omnia*), que aparece ya desde el primer párrafo del texto y asimismo a lo largo de todo el discurso, puede considerarse entonces metodológicamente, como una clave exegética de un misterio revelado, como un “paradigma de la estructura narrativa del *Asclepius*” (*cf.* Parri, 2005: 33). En este sentido puede entenderse la advertencia de Hermes Trismegisto a Asclepio en el § 2: “Y así, respecto de esto recuerda con cuidado en toda discusión: aquel uno es todo o él mismo es creador de todo.” La advertencia de Hermes de recordar la fórmula en toda discusión parece indicar que cada cuestión singular se entiende en referencia al todo, es decir, en referencia a toda la doctrina. Todo discurso o especulación acerca del hombre presupone un discurso paralelo acerca del mundo; a su vez, toda especulación cosmológica se comprende en referencia al discurso acerca de la naturaleza divina. De este modo, antropología y cosmología se fundamentan en el discurso teológico. En cada uno de estos discursos la fórmula *unus-omnia* explicita una misma racionalidad divina: que uno es todo y todo es uno, dotando así de consistencia filosófica a un texto aparentemente incoherente.

En función del criterio exegético propuesto, debemos comenzar por una consideración acerca de la naturaleza

divina. Pues la naturaleza del mundo y la del hombre siguen la cualidad de la naturaleza divina. A lo largo de todo el *Asclepio*, la expresión uno-todo refiere unívocamente a un dios único y primero, distinto por naturaleza a los dioses restantes que forman parte del discurso cosmológico, pues este dios está fuera del mundo. En este sentido, la expresión es una *fórmula teológica* que expresa una cualidad única de un dios único, ya que si bien hay una multitud de dioses que forman parte del mundo, ninguno de ellos reúne a la totalidad en su divina unidad. Acerca de este dios, Hermes Trismegisto revela que es el señor y conformador de todo (§ 8), el único que es todo o padre de todo (§ 9). Además, es llamado en varios lugares del discurso, dios sumo o supremo (*summus*) (§ 16, § 32, § 39). Este dios uno y supremo, creador y gobernador de todo, padre y señor de todas las cosas y productor de toda majestad (§ 20), está más allá del mundo sensible y de los principios cosmológicos que lo gobiernan: el orden y el tiempo, que renuevan por alternancia todas las cosas que están en el mundo (§ 30). Por lo tanto, el dios es lo único fijo, inmóvil e inmutable: él siempre fue estable, pues es su firme estabilidad (§ 30, § 31).

El sentido teológico de la fórmula uno-todo adquiere en un momento del discurso un matiz gnoseológico (Parri, 2005: 102). El discurso revela que en virtud de su infinitud, este dios no puede ni siquiera ser buscado, pues no se encuentra bajo el dominio de los sentidos, permaneciendo para el hombre inestimable e incomprensible (§ 30), y en este mismo sentido, innominable (§ 20). Según dice el Trismegisto, si bien el dios es llamado por los hombres padre, señor de todo o por cualquier otro nombre más santo y más religioso, ciertamente con ninguno de estos nombres humanos puede ser nombrado de un modo preciso (§ 20). Aparece aquí, en el seno de un misterioso discurso revelado, una premisa característica del apofatismo: no existe en

el lenguaje un nombre adecuado para nombrar al dios, ni aun cuando sea un nombre compuesto a partir de muchos, pues la naturaleza infinita del dios excede la naturaleza finita del lenguaje. Considerando que la naturaleza misma del nombre consiste en ser algo definido y circunscripto, a fin de que la voz se comunique con el oído y muestre la voluntad o el intelecto del hombre, vemos que ningún nombre puede nombrar de un modo preciso al dios (§ 20). En cambio, y de un modo aparentemente contradictorio con lo dicho recién, dice el Trismegisto que es esperable que el dios “sea innominado o mejor omninominado, *puesto que aquel es uno y todo*, de modo que es necesario que todas las cosas sean nombradas con su nombre o él mismo sea nombrado con los nombres de todas las cosas” (§ 20). Contrariamente a la recién declarada innominabilidad del dios supremo, Hermes prefiere ahora que el dios sea nombrado con los nombres de todas las cosas: “el nombre entero del dios es al mismo tiempo el de intelecto, hálito, aire y todo lo que es en ellos, por ellos o a partir de ellos” (§ 20). Sin embargo, su innominabilidad y omninominabilidad no necesariamente se contradicen. En efecto, de acuerdo con la advertencia inicial de Hermes Trismegisto de recordar en toda discusión que uno es todo y todo es uno, puede entenderse que, en tanto es uno, el dios supremo permanece innominado e incognoscible, pero en tanto es todo, es omninominable. El hombre entonces es incapaz por sus propios medios de conocer al dios, pero aun así puede decir algo acerca del dios a través de los nombres que da a las cosas creadas, pues estas muestran algo de la naturaleza divina, en tanto de ella proceden.

Aunque sea imposible para los hombres conocer al dios, él mismo se revela a los hombres por su voluntad y querer, y lo hace de un modo tal que la humanidad pueda entenderlo (§ 41). Esta revelación tiene un sentido específico: que

el hombre se conozca a sí mismo y que conozca también cuál es su verdadera tarea y cómo llevarla a cabo. El discurso revelado adquiere así la medida de la razón humana, y se vuelve por ello racional. De este modo, podemos decir que el uno-todo, en tanto fórmula teológica que revela la cualidad del dios único y supremo, expresa *racionalmente* esta naturaleza del dios. Esto no quiere decir que la naturaleza del dios se agote en esta racionalidad, porque esto sería determinar la esencia de la divinidad según el límite de lo que la humanidad puede entender. Pero si el discurso habla acerca de “la razón de la divinidad” (§ 10), la cual es una razón eterna y necesaria (§ 40), es porque de otro modo no podría comunicarle al hombre la verdad acerca de sí mismo, de su origen y de su destino. La fórmula uno-todo es entonces una fórmula teológica *racional* a partir de la cual se fundamentan las consideraciones acerca del mundo y del hombre, pues habiendo sido ambos creados a partir de una única razón divina, llevan por ello en sí la característica de esta racionalidad.

En virtud de la razón divina (*ratio divina*) según la cual el mundo fue creado, esta totalidad sensible que es el mundo, imita la racionalidad divina, de modo tal que el uno es todo y todo es el uno. La fórmula uno-todo adquiere aquí un sentido cosmológico, fundamentando el discurso acerca del mundo. Así como el dios es uno que es todo, también el mundo es todo y también es uno. El discurso cosmológico revelado explicita las partes o miembros del todo; asimismo, explicita cómo estas partes se disponen en función de la unidad del todo. No hay en el discurso instancia alguna de multiplicidad que no sea reunida en la unidad. Todas las cosas se dividen en múltiples géneros e infinitas especies; mientras los géneros representan la totalidad, las especies la parte (§ 4). Las especies, si bien se conocen como infinitas a partir de la diferencia de sus cualidades, se encuentran

reunidas en la naturaleza misma a fin de que la totalidad parezca ser uno y que todo parezca ser a partir del uno (§ 2). Por eso Hermes dice que la naturaleza, mediante los cuatro elementos, conduce hacia el cielo todas las cosas juntas “para placer de los ojos del dios” (§ 3).

En este orden racional del cosmos, la ocupación propia del hombre consiste en observar la totalidad, pues por ese motivo fue constituido por el dios no sólo como imitador de su razón, como lo es el mundo, sino también de su amor (§ 8). Para que el hombre pueda llevar a cabo su tarea esencial de cuidar del todo, el discurso divino le comunica el conocimiento necesario. Este conocimiento, aunque revelado, es de índole racional y está contenido virtualmente en la proposición *el uno es todo y todo es el uno*, pero sólo podrá ser comprendido al final, cuando el discurso haya sido revelado en su totalidad. Y aquel que comprenda este discurso, dice Hermes, “estará plenísimo de todos los bienes, si es que hay muchos bienes y no uno solo en el que son todos” (§ 1). Este es un discurso que contiene a todos los discursos posibles, en tanto revela al hombre la razón verdadera de todo, aquella en donde todo discurso –sea teológico, cosmológico o antropológico– se fundamenta: que todo es propio del uno o el uno es todo, pues están mutuamente conectados de modo que una cosa no puede ser separada de la otra (§ 1).

La trama de lo real

Claudia D'Amico

Desde los primeros párrafos, el *Asclepio* plantea una perspectiva totalizadora o sintetizadora que a medida que avanza en su desarrollo se volverá más analítica.

La afirmación fundacional acerca de la conversión entre uno y todo (§ 1), se especifica en un primer sentido que, de alguna manera, regirá el análisis posterior: el creador uno es todo pues todo es en él antes de ser creado (§ 2). Ahora bien, este todo no es uniforme, ni el creador es el único al cual se lo nombra como “uno”: también lo son el alma y el mundo (§ 3). Lo que proviene a partir del creador es una diversidad que incluye, pues, dos unidades. Todo ello conforma una trama que es necesario reconstruir. Esta reconstrucción es compleja y no puede ser realizada sino teniendo a la vista el texto completo.

Pueden reconocerse dos momentos: el primero parece estar en función de ubicar al hombre en esa trama y mostrar hasta qué punto si ese complejo tejido de pluralidades puede ser llamado *kosmos*, lo es por el ejercicio del conocimiento humano y el cultivo de las disciplinas (§§ 8-10); el segundo se orienta más bien a mostrar la interrelación

entre los dos polos de eternidad que constituyen el todo: el dios y la *hyle* o mundo penetrado por el espíritu (§§ 14 y ss.)

Sin duda, muchas de las menciones iniciales serán luego integradas en el segundo momento. Con todo, aquello que se subraya son los protagonistas excluyentes de este drama: el primer dios, el creador, y sus dos imágenes: el mundo, dios sensible o segundo dios; y el hombre, tercer dios (§ 10). Solo en función de ellos desempeñan su papel los actores secundarios: los demonios, y más adelante los otros dioses.

Este esquema de tres encierra la siguiente lógica: el primer dios realiza una mostración sensible que por provenir de él es bella y plenísima de bondad; tal mostración se denomina sensible por el hecho de poder ser percibida, ella misma encierra la necesidad de ser contemplada. En suma, el dios hace una imagen suya visible para que sea vista por otra imagen suya que sea vidente. Así, una imagen solo tiene sentido por la otra en una relación recíproca: hombre y mundo son “uno ornamento del otro” (§ 10). En este cuadro general pueden insertarse las alusiones a los géneros, las especies y los elementos. Los géneros representan la totalidad y se los declara inmortales. Las especies siguen a los géneros, razón por la cual se afirma que todo lo que depende de arriba se divide en especies; pero, a diferencia de estos, serán o no inmortales según el género del cual dependan (§ 4). Se anticipa que las especies son conocidas como infinitas a partir de la diferencia de sus cualidades, las cuales son reunidas a fin de que todo parezca ser uno (§ 2).

Por su parte, se mencionan los cuatro elementos, fuego, agua, tierra y aire con sus respectivas características (§§ 2-4) y hay una aislada referencia al éter (§ 6). Esta primera presentación del tema solo menciona algo que será desarrollado en el segundo momento y que resulta la clave de esta distinción: la cualidad del nacer. Sin embargo, el hecho de que una especie dependa del género de los dioses,

de los demonios o de los hombres, no resulta en que pueda pensarse en cadenas de géneros y especies unidireccionales y a la manera de compartimentos estancos. Muy por el contrario, se afirma que las especies de todos los géneros se mezclan con todos los géneros (§ 5). Esta afirmación ofrece una nueva visión del uno-todo: no sólo todo está co-implicado en el creador-uno, no sólo el mundo y el hombre son unidades que se identifican con una totalidad, sino que, o por lo mismo, lo explicitado a partir del creador constituye una unidad relacionada con él y entre sí. Las especies se juntan, se mezclan o perseveran en su género: de esto depende en qué resulten. Este desarrollo introduce el discurso sobre aquello que se quiere especialmente tematizar en la primera parte del tratado: el hombre, maravilloso milagro cuya naturaleza resulta un paradigma de las uniones que son posibles y que son en él multiformes.

Como afirmamos, en estos primeros párrafos se adelantán algunos elementos que serán desarrollados más adelante. Por una parte, aparece la noción de “cielo” como dios sensible, gobernado por el primer dios, que administra los aumentos y disminuciones de los cuerpos, y lleva a través del mundo y del alma la abundancia a todos los géneros y especies (§ 3). Tal cielo tiene un aspecto generador: de él descienden todas las cosas a la tierra, al agua y al aire. Por otra, aparece la noción de “mundo” como receptáculo de las especies (§ 3). La recepción también está asociada al elemento tierra, mientras que el fuego es el único de los elementos que asciende desde abajo hacia arriba y es vivificante y nutriente (§ 2). Con todo, aquello que conduce al cielo todas las cosas por medio de las especies y los cuatro elementos es denominado “naturaleza”, que reúne la pasividad receptora y el movimiento ascensional (§ 3). Como puede verse, el vocabulario es muchas veces equívoco: “mundo” es tanto el dios sensible –lo cual nos hace pensar en una realidad

informada–, cuanto el mero y pasivo receptáculo. En esta segunda acepción, “mundo” se opone a “cielo”, que ocupa el lugar del dios sensible o realidad conformada. Planteada esta oposición entre los elementos activo y pasivo, el término “naturaleza” supondría ambos.

