

Sobre corporalidad, visión y procesos noéticos en los *Hermetica* y ciertos paralelos platónicos

Jorge Cano Cuenca

Universidad Complutense de Madrid

jocano04@ucm.es

<https://orcid.org/0000-0001-6742-8368>

Resumen: Partiendo los testimonios fundamentales de los tratados I y XIII del *Corpus Hermético* (“Poimandres” y “Discurso secreto en el páramo sobre la regeneración y la promesa de silencio”) y *Nag Hammadi VI* (“La Ogdóada y la Enéada”) se abordan en este artículo las condiciones físicas (corporales y sensoriales) necesarias que hacen posible la revelación hermética y cómo el papel que desempeña la visión sensible como apertura a una dimensión plenamente noética y no sensible hunde sus raíces en la teoría platónica de la visión. Aunque lo que los herméticos entienden por *conocimiento* no es tanto un saber argumentativo y racional como una experiencia transformadora, inmediatamente relational y unitiva (la *gnosis* hermética), cabe establecer un claro paralelo con la función del sol, la luz y la naturaleza ígnea del ojo en importantes pasajes de *Fedro*, *República* y *Timeo*.

Palabras clave: Hermetismo; *Corpus Hermético*; Platón y el platonismo; filosofía en época imperial romana; visión sensible y noética

Abstract: “On Corporeality, Sight and Noetic Processes in the *Hermetica* and Certain Platonic Parallels”. Based on treatises I and XIII of the *Corpus Hermeticum* (“Poimandres” and “On a Mountain: An Esoteric Discourse Concerning Palingenesis and the Requirement of Silence”) and *Nag Hammadi VI* (“The Ogdoad and the Ennead”), this article addresses the physical (bodily and sensorial) conditions necessary for Hermetic revelation and how the role played by sensible vision as an opening to a fully noetic dimension has its roots in Plato’s theory of vision. Although what the Hermeticists understand by *knowledge* is not so much an argumentative and rational learning as a transformative, directly relational and unitive experience (Hermetic *gnosis*), a clear parallel can be established with the function of the Sun, light and the fiery nature of the eye in key passages of *Phaedrus*, *Republic* and *Timaeus*.

Keywords: Hermeticism; *Corpus Hermeticum*; Plato and Platonism; Philosophy in the Roman Empire; aesthetic and noetic vision

I

CH I (“Poimandres”) arranca en el marco de una visión o revelación noética: “Una vez que había surgido en mí una reflexión sobre los seres reales y mi pensamiento se elevaba por completo, con todas mis sensaciones corporales contenidas, como quienes se sumen en un sueño profundo después de una comida abundante o una fatiga corporal, me pareció que algo de un grandeza superior, de medida indefinible, me llamaba por mi nombre y me decía: “¿Qué quieres escuchar y contemplar y aprender y conocer con el pensamiento?””¹.

Como ha sido tradicionalmente señalado, el comienzo del tratado presenta una revelación que da acceso a otro plano de conocimiento². Tal experiencia, como es común en la colección, se produce en el contexto de una relación maestro-discípulo que mantienen un diálogo a la manera platónica, aunque de menor alcance filosófico. El autor de *I* no aporta ninguna información sobre la identidad del narrador, pero, a partir de la mención a Poimandres en XIII 15, podría interpretarse que la escena sucede ante el propio Hermes³. Para que se produzca la revelación es imprescindible que los sentidos corporales se encuentren en una desactivación marcada por el verbo *κατέχω*, al que Festugière en su traducción (“mis en ligature”) otorga cierta dimensión místico-mágica⁴.

¹ Εννοίας μοί ποτε γενομένης περὶ τῶν ὄντων καὶ μετεωρισθείσης μοι τῆς διανοίας σφόδρα, κατασχεθεισῶν μου τῶν σώματικῶν αἰσθήσεων, καθάπέραιοί ὁ ὑπνω βεβαρη μένοι ἐκ κόρου τροφῆς ἡ ἐκ κόπου σώματος, ἔδοξά τινα ὑπερομέγέθη μέτρῳ ἀπεριορίστῳ τυγχάνοντα καλεῖν μου τὸ ὄνομα καὶ λέγοντα μοι. Τί βούλει ἀκούσαι καὶ θεάσασθαι, καὶ νοήσας μαθεῖν καὶ γνῶναι. Para las citas sigo la edición de Nock-Festugière. Las traducciones de los pasajes herméticos son propias. Las referencias en números romanos remiten a tratados del *CH*; *EE* a los *Extractos de Estobeo y NH* a Nag Hammadi.

² Van den Broek (“Spiritual Transformation in Ancient Hermetism and Gnosticism”, pp. 39-40) establece paralelos claros con la literatura apocalíptica y la mística judía (principalmente el *Colonia Mani-Codex* que cita diversas obras: Sem, Enos, Enoc, Pablo) en el motivo de un protagonista que se encuentra sumido en una reflexión y un ángel se le aparece y le conduce hacia regiones superiores revelándole conocimientos. A pesar de la procedencia del motivo, su uso en las fuentes herméticas muestra importantes diferencias respecto a las fuentes judías y gnósticas (*ibid.* pp. 41-42).

³ Para la discusión Van den Kerchove, *Le voie d’Hermès*, pp. 26-28 y 336.

⁴ Copenhaver (*Corpus Hermeticum y Asclepio*, p. 235) remite a su uso (*κατέχει*) en IV 11, donde es la propia imagen de dios (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ*) la que “posee a los que alcanzan a verla y los conduce hacia arriba, como se dice que hace el imán con el hierro”. Asimismo, en X 5 el conocimiento (*γνῶσις*) de la belleza del bien implica “un silencio divino y la suspensión (*καταργία*) de todos los sentidos”. En XIII 7 la suspensión (*κατάργησον*) de los sentidos es necesaria para que se produzca el nacimiento de lo divino en el discípulo, su regeneración o renacimiento. En Porfirio (*Sobre la*

Esta suspensión de los sentidos implica un trabajo previo por parte de quien se prepara para la experiencia visionaria: Hermes ha cortado los vínculos sensitivos con el ámbito fenoménico y se encuentra concentrado en los seres reales: en un estado alterado de conciencia resultado de una práctica espiritual previa. Estos *ta onta* no pueden ser los seres engendrados del mundo sensible, porque ellos solo nos dan cuenta de fenómenos inferiores, ilusorios y engañosos (IV 9 y 11)⁵. En XIII 1 Tat reclama a Hermes que le enseñe la doctrina de la regeneración (*παλινγενεσία*): “me dijiste que me la darías a conocer “cuando estés preparado para volverte ajeno al mundo (*ὅταν μέλλης κόσμου ἀπαλλοτριοῦθαι*)”⁶. Me he preparado y he fortalecido mi mente frente al engaño del mundo (*ἀπὸ τῆς τού κόσμου ἀπάτης*)”. El renacimiento hermético consiste en el abandono de la retícula espaciotemporal, en el que percibe todo cuerpo sujeto a las potencias daimónicas del zodiaco y el destino (*heimarmene*), para alcanzar el estado expandido de percepción y conciencia propio de un cuerpo lleno de energías noéticas no sujetas al destino y libres de injerencias daimónicas⁷. La idea de que es necesaria una preparación y cuidado anterior (*μελέτη*) remite a la concepción platónica de la *epimeleia*, en tanto labor de conocimiento de sí que lleva a cabo el alma (*Apología* 29e-30b; *Alcibiades I* 124b, 127d, 129a)⁸. El hecho de que la vida corporal –y la entrada en el cosmos físico– implique la perdida de

abstinencia IV 20) se encuentra esta comparación: “El imán comunica su alma al hierro, si está cerca, y este, de muy pesado que es, se hace liviano y acude presuroso, atraído por el espíritu del imán” (trad. M. Periago).

⁵ Para la suspensión sensorial, *Cf. asimismo X 5-6; EE VI 18-19*. Como afirma Van den Broek (“Spiritual Transformation in Ancient Hermetism and Gnosticism”, p. 38) este estado no implica la muerte, sino la supresión de las sensaciones y funciones corporales. La visión del bien y la belleza solo es posible con una conciencia alterada y un cuerpo inactivo.

⁶ Bull (*The Tradition of Hermes*, p. 215) entiende este *κόσμου ἀπαλλοτριοῦθαι* como un ejercicio espiritual de índole estoica: el reconocimiento de los fenómenos naturales fomenta el anhelo por la realidad eterna superior. El término *ἄλλοτρος* aparece también en Porfirio, *Carta a Marcela* 33. Por el contrario, para la lectura gnostizante de Jonas (*Gnosis und spätantiker Geist*, pp. 199-201) el individuo es un extranjero atrapado en un mundo material hostil del que aspira a liberarse mediante un repliegue sobre su esencia no-material y no sensible, *cf.* Van den Kerchove, *Le voie d’Hermès*, p. 332 y Hanegraaff, *Hermetic Spirituality and the Historical Imagination*, pp. 237-239 y la discusión bibliográfica.

⁷ Para una exposición detallada del ritual hermético del renacimiento y sus paralelos contemporáneos, *cf.* Bull, *The Tradition of Hermes*, pp. 244-315 y Van den Kerchove, *Le voie d’Hermès*, pp. 346-358; para la dependencia mental respecto al mundo sensible –una suerte de adicción a las pasiones y deseos que despiertan las potencias daimónicas alejando al alma de su origen y la *gnosis*–, *cf. asimismo*, Hanegraaff, *Hermetic Spirituality and the Historical Imagination*, pp. 154-155.

⁸ Sobre el uso platónico del concepto de *epimeleia*, *cf.* Foucault, *Tecnologías del yo*, pp. 55-61. Para la descripción de esta preparación como *ekstasis*, *cf.* Hanegraaff, *Hermetic Spirituality and the Historical Imagination*, pp. 157-158.

claridad intelectiva y el sometimiento a fuerzas sobre las que el alma se muestra impotente no significa que el iniciado busque desencarnar ni que la condición de su alma sea producto de un error o caída. El alma debe evitar esclavizarse al contenido de las sensaciones y a las pasiones que despiertan en ella y el modo de lograr el control es abandonar la actividad sensorial y permanecer en un estado de pasividad⁹. Como en Plotino, la condición propia del alma es la espera: el éxtasis es producto del cese de toda actividad y del reposo absoluto de las potencias del alma, “con el fin de estar enteramente disponible para la invasión divina. El estado más elevado del alma es la pasividad total”¹⁰. Como señala Ustinova, dos de los modos principales de manipulación de los estados mentales son la estimulación excesiva o la privación sensorial¹¹. En esta última, la eliminación de los estímulos externos mediante técnicas de meditación, hipnosis o sustancias fuerza a la mente a concentrarse en sí misma y a la generación de imágenes interiores o visiones que aparecen en un estado de duermevela y ensimismamiento silencioso que puede darse tanto en espacios abiertos como cerrados y aislados (grutas, cuevas, celdas)¹². En la preparación hermética se ha de suprimir el marco relativista objetivo –el consenso sobre la realidad– que permite al individuo evaluar una experiencia como positiva o ilusoria para que, en un estado alterado de conciencia, entre en contacto con una realidad suprema¹³.

II

Este estado previo a la revelación es comparado en *Poimandres* a un sueño profundo tras una comida copiosa o un ejercicio físico intenso. La referencia al sueño aparece también en X (*La llave*) y XIII. En X 5 quienes acceden a la contemplación noética del bien y son transportados con ella “quedan muchas veces dormidos (*κατακοιμίζονται*), salen de su cuerpo y ascienden hacia la visión

⁹ El hermetismo no condena de plano el mundo físico porque su origen es una potencia de generación continua, la fuente divina, *cf.* I 10-17; IV 10-11; V 1; VI 1-2; VIII 2; X 3; XI 4 y 17; XII 21; XIII 21; XVI 7-8; *Asclepio* 14, 16, 21, 27, 41. El problema es la ignorancia producto de la dependencia sensorial y sus consecuencias en el plano del deseo y el juicio, *cf.* Hanegraaff, *ibid.*, pp. 148-155.

¹⁰ Hadot, *Plotino o la simplicidad de la mirada*, p. 92.

¹¹ Ustinova, *Divine Mania*, p. 25.

¹² Cf. el relato del médico griego Tésalo sobre su experiencia en Tebas en una cámara de incubación de Imhotep y Amenhotep, en donde se le apareció el mismísimo Asclepio en Bull, *The Tradition of Hermes*, pp. 449-450. Cabe considerar una cierta mercantilización en un momento de manifiesta efervescencia espiritual.