El tratado sobre el hombre, su constitución y el papel desempeñado por el conocimiento y la disciplina (§§ 6-13) se cierra destacando la armonía de la totalidad impuesta por el dios primero: “Pues el orden de las cosas singulares, reunido por la razón del artífice en un todo único, consumará con el canto divino una cierta sinfonía dulcísima y verísima” (§ 13).

Esta declaración oficia asimismo de reintroducción de la exposición acerca de la trama de lo real, que se ofrece ahora en un nuevo marco: el de un “discurso acerca del espíritu y cosas semejantes” (§ 14). Tal trama vuelve a sintetizarse en su presentación para complejizarse paulatinamente.

Se afirma que existieron *deus* y la *hyle* o *mundus*. Si esta afirmación es la primera en un discurso sobre el espíritu, se infiere que lo que se denomina aquí *spiritus* es algo que atañe a ambos. Nuevamente los protagonistas del drama son tres. De hecho, se afirma que el espíritu acompaña y está en el mundo mas no del modo en que es en el dios (§ 14). Más adelante esto se confirma: el espíritu “suministra y vivifica” todo en el mundo como un “instrumento de la voluntad del sumo dios” (§ 16).

En este tramo del texto se subraya la distinción entre la eternidad del dios que es no-nacido y es generado desde sí mismo (*ex se*), y el resto de los entes. Solo de una naturaleza como la del dios pueden nacer el conjunto de las cosas: únicamente quien es autogenerado genera. Ahora bien, la *hyle* –llamada ahora “naturaleza del mundo” (*natura mundi*)–, y también el espíritu, aunque no sean autogenerados como el dios, poseen la fuerza para nacer y procrear. Así, se ligan

a ellos las imágenes de la concepción y del parto que nos refieren más bien una generación biológica que ontológica: en la cualidad de la naturaleza se encuentra el inicio, entendido como principio o fundamento de la fecundidad (§ 14).

La expresión no-nacidos (*non nata*), también es atribuida a los entes pero en una doble acepción: son no-nacidos o bien porque son en la eternidad del dios –y en este sentido todos serían no-nacidos–, o bien porque carecen de fecundidad para engendrar. Esta segunda acepción permite diferenciar lo viviente de lo no-viviente. Podríamos, entonces, preguntarnos si lo no-viviente no encontraría su principio en la naturaleza, en tanto es no-fecundo; sin embargo creemos que en vistas a la noción de armonía que fue anunciada, puede entenderse que incluso lo no-nacido como infecundo guarda en sí la fuerza de la naturaleza toda.

En un momento del discurso –en ocasiones inorgánico– del *Asclepio*, los tres protagonistas señalados, el dios, el mundo y el hombre, parecen pasar a un segundo plano, y se coloca en un lugar destacado una nueva tríada: el dios, el espíritu y la *hyle* o materia. Es claro que no hay una correspondencia exacta entre ellos. Se ha señalado asimismo que ambas tríadas proceden de diversas fuentes: el término platónico *anima*, ligado al mundo en la primera, sería reemplazado por el término estoico *spiritus* en la segunda; y mientras el primero atendería un análisis horizontal como principio vivificante transversal, el segundo tendría un sentido más bien vertical (*cf.* Parri, 2005: 83-84).

Se podría afirmar que ambos cuadros deben entenderse integrados. En efecto, el dios permanece en su papel de hacedor y distribuidor tan plenísimo de fecundidad que, en su voluntad y bondad necesariamente productivas, contiene ambos sexos y por eso puede ofrecer la naturaleza del nacer y la procreación (§ 20), prodigando su favor “sin envidia” (§ 25). El espíritu, por su parte, relaciona a aquella unidad

que en el comienzo se llamó alma con el dios. De hecho, sobre la distribución hecha por el dios, es el espíritu quien pone en movimiento y gobierna las especies del mundo (§ 16). Asimismo, el espíritu muestra, como resulta manifiesto cuando se trata acerca de la jerarquía de dioses, que todo está conectado: lo más alto y lo más bajo, lo mortal y lo inmortal (§ 19).

La materia tiene por un lado el sentido de *mundus*, pero también se asociará a la noción de *locus*, lugar dispuesto de antemano que sostiene todo (§ 15). Espíritu y materia son considerados *initia* de todas las cosas (§ 17). El problema del mal (§§ 16-18), la reaparición del tema antropológico (§§ 22-23), y el tratamiento de la restauración y religación (§§ 24-26) que conforman la escatología del *Asclepio*, se insertan en este cuadro de imbricación entre materia y espíritu.

La trama del uno-todo se completa con la inclusión de los binomios eternidad-tiempo, inmovilidad-movilidad, perfección-imperfección. Lejos de conformar parejas que se consideran en oposición y correspondencia, en el texto aparecen combinadas: la eternidad no va acompañada necesariamente de la inmovilidad, sino que hay una eternidad que es temporal y móvil. Con todo, hay una eternidad inmóvil que es propia del dios, y un tiempo que es eterno aunque sujeto al número y a la sucesión: el mundo imita, de algún modo, a la eternidad (§§ 30-31). No pocos autores han relacionado lo expuesto en estos párrafos, con las posiciones presentadas por Platón en *Timeo*, y aun por Aristóteles en *De caelo*, aunque sin soslayar sus diferencias (*cf.* Gersh, 1986: 360). Algunos otros, han visto sobre todo en la concepción cíclica de la temporalidad, un componente indudablemente egipcio (*cf.* Mahé, 1978-1982, vol. II: 244-245). Más allá de su procedencia, lo cierto es que al interior del texto se da una vinculación entre la eternidad inmóvil de lo divino en cuya estabilidad se encierra un mundo no-nacido, y una

eternidad móvil del mundo sensible que la imita: como si la eternidad misma se “agitara” a través del tiempo. De este modo, la eternidad se mueve y el tiempo se hace estable: en esto consiste la creación (§ 31).

Dios y la eternidad son la causa de todas las cosas en tanto son primordiales (*primordia*), es decir incausados (§ 32). Por otra parte, este mundo creado es pleno y perfecto de modo que el vacío y el lugar sin algo que lo ocupe son inexistentes (§§ 33-34). En ese marco, se reitera el tópico de los géneros y las especies ahora en directa relación con los individuos. Se trata de un complejo tramo del texto, en el que las nociones de *forma* e *imago* son utilizadas en más de un sentido. Si bien se ha tratado de realizar una suerte de clasificación de las diferentes clases de “formas” que se mencionan en el texto (*cf.* Gersh, 1986: 351-356), intentaremos sintetizar los puntos que nos parecen sustanciales, aun a riesgo de simplificar la cuestión. Si algo no ofrece dudas es el hecho de que en todo individuo hay un aspecto incorpóreo y uno corporal (§ 35). Los individuos que pertenecen a un mismo género tienen una cualidad común procedente de su *imago o forma generis*, que es, como se anticipó en el primer tratamiento del tema, inmortal e incorpórea. A su vez, la especie, es considerada también inmutable e inteligible, si bien se anticipó que no todas son inmortales. Los singulares, por su parte, contienen imágenes de sus géneros en su forma singular: es precisamente la *forma singularis* o su aspecto aquello que hace diversos a los individuos del mismo género, distinguiéndolos por sus cuerpos en distintos puntos “de las horas y los climas”. En suma, todo depende de la voluntad del dios llamado *omniformis* (§ 35), sin el cual nada es ni fue ni será (§ 34). De él proceden los géneros y las especies, asimismo “omniformes”, las cuales son recibidas en el “receptáculo” del mundo (§ 34), en la corporeidad que ofrece la individuación. Así, el mundo de ningún modo puede ser un lugar

vacío sino que está, por decirlo de alguna manera, pleno de formas. Fue constituido desde los géneros y especies al individuo, de lo inteligible a lo sensible, de lo incorpóreo a lo corpóreo, de lo inmortal a lo mortal. Esta compleja trama de lo real, aun en su sentido ínfimo, está sostenida por la “agitada estabilidad” de aquel uno que es todo.

El hombre, magnífico milagro

Natalia Strok

El *Asclepio* o *Discurso perfecto* está destinado a los hombres en tanto discurso. Sin embargo, este no es un discurso cualquiera sino uno religioso y por esta característica especial, que aclararemos más adelante, solo se permite escucharlo a unos pocos, para evitar profanarlo con la intervención de la multitud. Esta es una nota paradigmática que suele subrayarse en el pensamiento hermético: se trata de comunicarlo a unos pocos elegidos. En esa presentación se explica que el discurso dará el bien que reúne todos los bienes al alma del hombre que pueda comprenderlo. Así, el hombre se ubica en un lugar central en tanto receptor del mensaje.

Doble constitución del hombre

El discurso propiamente dicho se inicia afirmando que el alma humana es inmortal pero, llamativamente, no de forma uniforme, es decir, no toda alma humana tiene la misma inmortalidad, sino que hay diferentes grados de inmortalidad entre las distintas almas. Podemos preguntarnos, entonces, en qué reside esa diferencia. Para responder

a esta pregunta debemos dar cuenta del destino prometido a los hombres y ello es “la esperanza de la eternidad futura” (§ 12). Se explica que no todos los hombres tienen esta esperanza. Entonces, para comprender correctamente dichas afirmaciones, resulta necesario presentar la constitución del hombre expuesta en el libro.

Se explica que el hombre es doble (§ 7) y esta dualidad se expresa en dos partes (*pars*). Una parte es divina, simple, *ousiódēs*, contiene la *ousía* o esencia, y se entiende que es el alma; y la otra parte es mundana, cuádruple o múltiple, *hylikón*, contiene la *hyle* o materia, y es el cuerpo. Este último rodea al alma como si fuera una casa (§ 8). Por esa doble composición el hombre es mejor que los inmortales y que los mortales, comparte un parentesco con los dioses a los que venera y, a su vez, estos dioses velan por él (§ 22). El hombre, por ello, es un magnífico milagro (*magnum miraculum*).

Entonces, el ser humano tiene una parte celeste y una parte terrenal, y por ello se ubica en el medio, entre el dios y el mundo (§ 6); segundo dios, y, en tanto mediación, se relaciona con ambos dioses, pues estima lo que está por debajo de él, lo mundano, y es estimado por lo superior a él (§ 6). Por esto puede afirmarse que el hombre está en todo. Y es más, debe cumplir con las tareas que le proporciona esta doble constitución. Por una parte, el hombre debe conocer la razón de la divinidad con una intención del intelecto (*sensus*); y, por otra parte, debe estar atento a todas las cosas mundanas entre las cuales habita (§ 8). La medida entre estas partes del hombre, es decir, el desenvolvimiento virtuoso de cada una de las tareas, es la religión (§ 11).

Recordemos que el mundo es el segundo dios que crea el dios padre, al que ama como parte de su divinidad. El hombre es creado por el dios padre para que contemple el mundo y lo ame, en tanto imitador de la razón y el amor del dios

(§ 8). En este sentido, el hombre debe satisfacer ambos orígenes: no solo admirar y adorar las cosas celestes, sino también habitar y gobernar las terrenales, y así se comprende que pueda ser denominado el tercer dios. El hombre y el mundo componen la unidad del cosmos, al que gobierna el primer dios, y son ornamento el uno del otro. Así, el hombre, segunda imagen del dios, es un enlace único (*una compagno*). Por una parte, se une al cielo por el alma, el intelecto, el espíritu y la razón (*anima, sensus, spiritus, ratio*), los elementos superiores; por otra parte, se une al mundo, por el fuego, el agua y el aire. La humanidad es así hecha divina pero a la vez mortal, por tener un cuerpo (§ 10). Entonces, leemos en el § 11 que cada una de estas partes consta a su vez de cuatro elementos o componentes, acordes a cada una de ellas: un par de manos y un par de pies, y demás miembros del cuerpo para poder cumplir con lo terrenal; espíritu, intelecto, memoria y videncia (*anima, sensus, memoria atque providentia*) para conocer y elevar la mirada hacia las cosas divinas (§ 11).

Notamos aquí una leve diferencia con respecto a las enumeraciones para las distintas partes del hombre en el § 10 y en el § 11, pero que, interpretamos, resultan ser solo dos formas de nombrar los mismos aspectos. En ambos casos se está describiendo al alma, pues espíritu, intelecto y razón son aspectos del alma; mientras que en el segundo caso, en lugar de la razón se encuentran la memoria y la videncia, que expresan la capacidad que tiene el hombre para conocer. Para el segundo grupo tenemos, por un lado, la materia que utiliza el hombre para producir –agua, tierra, fuego y aire– elementos de los que están compuestos a su vez los cuerpos, y aquello propio del hombre para llevar a cabo dicha tarea, que son sus extremidades corporales. Estas diferencias pueden explicarse si se presta atención al modo de composición que tiene el texto, que lleva a plantear la

presencia de distintas capas, permitiendo descubrir cierta heterogeneidad (*cf.* Gersh, 1986: 336-337).

También de acuerdo con la presencia de distintas capas de composición, vale realizar una aclaración: si bien el mundo está compuesto por todos los aspectos mencionados, el hombre se distingue por tener una quinta parte (*quinta pars*) que lo une a la divinidad, que es el intelecto (*sensus*) (§ 6). Si bien este intelecto ya fue enumerado entre los componentes de la parte más alta del hombre, debemos comprenderlo como especial, ya que es por este que el hombre se une a la divinidad.

Es necesario destacar además que al caracterizar al hombre con esta doble función y esta doble naturaleza, el cuerpo, que para otras corrientes de pensamiento puede presentar una característica negativa, no es producto de un error o caída, sino que es, a la vez, muestra de su excelencia y de su limitación (*cf.* Parri, 2005: 222). Es un límite porque ata a la mortalidad al hombre, pero al mismo tiempo es su excelencia porque le permite cumplir con una de sus funciones, tan importante como la espiritual, que es gobernar y custodiar al mundo. El hombre imita al dios a través del uso del cuerpo en tanto de esa manera proporciona la perfección al universo y así se posiciona por encima de los demás dioses y demonios, ya que el hombre es la unión entre lo divino y lo terreno (*cf.* Lucentini, 2007: 225-226).

La filosofía como amor simple y religión santa en el marco de las disciplinas

Las cosas terrenales que gobierna el hombre no son solo las que se hacen por obra de los cuatro elementos sino también las que produce el propio hombre a través de su cuerpo. Entre ellas contamos el “cultivo de la misma tierra, los pastos, la edificación, los puertos, las navegaciones, las

comunicaciones, los intercambios entre unos y otros, que constituyen el vínculo más firme de la humanidad entre sí y de la parte del mundo que es agua y tierra.” (§ 8). Es decir, el hombre gobierna el mundo humano que, a su vez, vincula todo el mundo terrenal. Esta segunda tarea que realiza el ser humano, de acuerdo con su origen mundano, se conserva por el conocimiento y el uso de las disciplinas y las artes, que son parte de la perfección del mundo (§ 8). *Disciplina* es el sustantivo derivado del verbo latino *disco* y hace referencia al proceso de aprendizaje en el cual se recibe información y formación intelectual (*cf.* Magnavacca, 2005: 225); puede ser identificado con la *episteme* griega, es decir, conlleva rigurosidad científica (*cf.* Hadot, 2005: 93). *Ars* es la traducción del término griego *techne* y es el conocimiento por el cual se tiene la virtud o habilidad para hacer algo (*cf.* Magnavacca, 2005: 92-93). En este contexto, disciplina y arte son sinónimos que hacen referencia al conocimiento que tiene el hombre del mundo y que, veremos a continuación, tiene que ver con el conocimiento matemático. Además el hombre tiene la capacidad de instituir y cultivar seres inanimados, es decir, tiene un arte especial para ello, ya que el hombre es hacedor de dioses.

De acuerdo con esto, el hombre gobierna esas cosas terrenales, si conoce realmente “las diversidades, cualidades, efectos y cantidades de las cosas” (§ 11). Las disciplinas y las artes permiten que se produzca la armonía en la tierra en alabanza al dios. En el texto encontramos claras referencias a las artes o disciplinas propias de lo que a partir del siglo IV se denominó el *quadrivium*: aritmética, geometría, astronomía y música (§ 9). Resulta pertinente explicar ahora en qué punto del desarrollo de las disciplinas nos encontramos, ya que en el contexto del siglo II no existe aún el sistema de siete artes liberales que tendrá importante auge en la Edad Media y que encontró su expresión más clara en

el *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* de Marciano Capela del siglo V.

Las artes liberales en general, que se dividen en el *trivium* y el *quadrivium*, remontan su origen a las enseñanzas de la tradición platónica. Las cuatro ciencias matemáticas que conforman el *quadrivium* –aritmética, geometría, música y astronomía– son indudablemente concebidas en aquella tradición, y en los autores del siglo II resultan ser, de acuerdo con ello, la propedéutica a los conocimientos filosóficos, los cuales tienen como punto cúlmine la teología. Estas ciencias matemáticas son los instrumentos necesarios para el conocimiento de los seres y cada una de ellas se abocará a distintos tipos de seres (*cf.* Hadot, 2005: 67). En cuanto al *trivium*, que se compone de la gramática, la retórica y la dialéctica, recién empieza a gestarse a partir de la especulación de los medioplatónicos en este siglo II, como asociadas a la ciencia filosófica. En este caso, no solo la doctrina platónica sino también elementos estoicos y aristotélicos se conjugan para determinar estas disciplinas. En filósofos como Filón de Larisa, la retórica y la dialéctica eran parte de la filosofía; mientras que la gramática era considerada una ciencia auxiliar a ella en autores como Plutarco, Apuleyo y Máximo de Tiro (*cf.* Hadot, 2005: 63-100). Como podemos observar, el *quadrivium* se encuentra presente en el *Asclepio*, como las disciplinas o artes a partir de las cuales se conoce el mundo, y entonces, aquello que permite al hombre cumplir con una de sus tareas. Sin embargo, no se mencionan las disciplinas que componen el *trivium* sino solo a la filosofía, que es la que eleva al hombre hacia el conocimiento de lo divino, la tarea propia de la parte divina.

Debemos notar así que no se trata de que el alma se aboque a la divinidad y el cuerpo a lo terrenal, sino que hay una consonancia de ambas partes en cumplir con ambas funciones. El conocimiento es propio del alma y, sin embargo,

es necesario para lograr verdaderamente el gobierno de lo mundano; el cuerpo produce con ayuda del conocimiento que ofrecen las disciplinas y las artes, pero no solo para habitar ese mundo sino para ascender también en alabanzas hacia la divinidad. El quinto elemento que diferencia al hombre del resto de los seres mundanos, el intelecto (*sensus*), tiene un papel crucial en este punto.

Ahora bien, las dos funciones que tiene el hombre en tanto dual pueden ser trastocadas, y de esa manera puede perder esa esperanza de eternidad que lo lleva a la felicidad. Así, la medida de las partes del hombre es la religión, que es perfecta si está provista de la virtud del desprecio contra el deseo de todas las cosas ajenas a lo divino. Esas cosas ajenas son las posesiones, las cosas terrenales poseídas por un deseo corporal. De hecho, el vicio de la apetencia proviene del cuerpo, que es una de esas cosas ajenas a lo divino (§ 10).

Si el hombre realiza el cuidado del mundo, al mismo tiempo cuida y rinde culto a la obra divina y se liga al dios. La recompensa que conlleva esto es que será restituido de forma pura a la parte divina, desligado de los lazos de la mortalidad, es decir, alcanzará la divinidad y la eternidad. Este hombre que equilibra ambas funciones es por ello religioso y tiene una mirada constante para conocer la divinidad, un amor simple, pues ese equilibrio es la filosofía o religión santa.

Aquí observamos que el *Asclepio* propone la coincidencia entre filosofía y religión. Y entonces, el hombre dual alcanza la inmortalidad a partir del conocimiento de lo superior y de lo inferior, equitativamente, pues el conocimiento de lo inferior eleva también al hombre hacia lo superior, como dijimos. Si las artes y disciplinas del que luego se denominará *quadrivium* son las que contribuyen al conocimiento de lo terrenal, la filosofía es la que alcanza el conocimiento de lo divino, como afirmamos.

En este punto, el *Asclepio* marca una diferencia: la verdadera filosofía no debe mezclarse con las otras disciplinas, es decir, con la aritmética, la geometría o la música. La filosofía pura se dirige a estas disciplinas para admirarse de la armonía del mundo (§ 13). La mezcla lleva a la ignorancia y a la pérdida de la eternidad. Leemos que el dios dotó a las mentes de los hombres con intelecto (*sensus*), disciplina e inteligencia para evitar los fraudes, los engaños y los vicios de la maldad. El que los evita antes de implicarse en ello, tiene inteligencia y prudencia divinas, pues el fundamento de la disciplina –afirma–, es la suma bondad, es decir, la divinidad (§ 15). En esta posibilidad de virtud o vicio radica la libertad del hombre.

La filosofía, entonces, ocupa un lugar preponderante en el planteo del texto hermético, y si bien sabe nutrirse de las disciplinas como herramientas con las que se conoce lo mundano, no debe mezclarse con las restantes ciencias: geometría, aritmética, música y astronomía.

Sensus como don divino

En primer lugar, debemos hacer referencia a las dificultades que ha suscitado la traducción del término latino *sensus*, y de otros términos relacionados con este como *intellectus* e *intelligentia*. Siguiendo la traducción francesa de Festugière, hemos optado la mayoría de las veces por traducir *sensus* como “intelecto”, en tanto el término latino podría ser traducción del griego *noûs*, y se trata de un término técnico del hermetismo que hace referencia a la facultad de intuición de lo divino (*cf.* Festugière, 1945: 363, n. 53). Sin embargo, en algunos casos hemos optado por traducirlo como “sentido” de forma literal, porque el texto no habilitaba la posibilidad anteriormente mencionada. También ha sido dificultoso distinguir entre *sensus* en su acepción de “intelecto”,

y los términos *intellectus* e *intelligentia*. Sin lugar a dudas, el primero podría ser traducido como “intelecto” a su vez, por lo cual debimos optar por traducirlo como “inteligencia”, para distinguirlo de *sensus*, aunque en algunos casos se presenten como sinónimos. Esto trajo a su vez como problema que *intellectus* tuviera el mismo valor que *intelligentia* en muchos pasajes, al ser traducidos ambos como “inteligencia”. Como podrá advertirse, los dos términos han sido traducidos de esa manera por las dificultades para encontrar la traducción precisa de *sensus*. Resultará de utilidad prestar atención al “Glosario” que ofrece la edición para evitar posibles confusiones.

Entonces, de entre los aspectos enumerados del alma humana (*mens, sensus, ratio*) se destaca el intelecto (*sensus*), que es el don celeste del hombre para ser feliz, es la luz divina que ilumina al ser humano, es aquello que distingue al hombre del resto de lo mundano. Pues el intelecto divino se mezcla de una vez y para siempre con el alma del hombre para evitar la equivocación (§ 18). De hecho, a través de ese intelecto el hombre puede dar el nombre de “padre” o “señor de todo” al dios, y aunque ese nombre no sea preciso, en tanto el dios es innominado, de todos modos es sagrado.

Todo intelecto (*sensus*) es inmóvil, santo, incorrupto y sempiterno. Es la eternidad del dios supremo que se mantiene en la verdad, plenísimo de todo lo sensible y de toda disciplina que se mantiene junto a la verdad (§ 32). Ahora bien, lo inmóvil tiene el primer lugar con respecto a lo que se mueve, entonces el intelecto que llega a lo mundano, sensible, lo afectado por el movimiento, es receptáculo de todas las especies y disciplinas sensibles. El intelecto humano, que proviene de ese intelecto divino –la divinidad que llegó hasta el hombre– gobierna la tierra por la tenacidad de la memoria, es decir, por experiencia, al recordar todo lo que contiene en sí. La inteligencia (*intelligentia*) del intelecto

(*sensus*) del hombre, entonces, radica en la memoria de las cosas pretéritas (*cf.* Parri, 2005: 160).

En el texto encontramos una enumeración de intelectos, que podrían ser asimilados a distintos tipos de conocimientos: divino, sensible o mundano y humano o mediación entre lo divino y lo mundano. Creemos que es conveniente comprenderlo como una unidad que desciende desde la divinidad hacia el mundo sensible y que atraviesa al hombre para conocer los ámbitos superior e inferior, en tanto mediador entre ambos y enlace único.

Ahora bien, la verdad es eterna y no se ve en ninguna parte del mundo en la que gobierna el tiempo. Para alcanzarla es necesario dirigirse hacia el cielo y no quedarse simplemente en lo mundano. El hombre tiene esa inteligencia (“*intellectus*”) que le permite conocer el modo de ser del intelecto del mundo (“*sensus mundi*”), y la inteligencia del mundo conoce a los dioses y a la eternidad, entonces a través del mundo el hombre puede alcanzar esa verdad y contemplarla como una tiniebla. Esa contemplación de la eternidad es la felicidad mayor a la que pueden acceder los hombres (§ 32). Debemos destacar que en este pasaje en particular, el autor del texto juega con las palabras *sensus* e “*intellectus*” y las presenta como sinónimos, como adelantamos.