¹³ Cf. Ustinova, *Divine Mania*, pp. 25 y 27.

más hermosa”, de manera que el sueño no es un estado previo a la revelación, sino consecuencia de ella. En XIII 4, a su vez, cuando Tat afirma encontrarse en un estado de delirio (*μανία*) y desvarío (*οἰστρησίς*) en el que no es capaz de verse a sí mismo, Hermes le contesta: “ojalá hubieras salido de ti mismo, como los que sueñan dormidos pero despierto (*ὄνειροπολούμενοι χωρὶς ὑπνου*)”. Como señala Bull¹⁴, la *mania* hermética no aparece como un estado delirante de tipo menádico, sino como una introversión semejante al sueño¹⁵. No obstante, resulta extraño que en I este estado de suspensión o cancelación sensorial sea asemejado a una digestión o una fatiga (*καθάπερ οἱ ὑπνω βεβαοῦ μένοι ἐκ κόρου τροφῆς ἢ ἐκ κόπου σώματος*). En la literatura griega, κόρος adquiere muchas veces un matiz manifiestamente negativo¹⁶. En el tratado *Sobre la medicina antigua*, se tratan aparte los alimentos “elaborados para el placer y la glotonería” (14: *ἔξω τῶν πρὸς ἡδονήν τε καὶ κόρου ἡρτυμένων τε καὶ ἐσκευασμένων*) de los habituales, destinados para la alimentación cotidiana¹⁷. Asimismo, en *Sobre comer carne* 6, Plutarco afirma que la ingestión de carne “torna graso el espíritu debido a la saciedad y al hartazgo (*τὰς ψυχὰς ὑπὸ πλησμονῆς καὶ κόρου παχύνουσιν*)”¹⁸. Por otra parte, κόπος alude a un esfuerzo físico extenuante (*Sobre la medicina antigua* 21)¹⁹ y, unido a la pesadez (*βαρύτητες*), es definido como una manifestación evidente de enfermedad (*Aforismos* II 5). Recogiendo esta máxima, Plutarco (*Consejos para conservar la salud* 11, 127D), explica que la razón es que el espíritu alrededor de los nervios se encuentra sujeto a tensión y obstrucción por una sobreabundancia de humores que ha de ser tratada con reposo y temperancia, evitando bebidas y comidas que pueden

¹⁴ Bull, *The Tradition of Hermes*, p. 257.

¹⁵ Este estado de sueño aparece con dimensión mántica y conexión de la parte intelectual del alma con las especies superiores en Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* III 2; cf. asimismo Porfirio, *Vida de Plotino* 22 y Plutarco, *Sobre el demon de Sócrates* 590B; Hermias, *Sobre el Fedro de Platón* 88, 15 - 90, 3. En cambio, en Plotino, el sueño aparece como una dimensión de confusión por apego a los sentidos y alejamiento de la verdadera realidad (*Enéadas* III, 6 (26), 6, 66-72; V, 5 (32), 11, 21-23). El propio Plotino dormía poco (Porfirio, *Vida de Plotino* 8, 21-23).

¹⁶ Cf. LSJ.

¹⁷ Cf. asimismo, con relación a la alimentación Plutarco, *Cuestiones romanas* 71.

174

¹⁸ Cf. asimismo, *ibid*, 2, 2: “...resulta de todo punto evidente que una práctica ilegítima se ha convertido en placer, y no por alimento, necesidad apremiante o imperativo sino por gula, intemperancia y capricho (*ἄλλ’ ὑπὸ κόρου καὶ ὕβρεως καὶ πολυτελείας ἡδονὴν πεποίηνται τὴν ἀνομίαν*)”. En Galeno (*Sobre las facultades naturales* 3, 13), en cambio, *koros* indica una sensación vinculada con dos momentos distintos del mecanismo fisiológico de la alimentación: primero, la acumulación y absorción por el estómago y, en segundo lugar, por los intestinos y el hígado.

¹⁹ Asimismo, cf. *Epidemias* I, 26, 2; Aires, *aguas y lugares* XXII 67; Plutarco, *Consejos para conservar la salud* 10. En Plotino (VI 9, 3, 1-14) es la fatiga del alma ante las formas la causa de su descenso a lo sensible: “Le pasa como a la vista cuando, fatigada de mirar objetos minúsculos, recae gustosa sobre los grandes” (trad. J. Igual).

agravar la dolencia. En todo caso, la presencia excesiva de humores, vinculada con la fatiga (*ibid.*, 10, 127B), genera un peso que empuja al cuerpo hacia abajo e impide su ligereza²⁰.

En el aristotélico *Problemas* (7, 881a20-30) se encuentra una explicación a la relación entre alimentación copiosa y fatiga: quienes han comido y bebido en gran cantidad se encuentran más cansados porque los alimentos están sin digerir o no están en el lugar apropiado²¹. La fatiga produce una disolución (*σύντηξιν*) y un residuo (*περίττωμά*), causante de la fatiga, que se extiende por huesos, tendones y por todos los lugares carnosos porosos y abiertos, de ahí que el vómito elimine la fatiga al expulsar lo que genera la molestia²². En cualquier caso, la referencia hermética al ensimismamiento generado por hartazgo o fatiga corporal no parece plantear problemas al autor del tratado, que no ve inconveniente en establecer tal comparación en el momento de describir el estado previo a una profunda revelación noética. Evidentemente el iniciado que está a punto de recibir tal iluminación ha debido prepararse a conciencia, meditando sobre los *onta* y suspendiendo la percepción de *phenomena*²³ y es necesario que el cuerpo, los sentidos y las emociones corporales no enturbien la actividad del alma. Para ello, es preciso desactivarlos o sumirlos en una actividad fisiológica tan intensa que permita al alma quedar fuera de su órbita de acción. Cabe, por tanto, deducir que hay que entender que hartazgo y fatiga aluden a ese exceso o defecto de la actividad corporal que permite al alma desligarse de su contenedor material y le concede un estado de ensimismamiento en el que deja de estar sometida al flujo de las sensaciones²⁴. La revelación ha de

²⁰ Merece la pena citar el pasaje para mostrar la relación moral entre pesos y pasiones: “Así, lo mismo que los marinos ambiciosos, que han cargado demasiado su barco por codicia, achican por ello sin cesar y sacan el agua del mar de su barco, de la misma manera es preciso que nosotros procuremos, por haber llenado y cargado nuestro cuerpo, no tener que limpiarlo y purgarlo de nuevo, sino que lo conservemos ligero para que, si alguna vez es empujado hacia abajo, por su poco peso suba arriba como un corcho” (trad. C. Morales y J. García López). Cf. asimismo 16 129D.

²¹ Cf. Aristóteles, *Física* VIII 259b11-16 para el adormecimiento en la digestión.