Una característica más que agrega el texto para el hombre es que a imitación del dios supremo, que es hacedor de los dioses celestiales, él es escultor de los dioses que se encuentran en los templos, y en tanto iluminado también los ilumina a estos y los conforma como dioses. Estas divinidades que conforma el hombre son semejantes al hombre al igual que los dioses que conforma el dios son semejantes a sí mismo (§ 23).

En la plegaria final del texto, los hombres agradecen al dios el haberles concedido el amor y la religión, otorgándoles el intelecto, la inteligencia y la razón para conocerlo:

“intelecto, para que te conozcamos; razón, para que te busquemos mirando hacia lo alto; conocimiento, para que, conociéndote, gocemos.” (§ 41). De esta manera, el dios se hace presente a estos hombres elegidos a pesar de estar compuestos todavía por un cuerpo.

Escatología

El hombre, entonces, persigue un destino final de felicidad, dado por la esperanza de eternidad futura. Al cumplir con las tareas propias de cada una de las dos partes de su naturaleza, que detallamos anteriormente, obtendrá como recompensa la restitución a la parte divina; es decir, se desligará de su parte mortal para alcanzar la eternidad y la divinidad. El hombre que equilibra ambas funciones, el cuidado del mundo y el culto al dios, por ello es religioso y tiene una mirada constante para conocer la divinidad, un amor simple, pues ese equilibrio es la filosofía o religión santa. (§ 12) Así, el alma pía y justa obtiene la felicidad.

Habiendo expuesto el camino hacia la felicidad, resulta interesante ahora presentar en qué consiste el castigo para quienes no realizan las tareas encomendadas al género humano. Leemos que “a quienes hayan vivido de manera impía no solo se les deniega el retorno al cielo sino que también se les impone la migración a otros cuerpos repugnantes e indignos del alma santa” (§ 12). La inmortalidad, que solo es alcanzada cuando el alma se desliga del cuerpo, no es obtenida para estos impíos, pues su alma va ocupando distintos cuerpos en lugar de liberarse.

El tipo de castigo varía: de acuerdo a los delitos cometidos, el hombre recibirá los distintos suplicios que impondrá la divinidad. El alma juzgada por el dios, luego de la muerte del cuerpo, será mantenida en su estatus, si fue pía y justa, o será llevada a las profundidades, si fue viciosa, “de tal

manera que en esto la eternidad perjudique al alma: en que sea sometida por una sentencia inmortal a un suplicio eterno” (§ 28). En el § 17 se explica que lo más bajo en la esfera del mundo es lo que en griego se llama *Hádes*, aquello de lo que se carece de visión, de lo que no hay inferior, que puede entenderse como asimilable al “infierno”. Así se comprende que el temor a la muerte sólo atormenta a los ignorantes (§ 27). De hecho, las mayores penas serán recibidas por aquellos que fueron ya condenados por la ley humana, su cuerpo se separó del alma de manera violenta y no de forma natural, y esa condena humana no evita que se aplique el juicio divino (§ 29).

El discurso no dirá nada más al respecto porque si se dedicase a exponer sobre los vicios, se volvería él mismo un discurso vicioso y dejaría de ser ese discurso perfecto que pretende ser (§ 23). Resulta interesante cómo el discurso es caracterizado de acuerdo con el contenido que presenta: si habla de virtudes, será virtuoso, si hace referencia a vicios, será vicioso. El discurso perfecto, entonces, en tanto religioso, no podrá detenerse en los vicios. Por eso debe terminar con una plegaria en la cual los hombres agradecen el conocimiento que el dios les otorga en vida, cargando todavía con el cuerpo pero gozando en la verdad de su luz (§ 41). Se cumple con lo planteado al inicio: se trata de un discurso que otorga todos los bienes.

Religión, astrología y magia

Lucas Oro

Los dioses son, tal vez, el mayor de los misterios (§ 19) sobre el que el discurso de Hermes en el *Asclepio* detiene su atención; este divino misterio no puede sino provocar una gran ansiedad en quien pretende conocerlo (§ 9). Así como sería vano para un ser humano acercarse a una catarata y buscar apoderarse, sin más, del agua “de un río torrencial, que desde las alturas se precipita en rapaz corriente” (§ 3), lo divino se le escurre al hombre entre las manos cuando se acerca a ello. Solamente con una “intención divina del intelecto” (§ 3) el ser humano se aproxima a lo que, en última instancia, únicamente puede albergar “en silencio, en lo secreto del pecho” (§ 32).

En principio, no parece posible hablar del *Asclepio* como expresión de una hipotética doctrina “hermética” sistemática que habría constituido el cuerpo de “creencias” de una comunidad “religiosa”. Sin embargo, es posible entender el texto como expresión de un tiempo histórico específico (*cf.* Fowden, 1986: 1-4). La época de redacción de los múltiples tratados herméticos está caracterizada por el pluralismo religioso, por el encuentro entre diferentes escuelas

de pensamiento y hombres de distintas sensibilidades, lenguajes y bagajes culturales. Este contexto favoreció las interacciones, dando lugar a un vocabulario común que, sin embargo, contenía en sí una multiplicidad de elementos que se resignificaban constantemente. Por ende, intentar reconstruir el discurso religioso del *Asclepio* limitándose a describir analíticamente las divinidades mencionadas concluiría, quizás, en la escenificación de un universo intelectual que para los autores del texto era más sincrético que lo que podría revelar una mera enumeración de los dioses y de sus genealogías greco-egipcias (*cfr.* Van der Kerchove, 2012: 15-16).

El *Asclepio* es un discurso divino (§ 1) tanto porque el objeto de su enseñanza es lo divino como porque está inspirado por las divinidades (§ 1). Sin embargo, es el carácter mismo del discurso lo que lo vuelve divino. En el mundo egipcio,

...se creía que la palabra articulada y la voz eran las más potentes de las fuerzas creadoras, y que no permanecían inateriales al salir de los labios, sino que se transformaban, condensándose en substancias tangibles, en cuerpos animados por la vida creadora y la energía, en dioses y diosas que a su vez vivían y creaban. (Maspero, 1897: 146)

La utilización del término “culto” en diversos párrafos (§§ 8, 9, 11, 14, 24, 29, 37) no debe hacer pensar en una suerte de “homenaje externo” de los hombres a sus dioses. Por el contrario, la religiosa piedad (§ 1) que aparece en el *Asclepio* supone una profunda “conciencia participatoria” (*cfr.* Nadler, 2003: 195). En ese sentido, el discurso del *Asclepio* es un discurso religioso, no porque “represente” lo espiritual, sino porque la materialidad misma del lenguaje es transparente a la realidad espiritual que está más allá de él.

Es por eso que el *Asclepio* rechaza siquiera mencionar a los hombres viciosos (§ 23), ya que podría comprometer la santidad de este discurso muy religioso (§ 1). El discurso no habla “sobre”, sino que trae a la realidad aquello mismo que menciona:

Como la palabra hablada, la palabra escrita podía arrastrar a la existencia a los seres que nombraba o lograr poder sobre ellos. Como la imagen esculpida o pintada, la palabra escrita podía llegar a empaparse de la vida de la cosa o criatura representada. (Nadler, 2003: 172)

Una característica destacable del universo intelectual en el que aparentemente el *Asclepio* fue escrito es que la religiosidad implicaba una “participación” en el mantenimiento de un cierto orden –material y espiritual– en el mundo. En particular, el lenguaje religioso era uno de los modos en que esa participación podía llevarse a cabo. Sobre la asunción de que “lo sagrado es lo real por excelencia” (Eliade, 1999: 72), el discurso mismo del *Asclepio* es la instancia en la cual el hombre debe interactuar para, a su vez, participar en lo sagrado. En el *Asclepio* no sólo el texto –quienes hablan y quienes escuchan– dice, sino que es el texto mismo lo que se dice. El *Asclepio* comienza y finaliza mencionando el santuario (§§ 1, 41) en el que se pronuncian las palabras de Hermes. De algún modo, podría decirse que el *Asclepio* mismo, en cuanto texto escrito, pero especialmente en cuanto diálogo real, pronunciado a viva voz, es el santuario de los misterios que guarda.

La noción de religiosidad participativa conduce a afirmar que en el *Asclepio* se encuentra una religiosidad “mágica”, si se entiende el término “magia”, el cual no aparece en el texto, como la capacidad humana de intervenir en el orden

regular del mundo determinado por las leyes naturales.¹ Esto es posible no por la mera voluntad humana, sino por el modo de ser de la realidad. Si todo lo que existe –lo material y lo espiritual– es una única realidad, entonces encontrar aquello que vincula a todo con todo entrega la capacidad de poder intervenir en el mundo, al margen de las determinaciones naturales (*cfr.* Jacq, 1985: 4).

La posibilidad de intervenir “mágicamente” en la realidad no es producto de uno u otro conocimiento específico que pueda tenerse, sino de una forma distinta de relacionarse con la realidad en la que el hombre se encuentra. Es decir, es algo que se “es” y no algo que se “posea”, pues, como dice el *Asclepio*, todo lo que se posee es algo que no se tiene por naturaleza (§11). El ser humano es un ser que participa de la realidad de modo tal que puede intervenir en ella, y por eso su relación con los dioses, su “religión”, no es la de quien se coloca frente a lo divino como un espectador que rinde un culto externo, sino la de quien es parte de un único desenvolvimiento de los acontecimientos:

La totalidad es una, unida por un infinitamente complejo sistema de interrelaciones. El mago es quien sabe cómo ingresar en este sistema y cómo usarlo, porque conoce los vínculos que existen entre las cadenas de influencias que descienden desde lo alto, y pue-

1 Sobre los términos “magia” y “teúrgia”, Addey afirma: “Numerosos investigadores han intentado en repetidas ocasiones definir la relación entre ‘magia’ y ‘religión’ sin haber logrado alcanzar un consenso, ni resultados satisfactorios, al respecto. La misma falta de consenso alrededor de estas complejas relaciones aparece también en el caso de la teúrgia: es difícil definir la relación precisa de la teúrgia tanto con la magia como con la religión cuando la misma relación entre magia y religión permanece todavía oscura. Por lo demás, no pocos debates se han llevado a cabo a propósito del término ‘magia’. Sin embargo, el único consenso general parece ser el de la imposibilidad de alcanzar una definición de ‘magia’ universalmente aplicable a todos los tiempos y culturas” (Addey, 2014: 32). Traducción propia.

de establecer para él mismo una cadena de vínculos ascendientes [...] El mago puede usar estas fuerzas [...] religiosamente, como en la magia hierática descrita en *Asclepius*, para hacer descender las fuerzas divinas hacia la naturaleza y hacer que le asistan en la veneración de los dioses. (Yates, 1964: 45)

En el *Asclepio*, “la clasificación entre dioses cósmicos y supracósmicos no sigue un esquema rígido y unívoco” (Parri, 2005: 94, nota 255), quizás como consecuencia de que los dioses que aparecen en el texto no son personalidades simples, como las que se tiende a asociar con los dioses griegos o romanos, sino “principios divinos” (*cf.* Nadler, 2003: 183). En ese sentido pueden leerse, a la vez, tanto las afirmaciones que sostienen que hay un único dios (§ 3) como aquellas que afirman que existen dioses “más grandes y principales” (§18) que otros, presentando así una jerarquía en la que hay seres divinos –los dáimones– que moran entre los humanos, y seres humanos –los héroes (*cf.* Van Wees, 2006: 366) que moran en lo divino (§33). De alguna manera, es necesario representarse “el acontecimiento de lo espiritual deviniendo manifiesto como un desgarramiento o una división en pedazos de lo que originariamente era una unidad” (Nadler, 2003: 65). El primer dios sensible, el cielo, está él mismo pleno de dios (§ 4), porque el dios sensible es un principio divinal cuya existencia depende de la esencia divina para existir (*cf.* Nadler, 2003: 61).

El dios padre puede ser identificado con Júpiter (§§ 19, 27). Sin embargo, cuando se refiere a él, el *Asclepio* dice que el *Ousiárches* del cielo es “Júpiter, o cualquiera que se comprenda con ese nombre” (§ 19). Esa afirmación quizás indica que, dado que no puede esperarse que “el productor de toda majestad, y padre y señor de todas las cosas, pueda ser nombrado con un único nombre” (§ 20), el nombre de un dios,

como “Júpiter”, o incluso la sola expresión “dios”, es sólo un nombre. El discurso es sagrado porque expresa lo divino performativamente –es decir, es un discurso divino en sí mismo, no solamente un discurso que refiere a lo divino–, pero esos nombres (“Júpiter”, “dios”) no aluden a distintas personalidades sino a manifestaciones de una única realidad divina.

El principal don del hombre es que puede imitar a los dioses. El dios padre hace y gobierna el mundo. El hombre no es un dios, pero se relaciona con los misterios divinos como si efectivamente lo fuera (§ 6). El dios hace y gobierna; el hombre descubre y, gracias a los conocimientos que esos descubrimientos le brindan, puede gobernar también de cierto modo la realidad. El hombre descubre la verdadera realidad que subyace a lo fenoménico, pero no se detiene allí. Si el hombre solamente conociera las causas últimas de la realidad, mediante la astrología, entonces permanecería sujeto al determinismo (*cf.* Yates, 1964: 60). Sin embargo, el hombre es un milagro (§6) precisamente porque puede escapar de la determinación.

El hombre puede escapar a la determinación porque tiene la capacidad de fabricar dioses. Esta capacidad no es simplemente una “tecnología oculta, una manera de manipular los mundos divino y natural para alcanzar propósitos más concretos e inmediatos” (Copenhaver, 2000: 47). La capacidad de intervenir en la realidad no la da un saber práctico, meramente utilitario, sino “el parentesco y la asociación de los hombres y los dioses” (§23). El ser humano debe confiarse a esta realidad que lo emparenta con los dioses. Por eso, cuando Asclepio duda, Hermes se lo reprocha (§24). El *Asclepio* vincula la incredulidad a la impiedad (§28), y un hombre impío no puede vincularse con los dioses. Esta confianza del discípulo no solamente lo pone en manos de su maestro, sino que es, más profundamente, una fe que

descansa en una dimensión religiosa (*cf.* Van der Kerchove, 2012: 192).

La “teúrgia” mediante la cual el hombre construye dioses tiene dos pasos (*cf.* Festugière, 1990: 22). En un primer momento deben ser evocadas las almas. A continuación, dichas almas son introducidas en las imágenes por medio de santos y divinos misterios (§37). En el texto no se aclara cuáles son esos misterios, los rituales por los cuales las estatuas se convierten en dioses sensibles. Sin embargo, es posible que consistan, como el mismo discurso del *Asclepio* lo es, en actos performativos de lenguaje (*cf.* Van der Kerchove, 2012: 210) por los cuales se invocan las almas, que habiendo sido previamente llamadas desde el exterior, ahora se encuentran al interior del cobijo dentro del cual se las ha refugiado. Ahora bien, esos actos del lenguaje deben ser los indicados, en cada momento preciso.

En el texto se mencionan los treinta y seis dioses, quienes gobiernan las divisiones del círculo zodiacal de trescientos sesenta grados (§19). Estos dioses tienen un sentido astrológico: configuran un “horóscopo” de divinidades que incide en las vidas de aquellos que nacen bajo su signo, el signo del planeta al que cada uno de estos treinta y seis dioses es asimilado. Los dioses del horóscopo son los dioses del tiempo, o mejor dicho son el tiempo divinizado (*cf.* Yates, 1964: 46). Esta referencia a la divinización del tiempo condiciona el modo en que se entiende la “magia” en el *Asclepio*. Como se intentó desarrollar, la magia no aparece como un mero artilugio dependiente sólo de la voluntad de aquel que conoce ciertos secretos sobre la realidad, sino que implica la capacidad de relacionarse de otro modo con la totalidad en la que se encuentra el hombre. En el mismo sentido, podría decirse que lo divino de las estatuas no se encuentra en las estatuas en sí mismas; no solo porque ellas no son veneradas en tanto íconos, sino porque la “objetividad” de

las estatuas –aquello que las hace ser divinas– no es su materialidad en tanto objetos, sino el tiempo sagrado que se encuentra contenido en ellas. Si deben ser veneradas no es por ser objetos que contendrían espacialmente a lo divino, sino porque contienen una fracción del tiempo: el instante preciso en el que el hombre ha dicho la palabra justa. Esa palabra ha hecho entrar al tiempo mismo –y cada tiempo se encuentra bajo el signo de un dios– en la materia de la estatua. Lo divino no es lo determinado, lo material, sino lo indeterminado: lo temporal.

El lenguaje mediante el cual el hombre evoca a las almas, tanto antes como después de haber construido los dioses sensibles, tiene entonces una doble función: hace descender lo divino hasta el plano de lo humano, y hace ascender al hombre hasta el nivel de lo divino. En ese sentido, puede decirse que las imágenes que se construyen –las estatuas divinizadas– no son en el *Asclepio* estimadas como objetos de adoración en sí mismas, dado que “se rechazan explícitamente los actos materiales de culto” (Festugière, 1989: 83). El hombre, consciente de su doble naturaleza corporal y espiritual, utiliza las imágenes como una puerta que vincula lo material con lo espiritual y lo espiritual con lo material. Las imágenes son la herramienta del hombre para consumir su humanidad simultáneamente corporal y divina. El lenguaje es el modo en que el ser humano “atrapa” al tiempo, volviendo “objetivo” aquello que fluye, en el cuerpo de una estatua.

En los tiempos antiguos había una distinción entre el discurso sobre la filosofía y la filosofía. El discurso sobre la filosofía no era propiamente filosofía, sino que estaba a su servicio. En este sentido, podría decirse que el *Asclepio* no es un discurso sobre lo filosófico sino que es un discurso filosófico en sí mismo. Si se entiende a la filosofía como una invitación a la “conversión” (*cfr.* Hadot, 1999: 273) de un modo a

otro de estar en el mundo, esa conversión es la que Hermes le exige a Asclepio cuando su discípulo no es capaz, en un primer momento, de ver más que estatuas donde aquel que tiene fe es capaz de ver dioses (§37):

En la contemplación de una belleza que no puede ser poseída, al hombre se le pide cambiar, despertarse a un modo más profundo de contemplar el mundo, para unirse con él. [Entonces] lo literal deviene espiritual. (Voss, 2006: 14)

El ser humano es asombroso porque tiene la capacidad de ser como los dioses, conociendo el orden profundo del mundo para poder gobernarlo. El arte de hacer dioses lo hace ser, a él mismo, como un dios. Sin embargo, quizás lo más asombroso del ser humano no sea su habilidad para transformar la piedra de las estatuas en dioses sensibles, sino su capacidad para transformarse a sí mismo. La misma estatua animada por la evocación de las almas seguiría siendo vista solamente como una estatua por Asclepio si Hermes no lo animara a contemplarla de otro modo. Esa transformación es la que, en última instancia, consiste el centro de la teúrgia del *Asclepio*. El hombre es más que un astrólogo, porque no sólo conoce el universo sino que puede controlarlo. Sin embargo, es más que un mago también, porque la estatua sigue siendo estatua, aun cuando el alma evocada yaza en su interior, si el discípulo no es capaz de ver en ella al dios que el maestro le muestra. Tal vez esto sea lo que implica la “divinización del hombre” (García Bazán, 2006: 157): la transformación de su mirada ante la realidad que lo rodea, para que deje de ser simplemente realidad y comience a ser “teofanía” (*cf.* Parri, 2005: 102).

El fabricante de dioses: estatuas animadas por un hálito vital

Adriana Martínez

Las imágenes de los dioses no constituyen un tema relevante para los autores herméticos salvo para unos pocos, como los del *Corpus Hermeticum* XVII y del *Discurso perfecto*, con las versiones latina *Asclepio* y copta, códices de *Nag Hammadi* VI, 8 (*cf.* Van den Kerchove, 2012, xxiv). Puntualmente en el *Asclepio*, su autor desarrolla la problemática en los §§23, 24, 37 y 38. Acaso en este tópico como en ningún otro es necesario hacer referencia al contexto egipcio en que se desarrolla. En efecto, abordar el tema de las estatuas vivientes nos lleva primeramente a considerar el carácter doble del faraón, dios y hombre. Él es hijo del dios y asimismo es dios en cuanto soporte de Horus, el dios real, el último que reinó en Egipto antes de los soberanos humanos (*cf.* Derchain, 1962: 184). Como bien señalan Festugière y Nock, el faraón es el último de los dioses y el primero entre los hombres; en tanto él está en la Tierra permanece alejado de la naturaleza divina, pero en relación con los hombres participa de algo excepcional en cuanto es semejante al dios aunque sólo adquiere plenamente la divinidad después de su muerte (*cf.* Festugière

y Nock, 1960: 31). Por otra parte, el faraón cumple un rol determinante, pues tiene la función de asegurar el funcionamiento regular de las instituciones y de los templos, y la de preservar por medio de los ritos el mantenimiento del orden universal (*cf.* Derchain, 1962: 184). Este último concepto plantea un tema nodal, pues en el texto se señala que Egipto es el lugar donde se proyectan y se transfieren las operaciones que gobiernan y ejecutan las formas celestes. Sin embargo, en un tiempo venidero se dejará de honrar a los dioses y en consecuencia estos abandonarán Egipto y volverán al cielo. Egipto será entonces invadido y esa tierra plena de santuarios y de templos se cubrirá de sepulcros y de muertos (§24). De allí que los ritos, para los egipcios, en cuanto evocan los mitos, tienen la capacidad de intervenir en el mundo sensible, de actuar sobre las fuerzas divinas para obtener efectos prácticos como el de provocar ciertos fenómenos.

Ahora bien, las representaciones pictóricas, escultóricas o en relieves ubicadas en los templos conforman una parte imprescindible de la realización ritual, en tanto promueven su actualización, ya que del rito depende la conservación de la estabilidad del universo. Quizá un ejemplo nos acerque a dicha problemática, como el esclarecedor texto conservado en el Museo Británico conocido como “papiro Salt 825 (B.M. EA10051.4)” del siglo IV a. C., que contiene un conjunto de prescripciones para evitar el último cataclismo y así preservar la creación. Una de ellas, especialmente relevante, ordena fabricar una estatuilla de Osiris, denominada *Vida o Viviente*, con arena, arcilla y hierbas aromáticas, y envolverla con una piel de cordero para luego encerrarla en una caja en el centro del santuario, también él llamado “Casa de la vida”. Se establece de este modo, una relación entre la integridad de esa estatuilla y la integridad de la vida universal y del orden cósmico (*cf.*

Derchain, 1962: 192-193). El *Asclepio*, por su parte, presenta la justificación teórica de prescripciones rituales como las que ofrece el papiro mencionado. En efecto, en el texto hermético se dice que el dios, señor y padre, es el hacedor de los dioses celestiales pero al hombre se le concede una tarea, la de realizar las esculturas de los dioses que están en los templos: “El señor y padre, o el dios, es supremo en tanto es hacedor de los dioses celestiales; el hombre es escultor de los dioses que están en los templos satisfechos por la proximidad humana” (§23). Estas estatuas hechas por el hombre en cuanto es capaz, según el *Asclepio*, de crear imágenes animadas gracias a relaciones de parentesco o participación con lo divino, *cognatio, consortium*, están animadas por un aliento vital y están provistas de un alma, *statuas animatas sensu et spiritu plenas* (§24). Ellas conocen el porvenir y lo predicen por distintos medios, como las suertes, la inspiración profética y los sueños, entre otros; pero también cumplen una infinidad de acciones extraordinarias como las de enviar a los hombres enfermedades y también la de curarlos o la de provocarles dolores o alegrías de acuerdo con sus méritos. Los poderes son inherentes a las estatuas divinas como la de Karnak, que pronunciaba oráculos, o la gran esfinge que enviaba sueños, pero también tenían capacidades curativas como la de Jonsu llevada a Asia para curar a una princesa, o la de Djed Hor, el Salvador, cubierta de textos mágicos que era considerada un potente talismán contra las mordidas de serpientes y escorpiones, es decir que son mediadores mágicos (*cfr.* Derchain, 1962: 192-193).

Hermes dice que sus ancestros inventaron el arte de hacer dioses, “Puesto que nuestros antepasados, incrédulos y sin prestar atención al culto y a la religión, erraban mucho acerca de la consideración de los dioses, por consiguiente descubrieron un arte divina por la cual pudieran

producir dioses”, y a esos dioses le agregaron la virtud apropiada o en sus palabras, “anexaron una conveniente virtud”, que proviene de la naturaleza del mundo, pero como no podían hacer almas, después de invocar aquellas de los demonios o de los ángeles, las introducían en las imágenes por medio de misterios santos y divinos para que los ídolos tuvieran la capacidad de hacer el bien y el mal (§37). Dos instancias sucesivas entonces, primero la realización de las estatuas y luego su animación. Más adelante, ante la pregunta de Asclepio sobre la naturaleza de esas obras, Hermes nombra tres materiales: hierbas, aromas y piedras, es decir vegetales y minerales, “Y de estos dioses, Trismegisto, que son considerados terrenos, ¿de qué modo es la cualidad?”, a lo que Hermes responde: “Consta, Asclepio, de hierbas, de piedras y de especias aromáticas”, que contienen una fuerza natural de la divinidad e intervienen en la fabricación de las estatuas (§38). Los artesanos realizaban esos dioses terrestres. Las estatuas de culto egipcias son de cuerpo entero: cabeza, tronco y miembros, “y no son figuradas únicamente con las cabezas solas, sino por todos los miembros y el cuerpo entero” (§23); y el texto agrega, a modo de justificación, que “la humanidad siempre se acuerda de la naturaleza y de su origen y persevera en esta imitación de la divinidad que, así como el padre y señor hizo eternos a los dioses para que fueran semejantes a él, así también la humanidad figura a sus dioses a semejanza de su propio rostro” (§23). Los artesanos las hacían generalmente en madera con incrustaciones de minerales, y despedían agradables aromas, ya sea por las características naturales del material empleado o por estar rociadas con embriagantes perfumes (*cf.* Van den Kerchove, 2012: 206).