²² Plotino (VI 8, 3, 10-15) entiende por imaginación (*phantasia*) aquella que surge de las afec-ciones (*pathemata*) del cuerpo que generan diferentes imaginaciones por exceso o defecto de comida y bebida o la cualidad de los humores de su cuerpo.

²³ Cf. Hanegraaff, *Hermetic Spirituality and the Historical Imagination*, pp. 156-158. Para *ta onta*, cf. *República* VII 515b4-5: tanto Poimandres como la alegoría de la caverna suponen una reflexión sobre los *onta*.

²⁴ La creencia en el desvarío al que conducen los sentidos corporales es una de las firmes bases conceptuales del hermetismo filosófico. Su contención supone la única posibilidad de acceso a la regeneración en el *nous* y la obtención de *gnosis*, Cf. CH I 19, 22-23, 30; IV 9, 11; V 2; VI 4; VII 1-3; X 4-5, 9; XI 6; XII 3; XIII 1, 3, 7, 11, 14, 17; *Asclepio* 7. La suspensión sensorial es un requi-sito previo al renacimiento en lo divino, no un efecto (Bull, *The Tradition of Hermes* p. 260).

manifestarse en un plano en el que las referencias perceptivas no remitan ya a la relación entre mundo exterior y sentidos sino a otra dimensión distinta.

III

En *Poimandres* la revelación se produce después de que una aparición incommensurable pregunta al discípulo “¿Qué quieres escuchar (ἀκούσαι) y contemplar (θεάσασθαι) y aprender y conocer con el pensamiento (νοήσας μαθεῖν καὶ γνῶναι)?”. Si, como se ha visto, es necesario que se encuentre en un estado de desactivación sensorial, solo cabe entender la alusión a ambos sentidos como trascendentales a su dimensión física. El desarrollo de la visión posterior no es un relato cosmológico sobre el origen del mundo sino una plena revelación visual y auditiva²⁵. Como apunta Hanegraaff, en el tratado se desarrollan dos visiones sucesivas, una dentro de otra, correspondientes a las dos partes de la petición del discípulo: aprender los seres reales, comprender su naturaleza y conocer a dios²⁶. En I 4 se desarrolla la primera: una visión ilimitada de gozosa luz, a continuación, una oscuridad descendente, que se convierte en una naturaleza húmeda, agitada y humeante y un grito inarticulado (“semejante a una voz de luz”); finalmente, de la luz asciende un fuego puro, mientras la tierra y el agua siguen mezcladas. Poimandres aclara: “Esa luz”, me dijo, “soy yo, pensamiento, tu dios, anterior a la naturaleza húmeda que se ha manifestado desde la oscuridad: el luminoso (φωτεινὸς) *logos* que procede del pensamiento es hijo de dios”. Lo que ve y oye en el discípulo es el *logos* del señor: el pensamiento es dios padre, no están separados y la unión de ambos es la vida²⁷. Dentro de esta visión, se produce una segunda en la que el discípulo, de acuerdo con su petición, accede al conocimiento de dios. Poimandres le insta a una comprensión noética de esa luz, lo que implica salir del estado pasivo de receptor de la sensación a una relación intelectiva y activa con ella (I 6: νόει τὸ φῶς καὶ γνώριζε τοῦτο). Tras una mirada fija entre ambos –quizá un

²⁵ No es comparable con el Génesis, ni se trata de un mito de creación, sino que es la descripción de una visión, cf. Hanegraaff, “Altered States of Knowledge”, p. 137.

²⁶ *Ibid.*, p. 138-139.

²⁷ El pasaje, muy controvertido, ha generado extensos comentarios y notas: en la noción del *logos* como poder creativo se han encontrado posibles paralelos con el Evangelio de Juan o Filón de Alejandría (cf. Dodd, *The Bible and the Greeks*, pp. 117-121). Hanegraaff (*Hermetic Spirituality and the Historical Imagination*, pp. 125-128 y 164) se muestra muy crítico con la cristianización de la lectura de *nous* como dios-padre y el *logos* como hijo –una ortodoxia cristiana ajena a los textos herméticos– y, siguiendo a Bickerman, sugiere una *piadosa* interpolación bizantina. *Nous* y *logos* no son dos entidades separadas y su unión es la vida, de suerte que *nous*, *logos*, vida y luz componen una unidad.

abrazo ritual como en *NH VI* 57²⁸–, se produce la revelación principal: el *nous* del discípulo y el divino son el mismo, de manera que es posible su unión e identificación (XIII 3-4, 13; *NH VI* 58 y 60).

Es común encontrar en los *Hermetica* la afirmación del acceso a una facultad de percepción superior a la de la mera *aisthesis*. A diferencia de otros tratados herméticos, en *Poimandres* no se alude directamente a que esa visión tenga al corazón como sede (IV 4 y 11; VII 1-2; XIII 21²⁹; *Asclepio* 32; *EE* XXIV; *NH VI* 55, 57, 60) –en X 4-5 es el propio *nous*– aunque alma y corazón aparecen en I 31 como emisores de “ofrendas en palabras”³⁰. Comprender noéticamente significa acceder a “una luz apacible y alegre que enamora al verla” (I 4: εὐδιόν τε καὶ ἱλαρόν, καὶ ἡράσθην ἰδών), el *nous* divino eterno y anterior al surgimiento del mundo en el tiempo y el espacio. En una interesante lectura, Hanegraaff plantea que el *logos* es la capacidad específica de visión y audición inmediatas inherente al *nous* y así entiende I 6: τὸ ἐν σοὶ βλέπον καὶ ἀκοῦον, λόγος κυρίου³¹. El *logos* del discípulo (Hermes) le permite ver y oír, de modo que aquello que ve y oye parecería una realidad externa a él, pero, en realidad, no hay distinción entre el *nous* y el *logos* universal y divino que está contemplando y el suyo propio, de ahí que le comine a νοεῖν y γνωρίζειν esa luz: a pensarla hasta comprenderla familiar. En la revelación mística no hay diferencia entre la luz que ve en su *nous* y la luz noética de la divinidad, de modo que, cuando se establece el contacto directo (I 7), Hermes se encuentra mirando a sus propios ojos: se borra la distinción sujeto-objeto. Como señala Hanegraaff, tal paso se produce en el momento en que se manifiesta que Hermes y Poimandres no existen realmente como dos

²⁸ El abrazo ritual formaba parte del rito que hacía posible la llegada de la luz y da cuenta de una relación íntima entre el padre espiritual y el hijo renacido. El abrazo sirve para poner en marcha todo el proceso visionario. Hanegraaff (*ibid.*, p. 297) apunta la posibilidad de que durara toda la visión, estableciéndose en él un circuito energético.

²⁹ En *EE* (*Kore Kosmou*) XXIII 36, las almas encarnadas protestan por tener “por morada la estrecha masa del corazón en lugar del universo celeste”. Como señala Litwa (*Hermetica II*, p. 131) la idea de que el corazón es el asiento de la inteligencia humana es común a egipcios y estoicos; cf. asimismo Van den Kerchove (*Le voie d’Hermès*, pp. 295-296). Tanto en Egipto como en el mundo bíblico, el corazón es el centro de toda una red de actividades mentales y cognitivas.

³⁰ Es decir, sin sacrificios cruentos, cf. XIII 8. Este uso del lenguaje como ofrenda abre una posible interpretación de los tratados como ritos consignados en letra que sustituían parcialmente otras formas de adoración (Cf. Chlup, “The Ritualization of Language in the *Hermetica*”, pp. 156-157).

³¹ Cf. *Hermetic Spirituality and the Historical Imagination* p. 165 y n. 69. A partir de la comparación entre I 6 y IX 1-2, Hanegraaff (*ibid.*, p. 203) sugiere que hay que entender el *logos* como lo que sirve de mediación entre la conciencia humana y las dos oposiciones radicales de la metafísica hermética: la materia y el *nous*, que no pueden ser realmente conocidas sino a partir de una experiencia individual inmediata.

entidades separadas³². Se trata de luz divina mirando luz divina: la percepción noética directa. Junto a la “luz de innumerables potencias que devenía un universo sin límites” el discípulo observa “que el fuego estaba circundado por una potencia superior y, contenido, ocupaba un lugar fijo”. Se ha producido la iluminación absoluta, en el sentido más etimológico del término –el acceso a la forma arquetipo, la esencia auténtica de Poimandres³³, la *gnosis* de lo *anoeton*, lo que está por-sobre el *nous*³⁴. La percepción noética directa genera temblor (*τρέμειν*) y trasciende la mediada por el *logos*: ha de ser en silencio y no visual. Cuando Poimandres aparta su mirada, Hermes recobra la visión y audición en un plano noético. El discípulo ha escuchado, visto, aprendido y conocido con el pensamiento y le ha sido revelada la divinidad, conforme era su deseo en I 3. No cabe, por tanto, entender el *nous* como conocimiento o comprensión intelectual, sino como realidad última de luz y vida divinas, así como la facultad que permite acceder a ellas³⁵.

En adelante, (I 8-26) Poimandres se sirve de un discurso razonado para contar la historia del universo y el origen de la humanidad, pero los sentidos de Hermes se han abierto a una dimensión nueva, semejante a la de los sentidos corporales, aunque alterada, que le permite incorporar una enseñanza completa sobre el origen del mundo y el proceso de liberación de las potencias daimónicas que atan al mundo sensorial y que da finalmente acceso a la divinización (I 27: θεωθῆναι). En definitiva, ha accedido a la *gnosis* de acuerdo con la vía hermética –la conciencia de que el *nous* del individuo es idéntico a la fuente divina de luz y vida–, pero aún no ha renacido en una conciencia noética permanente³⁶. El resto del diálogo es una explicación o comentario al contenido de la visión³⁷. En I 30 queda explícito que ese acceso a una *visión* interior significa un cambio

³² *Ibid.*, p. 166; cf. asimismo, Plotino I 6 (I), 9: “Porque jamás todavía ojo alguno habría visto al sol, si no hubiera nacido parecido al sol” (trad. J. Igual), cf. asimismo Hadot, *Plotino o la simplicidad de la mirada*, pp.105-109.

³³ I 8: Εἰδες ἐν τῷ νῷ τὸ ἀρχέτυπον εἰδος, τὸ προάρχον τῆς ἀρχῆς τῆς ἀπεράντου.

³⁴ Cf. XIII 11, 13 y 21; en *NH* VI 58 se lee “Veo a aquel que me saca de un santo sueño. Tú me das potencia. Me veo a mí mismo. Quiero hablar. Me retiene el temor. He encontrado el principio de la potencia que sobrepasa a todas las potencias y que, en sí mismo, no tiene principio. Veo una fuente que vibra de vida”.

³⁵ Cf. IV 9-11: la imagen de la divinidad (*τοῦ θεοῦ εἰκών*) solo es visible al ojo noético, el del corazón: la contemplación (*θέα*) es posesión y atracción (*κατέχει καὶ ἀνέλκει*).

³⁶ Cf. I 21, para ello el *nous* ha de adquirir una conciencia plena de sí mismo (*ἀναγνωρισάτω ἑαυτόν*). En esta exhortación resuenan ecos délficos presentes en la idea de *melete* y *epimeleia* de la filosofía antigua: práctica reflexiva dirigida a una mayor conciencia de sí. El camino de Hermes pasa por una vida corporal renacida en la vida y luz noéticas.

³⁷ Considero correcta la subdivisión de la estructura del I que presenta Hanegraaff (“Altered States of Knowledge”, p. 141), respecto a la comúnmente admitida de Nock-Festugière.

sustancial en su conciencia: “El sueño de mi cuerpo se había convertido en sobriedad del alma y el cierre de mis ojos en visión verdadera (ἀληθινή ὄρασις); el silencio en preñez del bien y la expresión del *logos* en generación de bienes”³⁸. Cabe entender la “preñez del bien (ἐγκύμων τοῦ ἀγαθοῦ)”, al igual que el renacimiento o generación noética en XIII 8-10 (νοερὰ γένεσις) y *NH* VI 57, como el cumplimiento del mandato vital de Diotima en el *Banquete* platónico (211d-212a): contribuir a la tarea creadora de la divinidad mediante la generación y crianza del bien y la verdad auténticos en el mundo físico³⁹.