Pues bien, luego de que los artesanos terminaban su tarea, realizada probablemente siguiendo las indicaciones de

un texto sobre la fabricación de estatuas así como las directivas de los sacerdotes iniciados, estos que poseen el poder de realizar los ritos, animan, le dan vida a estas imágenes de los dioses. El rol de los sacerdotes en este rito se conoce por inscripciones encontradas en la sala llamada “Taller de los Orfebres”, en Dendara. Allí se dice que los oficiantes iniciados alrededor del dios, que son miembros del clero, limpios por la purificación de la gran ablución, realizan la obra secreta, sin ningún ojo que los observe, bajo la autoridad del encargado de los ritos secretos, escriba del libro sagrado, canciller, padre divino, ritualista jefe (*cfr.* Derchain,1990: 234). Con respecto a esta última tarea, el *Asclepio* nos da una información sucinta y un tanto críptica, en cuanto dice que las estatuas poseen a partir de ese momento, dos naturalezas, material y divina, “de la divina, que es más pura y mucho más divinal, y de aquella que está por debajo de los hombres, es decir de la materia” (§23), y que *spiritu plenas* pueden realizar tanto buenas como malas acciones. La única información sobre el acto de animación, gira en torno a la temática de la luz, así dice que el hombre, escultor de los dioses, no solo recibe la luz sino que también la da, “no solo es iluminado, sino que también ilumina”; y agrega que no solamente progresa hacia dios sino que también da fuerza a los dioses al tiempo que también se vuelve fuerte, que se vuelve un dios y además fabrica dioses, “no sólo tiende al dios, sino que también conforma dioses” (§23). Cabe recordar que en la Antigüedad es recurrente la idea de la luz que vivifica; de hecho en Egipto en los templos del período helenístico y greco-romano se despierta a la divinidad al amanecer con himnos, y las estatuas se ubican, cada día por un corto período de tiempo, en los techos de los templos para que regeneren su vitalidad recibiendo los rayos del sol.

Además la iluminación es un tema que aparece continuamente en la enseñanza hermética en relación con la

adquisición del conocimiento y con el contacto con lo divino (*cfr.* Van den Kerchove, 2012: 209-210). Sin embargo unos párrafos más adelante, ya no habla de iluminación sino de las almas de los ángeles o de los demonios que deben ser traídas hacia las imágenes de los dioses por medio de santos y divinos misterios (§37). La animación se realiza en dos etapas: primero por medio de rezos y plegarias, se invoca a las almas para que abandonen el mundo celestial y vengan al mundo terrestre; después se introduce en la estatua el alma evocada. Hermes dice que se realiza a través de misterios santos y divinos, pero no los explicita. Según algunos autores, serían plegarias, aunque diferentes de las recitadas en la evocación de las almas, es decir que se trataría en esta instancia, de una palabra performativa; o bien de un ritual, el de la abertura de la boca. Esta práctica que ya se rastrea en el Imperio Antiguo pervive hasta la época romana y se realiza en las estatuas pero también en los relieves, en los objetos de culto y también en los difuntos (*cfr.* Van den Kerchove, 2012: 211).

Los sacerdotes llevan adelante el ritual en un taller sagrado del templo llamado “Castillo de Oro” o “Morada de Oro”, siguiendo los libros de Thot. Con una azuela, el sacerdote desbasta la abertura de la boca; este acto se acompaña con la ofrenda de un muslo y de un corazón de toro para darle a la estatua fuerza y conciencia, de libaciones, de la aplicación de ungüentos y aceites, y se esparcen perfumes. Los ancestros, según Hermes, introducen el alma de demonios y de ángeles, seres divinos intermediarios entre los dioses y los hombres, de este modo la estatua inerte, inanimada, se convierte en soporte del dios vivo e integra la esfera de lo divino (*cfr.* Van den Kerchove, 2012: 212).

La civilización faraónica desarrolló una verdadera teoría sobre el estatus y la función de la imagen. Precisamente

en el *Asclepio* se plantea que la imagen de culto de los antiguos egipcios era un medio de dar al dios presente en su templo, sobre la Tierra, por un doble proceso de transposición (*translatio*) y de descenso (*descensio*), lo que se encuentra en el cielo. El principio de transposición, del modelo en su imagen, se manifiesta en las prácticas egipcias como el ritual de la abertura de la boca, que le otorga vida, le da nacimiento a la imagen pero también en el despertar, el vestir, el ungir y alimentar la estatua. El principio de descenso de lo que está en el cielo en la imagen está atestiguado en documentos, inscripciones y diversos textos. La representación icónica tiene como función establecer un punto de contacto entre las dos partes del cosmos, la de las realidades esenciales y la de las apariencias fugaces. Las imágenes figurativas, ya estén en monumentos, tumbas o templos, son concebidas como el lugar en que se produce la unión entre los dos mundos, el cielo y la Tierra (*cf.* Laboury, 1998: 141-148).

La evocación a través de la imagen

Si bien cada cultura adopta un sistema de representación y define el rol que le asigna a las imágenes, como hemos señalado sucintamente con relación a Egipto, nos pareció pertinente acompañar este apartado con representaciones referidas ya sea directamente a Asclepio, o relacionadas con él, que atraviesan diversas civilizaciones. Así pues, hemos seleccionado un puñado de imágenes comprendidas entre el siglo V a. C. y el siglo XV d. C., un extenso eje temporal que pone de manifiesto el interés que suscitó el dios, así como este texto hermético en particular, desde la Antigüedad hasta el Renacimiento.



Figura 1. Relieve votivo griego ca. 400 a. C., mármol. Atenas (Grecia), Nuevo Museo de la Acrópolis de Atenas. Asclepio sentado sobre un ónfalo –bloque de mármol con forma redondeada de medio huevo que los griegos consideraban un símbolo del centro primigenio, del lugar donde habría comenzado la creación del mundo– y acompañado de su mujer Epione a su izquierda, conversa con un hombre vestido con un amplio manto ubicado a su derecha. Ambas figuras aparecen de pie flanqueando al dios.



Figura 2. Estela funeraria encontrada en Tesalónica, último cuarto del siglo V a. C., mármol. Estambul (Turquía), Museo Arqueológico de Estambul. Sosteniendo su tradicional bastón, Asclepio aparece sentado junto a su hija Higea, diosa de la curación, la limpieza y la salud. Esta tiene en su mano un cuenco del que come una gran serpiente. El reptil, emblema del dios, era utilizado en los rituales curativos que se realizaban en los numerosos santuarios dedicados a él. Es interesante destacar que en esta imagen el dios apoya su pie derecho sobre el de Higea marcando la supremacía de su poder sobre el de su hija.



Figura 3. Estatua de Asclepio encontrada en uno de los santuarios más importantes de la Antigua Grecia, el de Epidauro, siglo IV a. C., mármol. Grecia, Museo Arqueológico Nacional de Atenas. Asclepio presentado como un hombre de mediana edad, vestido con un himatión, lleva en su mano izquierda su tradicional vara. Este bastón es un tronco de ciprés de cabeza nudosa en el que se enrosca una serpiente que lleva su testa erguida. De acuerdo con la leyenda, el dios estaba en casa del pescador Glauco herido por un rayo de los centauros cuando en la habitación apareció una serpiente. Al ver que el animal avanzaba hacia él intentó ahuyentarlo con un bastón pero el animal se enroscó en él. Entonces golpeó el bastón sobre el suelo y lo mató. Inmediatamente una segunda serpiente apareció con hierbas en su boca y resucitó al primer reptil. Asclepio entonces tuvo la revelación del poder de las plantas, dio a Glauco las mismas hierbas y lo curó poniendo de manifiesto su poder taumaturgo. Cabe señalar que, en la mitología griega, Asclepio enviaba en sueños sus poderes sanadores por medio de la serpiente que lamía las partes enfermas, de allí que los enfermos tomaron la costumbre de dormir en los santuarios.



Figura 4. Fresco, siglo I d. C. encontrado en las ruinas de la ciudad de Pompeya. Nápoles (Italia), Museo Arqueológico Nacional. Asclepio sentado junto a una columna está acompañado del centauro Quirón y de su padre divino Apolo, ambos de pie. Con respecto a su nacimiento hay dos versiones, una sustentada por el *Himno Homérico a Asclepio*, por Píndaro, Pítias y Ovidio, que consideran que Asclepio

es el fruto de los amores entre Apolo y Corónide, hija del rey de Tesalia, Flegias. La otra es la de Apolodoro quien dice que es hijo del dios Apolo y de una de las hijas de Leucipo, Arsione. No obstante, en las dos versiones el dios confía su hijo al centauro Quirón para que lo eduque. El fresco pues aúna a los tres protagonistas del relato mítico.



Figura 5. Mosaicos de pavimento, siglos XIV-XIX, taracea marmórea. Siena (Italia), catedral Santa Maria dell'Assunta. Sobre el pavimento de la catedral, de planta basilical con coro escalonado, se desarrolló a lo largo de varios siglos un complejo programa iconográfico. Al inicio de la nave central está la representación de Hermes Trismegisto (ca. 1488), seguida de la historia de la ciudad: la loba sienesa amamantando a los gemelos Senio y Ascanio, en un círculo rodeado de los símbolos de las ciudades aliadas de la Toscana, como la pantera de Lucca o el unicornio de Viterbo, entre otros (ca. 1373). Luego el Águila imperial ubicada dentro de una rueda de veinticuatro rayos (ca. 1374); la colina de la Sabiduría (ca. 1505) y la Rueda de la Fortuna y los filósofos griegos (ca. 1372). En las naves laterales aparecen las Sibilas: a la derecha la Delfica, la Cumea, la Cumana y la Eritrea (ca. 1482), la Pérsica y a la izquierda la Líbica, la Elespóntica, la Frigia, la Samia y la Tiburtina (ca. 1483). En el transepto, en el brazo izquierdo, historias del pueblo hebreo datadas entre ca. 1434 y 1485; en el brazo derecho el rey Segismundo en su trono (ca. 1434), escenas bíblicas (ca. 1447-1485), las siete edades del hombre (ca. 1475) y las alegorías de la Virtudes teologales (ca. 1780). En el crucero se representan escenas del Antiguo Testamento referidas a Elías y a Acab, algunas realizadas en el siglo XVI en tanto que otras son del siglo XIX. En el antecoro y en el ábside se reitera la temática religiosa con las historias de Josué, de David, de Sansón y el sacrificio de Isaac. A ambos lados del ábside la representación de las Virtudes Cardinales. Acompañando los brazos del transepto y el antecoro aparecen paisajes, vistas citadinas y naturalezas muertas del siglo XVI.

En el transepto, en el brazo izquierdo, historias del pueblo hebreo datadas entre ca. 1434 y 1485; en el brazo derecho el rey Segismundo en su trono (ca. 1434), escenas bíblicas (ca. 1447-1485), las siete edades del hombre (ca. 1475) y las alegorías de la Virtudes teologales (ca. 1780). En el crucero se representan escenas del Antiguo Testamento referidas a Elías y a Acab, algunas realizadas en el siglo XVI en tanto que otras son del siglo XIX. En el antecoro y en el ábside se reitera la temática religiosa con las historias de Josué, de David, de Sansón y el sacrificio de Isaac. A ambos lados del ábside la representación de las Virtudes Cardinales. Acompañando los brazos del transepto y el antecoro aparecen paisajes, vistas citadinas y naturalezas muertas del siglo XVI.