IV

En XIII 6-7, un tratado fundamental para entender el ritual hermético de renacimiento en la divinidad, la suspensión sensorial implica un repliegue activo del sujeto hacia su interior (7: ἐπισπάσαι εἰς ἔαυτόν). Hermes señala a Tat que las formas corpóreas son generadoras de engaño y solo lo “lo que es aprehensible por sí mismo, el bien inalterable, lo incorpóreo (τὸ αὐτῷ καταληπτόν, τὸ ἀναλλοίωτον ἀγαθόν, τὸ ἀσώματον)” es verdadero. En este momento del diálogo, Tat, aún en un estado de conciencia alterada, se da cuenta de que sigue ciego a la realidad auténtica y manifiesta su desesperación dado que la percepción de su pensamiento ha quedado cerrada (ἐνεφράχθησαν αἱ αἰσθήσεις τούτου μου τοῦ νοήματος). El error de Tat radica en seguir relacionando sensación y pensamiento y ello le sume en un completo desvarío (μέμηντα ὄντως). Hermes le señala la diferencia entre la percepción sensorial –la ilusoria condición de los seres humanos en la tierra– y la auténtica percepción noética, la de los humanos que se han regenerado: lo que asciende (fuego), lo que desciende (la tierra), lo húmedo (el agua) o lo que constituye la respiración (el aire)⁴⁰ no permite concebir

³⁸ Cf. VII 2: “Allí ninguno se embriaga, sino que todos permanecen sobrios, observando con el corazón a aquel que quiere ser contemplado: pues no cabe escucharlo, ni decirlo, ni verlo con los ojos, sino con el pensamiento y el corazón”. En la contraposición entre conciencia durmiente y despierta hay semejanzas con la que presenta Heráclito (DK 1 y 21). Para este estado alterado como entrada a una visión espiritual, cf. Hanegraaff, *ibid.*, p. 142.

³⁹ Cf. Hanegraaff, *Hermetic Spirituality and the Historical Imagination*, pp. 187-194.

⁴⁰ En I 4-5 y 17 estos cuatro elementos conforman tanto la realidad natural física como la de los siete gobernadores, los andróginos, compuestos de una combinación de estos con los dones noéticos de la vida y la luz. En este período de la historia natural, el *nous* (IV 3-4) pertenece a la propia constitución de los siete durante su ciclo vital, a cuyo fin comienza otro período distinto marcado por la diferenciación sexual y, con ella, la muerte, dado que toda generación implica corporeidad y materialidad (*Timeo* 29b y 31b); la materia no es sempiterna (*Timeo* 37d), sino está definida por su temporalidad (*Timeo* 37e-38d; 52d). Aunque como señala en su nota *ad loc.* Festugière, resulta difícil precisar qué significa σύμπνοον (XIII 6) referido al aire, cabe encontrar un paralelo con la concepción estoica de la simpatía y respiración mutua del universo entendido

la generación en dios (*νοεῖν τὴν ἐν θεῷ γένεσιν*)⁴¹. Hermes niega la posibilidad de tener un conocimiento sensible (*αἰσθητῶς... νοήσεις*) de lo que no tiene atributos corporales. Para Bull, cabe distinguir entre conocimiento sensible y noético: uno previo al renacimiento y otro consecuente a este⁴². Sin embargo, como se afirma un poco antes (XIII 3), ninguna enseñanza ni experiencia sensorial concede la posibilidad de ser engendrado en el *nous* y, aunque Tat percibe a Hermes en su forma habitual, este en realidad ha abandonado su cuerpo. Su renacimiento en un cuerpo noético inmortal no se ha operado mediante una práctica ritual, sino por acción de la divinidad, de manera que no cabe entrenamiento: Hermes tiene o ha tenido (*όρων*) una visión inmaterial (*ἀπλαστὸν θέαν*)⁴³ producto de la misericordia divina (*ἐξ ἐλέου θεοῦ*) y ha salido de sí en dirección a un cuerpo inmortal (*ἐξελήλυθα ἐμαυτὸν εἰς ἀθάνατον σῶμα*), haciéndose ajeno (*ἀλλότριος*) a los atributos corporales que permiten la sensación⁴⁴. Aunque el cuerpo físico de Hermes es aún visible para quienes se encuentran aún en el estado sensorial, ya no es el asiento de su alma: su nuevo estado físico se revela a su conciencia

como un todo unitario y sin vacío en el que se unen los ámbitos terrestre y celeste (Crisipo SVF II, p. 264, 7-8; p. 172, 17-19; Ps. Plutarco, *Acerca del destino* 574e). Copenhaver, en cambio, prefiere la lectura *έύπνοος*.

⁴¹ Cf. Son varias las maneras de referirse a la regeneración en XIII: *ἐγεννήθην ἐν νῷ (3) γένεσις τῆς θεότητος* (7); *νοερά γένεσις, τῆς κατὰ θεόν γενέσεως* (10); *τῆς οὐσιωδούς γενέσεως* (14). Como subraya Van den Kerchove (*Le voie d'Hermès*, p. 346-347), el término *παλιγγενεσία* aparece en la literatura griega: los estoicos lo usan para referirse al retorno periódico de los elementos del universo y la renovación cíclica tras la conflagración (Marco Aurelio XI 1). En clave individual y psíquica significa algo semejante a la metempsicosis, con sus correlatos de reminiscencia de vidas anteriores y la purificación, significado ausente en XIII que se acerca más a Pablo de Tarso (Tito 3, 5), PGM IV 475-829, Apuleyo, *Metamorfosis* XI y a su significado en textos gnósticos y cristianos: un nuevo nacimiento individual en un plano psíquico y abstracto que permite acceder temporalmente a otra dimensión interior. En cambio, en III 3 (pasaje considerado una interpolación por Wildberg “Corpus Hermeticum, Tractate III”, pp. 124-149) y EE XXIII 41 (*Kore Kosmou*) regeneración significa encarnación en una diversidad de cuerpos y la responsabilidad del alma sobre su purificación y su siguiente encarnación.

⁴² *The Tradition of Hermes*, p. 260.

⁴³ Hay diversas interpretaciones de este *ἀπλαστὸν*: “immatérielle”: Festugière; “uncreated”: Dodd; “unfabricated”: Copenhaver; “true”: Grese. El TDNT (p. 655) señala sobre *πλαστός*: “En las obras dualistas tiene el sentido de “meramente físico”. Figuradamente significa “fabricado” o “falsificado”. En 2 Pedro 2:3 los *πλαστοὶ λόγοι* son las afirmaciones y enseñanzas de los falsos maestros, que son a la vez especulativas e inmorales. Estos λόγοι son *πλαστοί* porque carecen de seriedad y reflejan una actitud éticamente espirua”.