Figura 6. Mosaico de pavimento (ca. 1488), taracea marmórea. Siena (Italia), catedral Santa María dell'Assunta. En el primer tramo de la nave central de la catedral de Siena, en una cartela se lee una inscripción: *Hermes Mercurius Trimegistus Contemporaneus Moysi*, que contextualiza la representación. Hermes, un anciano con largas barbas contemporáneo de Moisés, es presentado como un sabio de la Antigüedad que entrega a un hombre, también barbado y con turbante al estilo oriental, un libro abierto en el que se lee: *Suscipite, o, litteras et leges, Aegyptii* ante la mirada de un tercer personaje que lleva la cabeza cubierta al modo de los humanistas de la época. Esta escena instala a Egipto como el país de origen del saber que se difunde por Oriente y Occidente desde la

Antigüedad hasta el presente. Por otra parte, Hermes apoya su mano izquierda sobre un recuadro sostenido por dos esfinges aladas que contiene una inscripción: *Deus omnium creator secundum deum fecit visibilem et hunc fecit primum et solum, quo oblectatus est et valde amavit propium filium qui appellatur sanctum verbum*, versos tomados del *Asclepius* y del *Pomandres*, libros atribuidos a Hermes, que hacen referencia al "segundo dios" que no remite al mundo, como en el texto del *Asclepio* sino al Verbo Encarnado. La escena está ubicada dentro de un marco que le confiere autonomía, sin embargo los pisos de las naves laterales con las representaciones de las Sibilas a las que la cultura antigua les confirió el poder de profetizar, la conecta con la obra apologética de Lactancio, las *Divinae institutiones*. En los primeros tramos de las naves laterales, flanqueando el mosaico de Hermes, aparecen a la derecha la Sibila Déléfica (ca. 1482) y a la izquierda, la Sibila Líbica (ca. 1483), ambas con una pequeña cartela a sus pies que las identifica. La Sibila Déléfica posa su mano derecha sobre un recuadro apoyado sobre una esfinge con las alas desplegadas, en el que aparece una inscripción: *Ipsum tuum cognosce deum qui dei filius est* que alude a la segunda naturaleza divina mientras que en su mano izquierda sostiene una cornucopia de la que salen llamas de fuego. La Sibila Líbica, que según la tradición era de origen africano, presenta una piel oscura y tiene la cabeza velada y coronada con una guirnalda de flores. En su mano izquierda tiene un pequeño rollo desplegado en tanto que con la derecha sostiene un libro abierto en el que se lee: *Colaphos accipens tacebit dabit in verbera innocens dorsum*. La representación se completa con un recuadro apoyado sobre dos serpientes enlazadas alrededor de un jarrón con flores que también contiene una inscripción: *In manus iniquas veniet. Dabunt Deo alapas manibus in cestis. Miserabilis et ignominiosus. Miserabilibus spem praebebit*.

Apéndice de términos técnicos

A	
<i>Admiratio</i>	Veneración/Admiración
<i>Adminiculum</i>	Apoyo/Ayuda
<i>Affectus</i>	Afecto
<i>Agito</i>	Poner en movimiento
<i>Agitatio</i>	Movimiento
<i>Anima</i>	Alma
<i>Animans</i>	Animado (part.)/Viviente
<i>Animal</i>	Sentido estricto: animal Sentido laxo: viviente
<i>Animus</i>	Ánimo/Alma/Espíritu
<i>Antisto</i>	Se destaca/Aventajar
<i>Aspectus</i>	Consideración/Aspecto

B	
<i>Blandus</i>	Atrayente

C	
<i>Caput</i>	Cumbre
<i>Caritas</i>	Amor/Caridad
<i>Cultus</i>	Cultivado/Culto/Cultivo
<i>Coniugit</i>	Compone
<i>Contemptus</i>	Desprecio
<i>Conscientia</i>	Conciencia Conocimiento
<i>Consilium</i>	Designio
<i>Consisto</i>	Situarse/Mantener/Consistir en
<i>Commisceo</i>	Mezclar
<i>Compondero</i>	Sopesar con
<i>Contemno</i>	Despreciar
<i>Creo</i>	Crear
<i>Credulitas</i>	Creencia
<i>Cura</i>	Cuidado/Ocupación
<i>Curatio</i>	Cuidado
<i>Cunctus</i>	Todas en conjunto/Todas juntas/El conjunto de las cosas
<i>Conversio</i>	Revolución/Conversión

D	
<i>Deductio</i>	[Única] morada [de los dioses en la tierra]
<i>Definite</i>	De un modo preciso
<i>Dilectus</i>	Cuidado/Amor
<i>Diligentia</i>	Amor/Atención/Tarea
<i>Diligens</i>	Estima/Amor
<i>Disciplina</i>	Disciplina
<i>Disputatio</i>	Exposición/Discusión
<i>Dulcis</i>	Dulce

E	
<i>Emano</i>	Emanar
<i>Generans</i>	Generador
<i>Effector</i>	Hacedor/Productor
<i>Effectus</i>	Efecto/Realización/Producto/Hecho
<i>Efficio</i>	Producir/Actuar/Resultar/Derivar/Volver
<i>Enim</i>	Pues/En realidad/En efecto/Ciertamente/En verdad/Por lo tanto
<i>Extrinsecus</i>	Desde afuera

F	
<i>Fabulosus</i>	Fantástico
<i>Facultas</i>	Capacidad
<i>Fatum</i>	Destino
<i>Fiducia</i>	Confianza
<i>Frequentatio</i>	Abundancia/Frecuentación
<i>Forma</i>	Forma

I	
<i>Ignoratio</i>	Ignorancia
<i>Illustro</i>	Iluminar
<i>Imperitia</i>	Impericia
<i>Inanimalia</i>	Inanimado/No-viviente
<i>Incredibitas/ incredibile</i>	Incredulidad/ increíble/ inverosímil
<i>Initium</i>	Origen/Inicio/Comienzo/Límite
<i>Intellegentia</i>	Inteligencia
<i>Irreligiosus</i>	Irreligioso
<i>Inhalo</i>	Insuflar
<i>Intellectus</i>	Intelección/Intelecto/Inteligencia/Sentido
<i>Intelego</i>	Comprender

<i>Intentio</i>	Atención/Intención
<i>Intuo</i>	Contemplar
<i>Inscientia</i>	Ignorancia
<i>Inscipio</i>	Observar
<i>Inane</i>	Vacío

L	
<i>Laudo</i>	Alabar

M	
<i>Machina</i>	Instrumento/Ensamblaje
<i>Malitia</i>	Maldad/Malicia
<i>Malignitas</i>	Malignidad/Maldad
<i>Medela</i>	Cura
<i>Mens</i>	Espíritu/Mente
<i>Mens divina</i>	Mente divina
<i>Merces</i>	Merced/Beneficio
<i>Modus</i>	Proporción/Modo/Condición
<i>Mundanus</i>	Mundana
<i>Munde</i>	Armoniosamente
<i>Mundus</i>	Mundo
<i>Mundissima</i>	Más bella
<i>Muto</i>	Modificar/Cambiar

N	
<i>Nuncupo</i>	Tomar el nombre /Llamar/Nombrar/Nominar/DeclararDesignar

O	
<i>Omnis</i>	Todo Todas las cosas

<i>Origo</i>	Procedencia/Origen
<i>Organum</i>	Órgano

P	
<i>Pena</i>	Pena
<i>Percutio</i>	Golpear
<i>Pervideo</i>	Ver claramente/Captar/Contemplar
<i>Plenus</i>	Colmado/Completamente/Pleno
<i>Praesto</i>	Proveer/Procurar/Prestar
<i>Praebo</i>	Proveer/Ofreceder
<i>Praescia</i>	Pre-sapiente/Saber de antemano
<i>Privo</i>	Sustraído
<i>Principis</i>	Que presiden a
<i>Providentia</i>	Previsión [Sentido ético y no cosmológico. Se refiere a la consideración que el individuo hace del futuro.]
<i>Procedo</i>	Desarrollo/Adelantar
<i>Prodeo</i>	Mostrar
<i>Princeps</i>	Principal
<i>Primordium</i>	Primordial

R	
<i>Ratio</i>	Razón: - como facultad - como fundamento Explicación/Noción/Motivo/Orden/Consideración
<i>Reditus</i>	Retorno/Regreso
<i>Religio</i>	Religión

S	
<i>Senectud</i>	Envejecimiento

<i>Sensus</i>	Intelecto/Sentido
<i>Sermo</i>	Discurso
<i>Sentio</i>	Percibir/Opinar
<i>Servo</i>	Conservar/Servir/Honrar/Velar
<i>Scientia</i>	Saber
<i>Similitudo</i>	Semejanza
<i>Soliditas</i>	Totalidad
<i>Species</i>	Especies/Forma/Figura/Aspecto
<i>Suffrago</i>	Prodigar el favor
<i>Sumus</i>	Suprema
<i>Spiritus</i>	Hálito/Espíritu
<i>Suscipio</i>	Contemplar/Observar/Captar
<i>Sustineo</i>	Contener/Sostener

T	
<i>Totus</i>	Todo [ver en relación con <i>omnia</i>] Toda/Totalidad/Por completo/Completa/Entero/Pleno/ Totalmente

V	
<i>Vacus</i>	Vacío
<i>Vegeto</i>	Vivificar
<i>Victus</i>	Sustento
<i>Vis</i>	Fuerza/Querer
<i>Vitium</i>	Vicio

Apéndice bibliográfico

Lucas Scarfia

Fuentes

Moreschini, C. (ed.) (1991). *Apulei Platonici Madaurensis Opera*. Stuttgart-Leipzig, Teubner.

Nock, A. D., Festugière, A.-J. (eds.) (1960). *Corpus Hermeticum I-IV. París, Les Belles Lettres*.

Bibliografía

Addey, C. (2014). *Divination and Theurgy in Neoplatonism. Oracles of the Gods*, Farnham/Burlington, Ashgate.

Antonaccio, C. (2006). "Religion, basileis and heroes". En Deger-Jalkotzy, S. y Lemos, I. (eds.). *Ancient Greece. From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*, pp. 381-396. Edimburgo, Edinburg University Press.

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

Buffon, V. y D'Amico, C. (eds.) (2016). *Hermes Platonicus. La recepción del hermetismo vinculado con el platonismo en la filosofía medieval y de la Modernidad temprana*. Santa Fe, Ediciones UNL, Colección Ciencia y Tecnología (en prensa).

- Camplani, A. (2005). "Ser y/o llegar a ser 'hijos' en la literatura del hermetismo filosófico". En Ayán Calvo, J. J., De Navascués Benlloch, P. y Aroztegui Esnaola, M. (eds.). *Filiación, Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo I*, pp. 89-108. Madrid, Trotta.
- Copenhaver, B. (ed.) (2000). *Corpus Hermeticum y Asclepio*. Madrid, Siruela.
- D'Agata, A. L. (2006). "Cult activity on Crete in the Early Dark Age: Changes, continuities and the development of a 'Greek' cult system". En Deger-Jalkotzy, S. y Lemos, I. (eds.). *Ancient Greece. From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*, pp. 397-414. Edimburgo, Edinburg University Press.
- De Miro, E., Sfamini Gasparro, G. y Cali, V. (comps.) (2005). "Il culto di Asclepio nell'area mediterranea". En *Atti del Convegno Internazionale*. Agrigento, Gangemi.
- Derchain, P. (1962). "L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le 'Corpus Hermeticum'". En *Revue de l'histoire des religions*, vol. 161, n° 161-162, 175-198.
- Doresse, J. (1956). "Hermès et la gnose. À propos de l'Asclépius copte". En *Novum Testamentum*, vol. 1, 54-69.
- . (1960). *Des hiéroglyphes à la croix. Ce que le passé pharaonique a légué au christianisme*. Estambul, Leiden.
- Ebeling, F. (2005). *Das Geheimnis des Hermes Trismegistus. Geschichte des Hermetismus von der Antike bis zur Neuzeit*. Munich, Beck Reihe.
- Eliade, M. (1990). *Lo sagrado y lo profano*. Buenos Aires, Paidós.
- Faivre, A. (ed.). *Présence d'Hermès Trismégiste*. París, Albin Michel.
- Ferguson, A. S. (1924-1936). "Introduction". En Scott Hermetica, W. *The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, vol. IV, pp. IX-XLIX. Oxford, Clarendon Press.
- Festugière, A.-J. (1938). "Les dieux oustiarques de l'Asclépius". En *Recherches de science religieuse*, tomo 28, pp. 175-192.
- . (1967). *Hermétisme et Mystique Païenne*. París, Aubier-Montaigne.
- . (1989). *La Révélation d'Hermès Trismégiste, vol I: L'Astrologie et les sciences occultes*. París, les Belles Lettres.

- . (1990). *La Révélation d'Hermès Trismégiste, vol. II: Le Dieu cosmique*. Paris, Les Belles Lettres.
- . (1991). "Ermetismo e gnosi pagana". En *Ermetismo e mistica pagana*, pp. 99-110. Génova, Il Melangolo.
- Fowden, G. (1986). *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton, Princeton University Press.
- García Bazán, F. (1999). "El Asclepio hermético y la filosofía cristiana. Influencias en el pensamiento y la teoría de la belleza medievales". En *Revista española de filosofía medieval*, vol. 6, 25-42.
- . (2009). *La religión hermética. Formación e historia de un culto de misterios egipcio*. Buenos Aires, Lumen.
- Gersh, S. (1986). *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- . (1992). "Theological Doctrines of the Latin Asclepius". En: *RT Wallis-J. Bregman (eds.) Neoplatonism and Gnosticism*, (vol.6), New York, SUNY Press, pp.129-166.
- Hadot, I. (2005). *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Paris, Vrin.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid, Siruela.
- . (1999). *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford/Cambridge, Blackwell.
- Hunink, V. (1996). "Apuleius and the 'Asclepius'". En *VChr*, vol. 50, 288-308.
- Iversen, E. (1984). *Egyptian and Hermetic Doctrine* (Opuscula Graecolatina 27). Copenhagen, Museum Tusulanum Press.
- Jacq, C. (1985). *Egyptian Magic*. Warminster, Aris and Phillips.
- Laboury, D. (1998). "Fonction et signification de l'image égyptienne". En *Bulletin de la Classe des Beaux-Arts*, 6ta. serie, tomo IX, 7-12, 131-148.
- Lucentini, P. (2007). "Il corpo e l'anima nella tradizione ermetica medievale". En *Platonismo, Ermetismo, Eresia nel Medioevo*, pp. 223-234. Lovaina-la-Nueva, FIDEM/Brepols.
- Lucentini, P., Perrone Compagni, V. (2001). *I testi e I codici di Ermete nel Medioevo*. Florencia, Polistampa.