⁴⁴ Asimismo, se afirma en XI 20: “Comprende (*νόησον*) a dios de esta manera. Tiene en sí todas las cosas como pensamientos (*νόηματα*): al universo, a sí mismo y al todo. Por tanto, aquel que no puede hacerse a sí mismo igual al dios (*σεαυτὸν ἐξισάσης τῷ θεῷ*) es incapaz de pensar lo (*νοῆσαι*), puesto que solo lo semejante puede pensar lo semejante. Hazte crecer hasta una dimensión incommensurable, da un salto fuera de todo cuerpo y, levantándote sobre todo el tiempo, hazte *aion* y conocerás así a dios (*νοήσεις τὸν θεόν*)”. Como señala Hanegraaff (*Hermetic Spirituality and the Historical Imagination*, pp. 215-216), la conciencia humana no está desgajada plenamente de la divina y puede participar en este modo universal de percepción de imágenes.

y sentidos internos. Van den Kerchove afirma que este estado de divinización y salvación no significa permanecer definitivamente en el mundo divino, sino que se trata de una prefiguración que convierte al beneficiario en un ser fronterizo entre el ámbito sensible y el eterno⁴⁵. En todo caso, beneficiado por la regeneración en lo divino e investido por las potencias divinas, ha adquirido una experiencia directa de la divinidad y comienza una nueva vida, ascética y purificada⁴⁶.

A lo largo de XIII 3-4 son varios los términos que muestran el desplazamiento de la dimensión visual a la noética⁴⁷. Van den Kerchove apunta a que la visión de Hermes (3: ὄρῶν) se refiere al mismo proceso que se alude en I 4 (καὶ ὄρῶ θέαν ἀόριστον) y 7 (ταῦτα δὲ ἐγώ διενοήθην ὄρῶν διὰ τὸν Ποιμάνδρου λόγον)⁴⁸. Por su parte, Bull entiende el participio en un sentido instrumental: “it is by perceiving the vision within him that Hermes has drawn out of himself” y conecta el pasaje con IV 11: la visión, como un imán, conduce hacia arriba a quienes alcanzan a verla⁴⁹. Por otra parte, si aceptamos la conexión entre I 4 y XIII 3, lo que se contempla es una misma luz ilimitada. *NH VI* 57-58 plantea otra escena extática similar: cuando llega “la potencia que es luz”, el discípulo ve “profundidades indecibles”. El pensamiento que ve pone su alma en movimiento, sacándolo de un “santo sueño”, se ve a sí mismo y, a continuación, la “fuente que vibra de vida”⁵⁰. La secuencia revelatoria es paralela a la que se presenta en “Poimandres”: suspensión sensorial, conciencia de la unidad noética y visión de la fuente originaria. Asimismo, cabe comparar la mención al sueño previo al ascenso a la visión de Urano y Crono y el simil de la atracción magnética de IV 5 y 11 con el santo sueño y la luz que atrae al discípulo y lo eleva de la Hebdómada a la Ogdóada en *NH VI* 57-58⁵¹. En todos estos pasajes aparece un factor unificador: la relación entre un desplazamiento de la visión-luz sensibles a una dimensión en la que ambas se convierten en visión-luz noéticas. También X 7 y 16 aporta datos en esta dirección: en la muerte, el pensamiento, purificado

⁴⁵ *Le voie d’Hermès*, p. 369.

⁴⁶ Cf. *NH VIII* 130, 4-9 (*Zostrianos*). Según Van den Kerchove (*ibid.*, p. 369), para llevar a cabo su ministerio y progresar en el mundo terrestre, el hermetista necesita un cuerpo físico que, a pesar suyo, no es más que un contenedor sin vínculo con la dimensión divina: le permite ser visible a los ojos del resto de humanos, mientras que su cuerpo divino permanece invisible a estos. En una lectura menos pesimista, el renacimiento implica una regeneración en lo corporal, cf. *Banquete* 211d-212.

⁴⁷ Así: ὄρᾶς, ὄφθαλμοῖς, κατανοεῖς, ἀτενίζων, ὄφάσει, θεωροῦμαι, ἐμαυτὸν γὰρ νῦν οὐχ ὄρῶ.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 336.

⁴⁹ *The Tradition of Hermes*, p. 256.

⁵⁰ Cf. asimismo V 10; XI 3, *Asclepio* 19; *EE XXVI* 11; *NH VI* 52.

⁵¹ Cf. Bull, *The Tradition of Hermes*, p. 361.

de sus vestiduras, adquiere una naturaleza ígnea y, transformada en *daimon*, pasa a los coros de los dioses, el de los astros errantes y el de los fijos⁵². En X 18 se subraya aún más la relación entre *nous* y fuego: “El pensamiento, el más agudo de todos los conceptos divinos, alberga en sí el cuerpo más agudo de todos los elementos: el fuego”⁵³.

V

Evidentemente ni I ni XIII aluden a ese momento de la ascensión final del alma, pero la relación entre visión, luz, fuego, *nous* y cuerpos astrales se acerca a teorías cosmológicas y fisiológicas de las que Platón da amplia cuenta⁵⁴. En *Timeo* 39d, el dios enciende una luz –el sol– en el segundo circuito desde la tierra para que el cielo se ilumine y los seres correspondientes participen del número y del ciclo del tiempo. En 40a, continuando con el proceso de generación del mundo visible, hace “la mayor parte de la forma de lo divino de fuego para que fuera el género más bello y luminoso para la vista” y lo distribuye por todo el cielo en círculo. Más adelante, tras la creación de los seres vivientes racionales por parte de los dioses generados pero inmortales, la divinidad artesana implanta las almas en los “instrumentos del tiempo” antes de encarnarlas en cuerpos con el mandato de que quien “viviera correctamente durante el lapso asignado, al retornar a la casa del astro que le fuera atribuido, tendría la vida feliz que le corresponde”. En 45b-46a, siguiendo el principio de atracción de lo semejante, los ojos se construyen con luz y fuego para permitir la comunicación entre el fuego exterior y el interior. Finalmente, la vista, el don divino superior (47a-e)⁵⁵, y el oído son concebidos providencialmente para ordenar el alma encarnada mediante la observación de las revoluciones de la inteligencia en

⁵² En su comentario al pasaje (X 16), Festugière subraya el paralelo del “cuerpo ígneo (σώματος πυρίου λαβόμενος)”, el cuerpo demónico, con la literatura neoplatónica: cf. Plotino II 1, 6, 54; III 5, 6, 38; Proclo, *Comentario al Timeo* II 1, 6, 54 y II 11, 10 ss.; Jamblico, *Sobre los misterios egipcios* V 10-11. Cf. asimismo, XI 7: el orden eterno de las siete esferas planetarias completa el *aion*, plenitud de luz.

⁵³ Cf. *Timeo* 56a5.