- Magnavacca, S. (2005). *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Magri, A. (2007). "Le serpent guérisseur et l'origine de la gnose ophite". En *Revue de l'histoire des religions*, vol. 224, n°4, 395-434.
- Mahé, J.-P. (1978-1982). *Hermés en Haute-Égypte. I. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins. II. Le fragment du 'Discours Parfait' et les 'Definitions' hermétiques arméniennes* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section Textes 3.7). Québec, Presses de l'Université Laval.
- . (1984). "Fragments hermétiques". En Lucchesi, E. y Saffrey, H. D. *Mémorial A.-J. Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, pp. 51-64. Ginebra, P. Cramer.
- . (2003 [1987]). "Théorie et pratique dans l'Asclepius". En Lucentini, P. y Maspero, G. *The Dawn of Civilization. Egypt and Caldea*. Londres, Society for Promoting Christian Knowledge.
- Maspero, G. (1897). *The Dawn of Civilization. Egypt and Caldea*. Londres, Society for Promoting Christian Knowledge.
- Morenz, S. (1968). *La religione egizia*. Glaesser, G. Perreta, W. (trad. al italiano). Milán, Il Saggiatore.
- Moreschini, C. (1985). *Dall'Asclepius al Crater Hermetis: Studi sull'Ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*. París, Giardini.
- . (2000). *Storia dell'ermetismo cristiano*. Brescia, Morecelliana.
- . (2003). "Il problema del male nell' Asclepius". En Lucentini, P., Parri, I. y Perrone Compagni, V. (eds.). *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione hermetica del mondo tardo-antico all'Umanesimo*. Atti del Convegno internazionale di studi, Nápoles, 20-24 noviembre de 2001 (*Instrumenta Patriótica et Mediaevalia* 40), pp. 22-44. Turnhout, Brepols.
- . (2011). *Hermes Christianus. The intermingling of Hermetic piety and Christian Thought*. Turnhout.
- . (2012). *Hermes Christianus: The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought*. Brepols.
- Naydler, J. (2003). *El templo del cosmos*. Madrid, Siruela.

- Nock, A. D. (1960). "Introduction". En Festugière, A.-J. *Corpus Hermeticum, tomo I, tratados I-XII*, pp. 259-295. París, Les Belles Lettres.
- . (1960). "Préface". En Festugière, A.-J. *Corpus Hermeticum, tomo I, tratados I-XII*, pp. I-X. París, Les Belles Lettres.
- Parri, I. (2003). "Tempo ed eternità nell' Asclepios". En Lucentini, P., Parri, I. y Perrone Compagni, V. (eds.). *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione hermetica del mondo tardo-antico all' Umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi*. Nápoles, 20-24 de noviembre de 2001 (*Instrumenta Patriótica et Mediaevalia* 40), 45-62. Turnhout, Brepols.
- . (2005). *La via filosofia di Ermete. Studio sull'Asclepius*. Florencia, Polistampa.
- . (2003). "Tempo ed eternità nell' Asclepios". En Lucentini, P., Parri, I. y Perrone Compagni, V. (eds.). *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione hermetica del mondo tardo-antico all' Umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi*. Nápoles, 20-24 de noviembre de 2001 (*Instrumenta Patriótica et Mediaevalia* 40), 45-62. Turnhout, Brepols.
- Parri, I., Perrone Compagni, V. (eds.) (2001). *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione hermetica del mondo tardo-antico all'Umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi*. Nápoles, 20-24 de noviembre de 2001 (*Instrumenta Patriótica et Mediaevalia* 40). Turnhout, Brepols.
- Paramelle, J. y Mahé, J.-P. (1991). "Extraits hermétiques inédits d'un manuscrit d'Oxford". En *REG*, nº 104, 108-139.
- Preisendanz, K. (ed.) (1928). *Papyri Graecae Magicae III. Die griechischen Zauberpapyri*. Leipzig/Berlín.
- Pietschmann, R. (1875). *Hermes Trismegistos, nach ägyptischen und orientalischen Überlieferungen*. Leipzig, Nabu Press.
- Piñero, A., Montserrat Torrents, J. y García Bazán, F. (eds.) (2000). *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*, pp. 459-470. Madrid, Trotta.
- Quispel, G. (2000). "Reincarnation and Magic in the Asclepios". En Van den Broek, R. y Van Heertum, C. (eds.) (2000). *From Poimandres to Jacom Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, pp. 167-231. Amsterdam, In de Pelikaan.

- . (1992). "Hermes Trismegistus and the origins of Gnosticism". En *Vigiliae Christianae*, vol. 46, n° 1, 1-19.
- Reitzenstein, R. (1904). *Poimandres. Studien zur Griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Leipzig, Druck und Verlag von B. G. Teubner.
- . (1926). *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*. Leipzig, Springer-Verlag.
- Renau Nebot, X. (1999). "Introducción". En *Textos herméticos*, pp. 7-59. Madrid, Gredos.
- Reynolds, L. D. (1983). "Apuleius". En Reynolds, L. R. D. et al. (eds.). *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, pp. 15-18. Oxford, Clarendon Press.
- Rochette, B. (2003). "Un cas peu connu de traduction du grec en latin: l' 'Asclepius' du Corpus Hermeticum". En *Cahiers du Centre Gustave Glotz: Revue d'histoire ancienne*, vol 14, n° 1, 67-96.
- Salaman, C. (2007). *Asclepius. The Perfect Discourse of Hermes Trismegistus*. Londres/ Nueva York, Bloomsbury Publishing PLC Gerald Duckworth & Co Ltd.
- Sannino, A. (2013). "Le leggende di Ermete Trismegisto". En *Micrologus. Natura, Scienze e Società Medievali*, n° 21, 165-192.
- Scott, T. (1987). *Egyptian Elements in Hermetic Literature*. Cambridge, Harvard University.
- Sfamini Gasparro, G. (1995). "Chaos e dualismo: la dialettica chaos-kosmos nell'ermetismo e nell manicheismo, en Cassiodorus." En *Rivista di studi sulla tarda antichità*, n° 1, 11-28.
- Siniscalco, P. (1966-1967). "Ermete Trismegisto, profeta pagano della rivelazione cristiana: La fortuna di un passo ermetico (Asclepius 8) nell'interpretazione di scrittori cristiani". En *Atti della Accademia delle Scienze di Torino II. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* (101), 83-117.
- Till, W. (2013). "El idioma copto". En *Gramática copta* (dialicto sahidico). Sen, F. (trad.). Madrid, Visión Libros.
- Van den Broek, R. (2005). "Hermetic Literature I: Antiquity". En Wouter J. (ed.), en colaboración con Antoine Faivre, A., van den Broek, R. y Brach, J. P. *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, vol. 1, pp. 487-499. Leiden, Brill.

- Van den Kerchove, A. (2012). *La voie d'Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Leiden/Boston, Brill.
- Van Wees, H. (2006). "From kings to demigods: epic heroes and social change c. 750-600 BC". En Deger-Jalkotzy, S. y Lemos, I. S. (eds.). *Ancient Greece. From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*, pp. 363-380. Edimburgo, Edinburg University Press.
- Voss, A. (2006). "The Secret Life of Statues". En Campion, N. y Currey, P. *Sky and Psyche*, pp. 201-228. Edimburgo, Floris Books.
- Yates, F. A. (1964). "Hermes Trismegitus and Magic". En *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. Selected Works of Frances Yates*, vol. II, pp. 44-61. Nueva York, Routledge.
- Zielinski, T. (1905). "Hermes und die Hermetik. I: Das hermetische Corpus". En *Archiv für Religionswissenschaft*, vol. 8, pp. 321-372.
- . (1906). "Hermes und die Hermetik. II: Der Ursprung der Hermetik". En *Archiv für Religionswissenschaft*, vol. 9, pp. 25-60.

Los autores

Francisco Bastitta Harriet

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Docente de Historia de la Filosofía Medieval de la UBA. Profesor de Filosofía en ESEADE y en la Fundación Ortega y Gasset. Becario posdoctoral Conicet. Su área de investigación es la antropología filosófica entre la Antigüedad tardía, la Edad Media y el Renacimiento.

Valeria Andrea Buffon

Doctora en Filosofía (PhD) por Université Laval, Canadá. Docente (JTP) de Filosofía Medieval y Renacentista de la Universidad Nacional del Litoral. Investigadora Adjunta Conicet. Dirige proyectos financiados por Conicet. Su área de investigación es la recepción de Aristóteles en la Baja Edad Media y la edición crítica de textos filosóficos medievales.

Julieta Cardigni

Doctora en Letras (Lenguas Clásicas) por la Universidad de Buenos Aires. Docente de Lengua y Cultura Latinas y Latín Posclásico en la UBA. Investigadora Asistente Conicet. Dirige un proyecto financiado por ANPyCT. Su área de investigación es la literatura enciclopédica latina tardoantigua (Macrobio, Calcidio, Marciano Capela).

Claudia D'Amico

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesora Titular de Filosofía Medieval de la UNLP y profesora Asociada de Historia de la Filosofía Medieval de la UBA. Investigadora Principal Conicet. Ha dirigido y dirige proyectos de investigación financiados por la ANPCyT, MINCyT, Conicet y UBACyT. Su área de investigación es la recepción del platonismo en la Edad Media con especial atención a las fuentes de la filosofía de Nicolás de Cusa.

José González Ríos

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Docente (JTP) de Historia de la Filosofía Moderna de la UBA. Investigador Asistente Conicet. Dirige proyectos financiados por UBACyT. Su área de investigación es el pensamiento de Nicolás de Cusa y su proyección en la filosofía moderna y contemporánea.

Julio César Lastra Sheridan

Profesor de Enseñanza media y superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Su área de trabajo es la obra del Pseudo-Dionisio Areopagita y el pensamiento de Alberto Magno.

Ezequiel Ludueña

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Docente de Historia de la Filosofía Medieval de la UBA. Becario posdoctoral Conicet. Su área de investigación abarca a los autores de la tradición platónica antigua y medieval, en especial el pensamiento de Escoto Eriúgena y los autores de la escuela de Colonia de la Baja Edad Media.

Adriana Martínez

Licenciada en Artes y doctoranda por la Universidad de Buenos Aires. Docente (JTP) de Historia de las Artes Plásticas II (Medieval) de la UBA. Su área de investigación es la imagen en la Edad Media con especial atención al sentido de lo natural y el jardín sacro y profano.

Lucas Oro

Licenciado en Filosofía y doctorando por la Universidad de Buenos Aires. Becario doctoral Conicet. Su área de investigación es la recepción de los textos neoplatónicos en árabe en el pensamiento islámico medieval de los siglos IX al XI.

María Cecilia Rusconi

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora asistente Conicet. Su área de investigación es la recepción del platonismo y el aristotelismo en la filosofía de la primera mitad del siglo XV. Actualmente dirige un proyecto sobre el aristotelismo de Heymerico de Campo (1395-1460) y su particular incidencia en el *Tractatus de philosophica interpretatione sacrae scripturae*.

Nadia Russano

Estudiante avanzada de la Licenciatura en Filosofía (UBA). Investigadora estudiante en diversos proyectos de investigación UBACyT y ANPCyT. Adscripta a la materia Historia de la Filosofía Medieval (UBA-FFyL) bajo la dirección de Claudia D'Amico. Su investigación actual se enfoca en la metafísica del último período del pensamiento de Nicolás de Cusa.

Lucas Damián Scarfia

Licenciado en Filosofía y doctorando por la Universidad de Buenos Aires. Becario de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT). Su área de investigación es la Metafísica y la Filosofía del arte del Romanticismo alemán, sus antecedentes histórico-filosóficos.

Natalia Strok

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Docente de Historia de la Filosofía Medieval de la UBA y docente de Metafísica de UNLP. Investigadora Asistente CONICET. Su área de investigación es la historia de la filosofía platónica antigua, medieval y moderna. Su proyecto de investigación estudia la recepción de dicha tradición filosófica en la obra de Ralph Cudworth *The True Intellectual System of the Universe* (s. XVII).