⁵⁴ Cf. Aguirre, “La crítica de Aristóteles y Teofrasto a la concepción ígnea del ojo”, pp. 89-106. De acuerdo con Teofrasto (*Sobre las sensaciones* 26) esta teoría tiene su primer exponente en Alcmeón de Crotona, aunque su desarrollo pleno se encuentra en Empédocles y Platón. Al igual que en *Fedro*, la visión de lo bello es el principio motor del *eros* filosófico en *Banquete* (210a-212b).

⁵⁵ Cf. asimismo *República* VII 529d-531c, donde vista y oído son mecanismos de ascensión hacia lo inteligible. En *Timeo* 92c7 el mundo se define como “imagen sensible del dios inteligible (εικών τοῦ νοητοῦ θεός αισθητός)”. Como apunta Petrucci (Platone, *Timeo*, p. 319), la homogeneidad existente entre el alma del mundo y la individual posibilita, a través de la vista, el acceso a una dimensión intelectual perfecta: la de la filosofía que permite la moderación al grado máximo del

el cielo y su armonización a través de la imitación de sus movimientos y ritmos. La visión supone un encuentro entre la luz que el ojo proyecta al mundo y la propia luz de este que son connaturales. No es un proceso pasivo de recepción de impresiones o emanaciones, sino una actividad participativa en la que los humanos interactúan con el mundo exterior y es en esa coalescencia cuando se produce la percepción de la aparición del objeto⁵⁶. Aunque la visión se presenta en términos esencialmente teleológicos, la actitud hacia los sentidos y el mundo sensible no es tan optimista: la condición cambiante de la realidad y el devenir hacen necesaria la presencia de la racionalidad para determinar la correcta naturaleza del objeto (*Fedón* 65b, 78c-79d). No hay brillo en las imitaciones sensibles, la auténtica belleza solo resplandece en las formas inteligibles y la vista es el mecanismo de acceso a la forma superior de conocimiento (*Fedro* 250b-d). Tanto en “Poimandres” como en la alegoría de la caverna (*República* 514a-519e) el cometido es lograr un giro (518d) hacia la contemplación de luz: el Bien platónico o la fuente divina originaria. La analogía entre *opsis-nous* y luz-conocimiento es continua en Platón y en la literatura antigua⁵⁷. En Platón la luz no es la esencia de lo divino sino lo que lo hace inteligible y en los tratados herméticos es la manifestación continua de la fuente (*pege*) divina originaria y generadora de luz y vida en una profusión inefable⁵⁸. La analogía con el Sol establece un evidente parentesco entre Sol, luz y vista y entre Bien, verdad y conocimiento (*República* 508e-509a), pero Sol y Bien quedan por encima de sus efectos respectivos. Asimismo, en I 7 el fuego está circundado por una potencia superior que lo contiene (περίσχεσθαι τὸ πῦρ δυνάμει μεγίστη), “anterior a lo que tiene principio sin fin” (τὸ προάρχον τῆς ἀρχῆς τῆς ἀπεράντου)⁵⁹. Como señala Calabi, la identificación del intelecto divino con la luz está en el centro de la discusión del platonismo sobre la cognoscibilidad del principio divino⁶⁰.

impacto que la corporalidad ejerce sobre el alma y la asimilación del alma humana a la cósmica y, por ende, su felicidad (*Timeo* 90a-d). Las traducciones del *Timeo* son de F. Lisi.

⁵⁶ Cf. Nightingale, “Sight and the philosophy of vision in Classical Greece”, p. 57.

⁵⁷ Por ejemplo: *Banquete* 219a3; *República* 519a-b, 533d2; cf. Calabi, “L’analoga solare del VI libro della *Repubblica*”, pp. 182-183.

⁵⁸ CH I 6; *Asclepio* 3 y 19; *NH* VI 52 y 55-58, donde la energía luminosa noética mana de la Enéada e ilumina a Tat que recibe su potencia en la transformadora experiencia extática del renacimiento. Para la *pege* hermética, cf. Hanegraaff, *Hermetic Spirituality and the Historical Imagination*, pp. 264-307. Cabe traer a colación el poema de Juan de la Cruz: “Que bien sé yo la fonte que mana y corre”, en el que la fuente es origen de todo proviene de ella y es principio de toda luz.

⁵⁹ Cf. V 10-11; VI 4- 5; *NH* VI 58; asimismo Platón, *Parménides* 142a. Para los paralelos gnósticos del προάρχον, cf. los comentarios de Festugière y Copenhaver al pasaje.

⁶⁰ La imagen del intelecto divino como luz está presente en Filón de Alejandría para el que Dios, como creador, es luz, arquetipo de toda luz, así como también es luz la palabra con la que ha

Para concluir, cabe subrayar que el sol y la luz en los *Hermetica* desempeñan más un papel religioso-transformador que filosófico. El efecto del Sol desde la distancia es “la luz y la vida”⁶¹, que aportan don y beneficio a todos los seres del universo. La luz solar, como señala Wildberg, es la manifestación física de un principio metafísico –la luz divina– creador del mundo, de modo que la experiencia cotidiana de la luz solar se ensalza análoga a la manifestación de la luz divina en el milagro de la conciencia y el pensamiento (*nous*) humanos⁶². El ser humano está dotado de *nous* para poder apreciar el bien que es la creación del mundo, para ser plenamente consciente de su misión noética y dar testimonio del carácter divino de la humanidad y la naturaleza. En su esencia noética, todo ser humano es parte del *nous* absoluto de la divinidad y, por ello, del supremo principio generador del universo. La luz es el medio y fundamento de esta revelación que supone una unión mística con la fuente de vida originaria y una transfiguración y renacimiento del individuo⁶³.

Bibliografía

- Aguirre, J. “La crítica de Aristóteles y Teofrasto a la concepción ignea del ojo”, en: *Emérita*, LXXX, 1 (2012), pp. 89-106.
- Beierwaltes, W. *Lux intelligibilis. Investigación sobre la metafísica de la luz de los griegos*, (trad. de T. Lima, notas de E. Ludueña), Agape Libros-Aeropagiticum, Buenos Aires, 2024.
- Bull, Ch. H., *The Tradition of Hermes: The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*, Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Calabi, F. “L’analoga solare del VI libro della *Repubblica*”, en: F. Lisi (ed.), *The Ascent to the Good*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2007, pp. 175-186.
- Chlub, R., “The Ritualization of Language in the *Hermetica*”, *Aries*, 7 (2007), pp. 133-159.

creado el mundo. Dios es fuente de existencia e inteligibilidad (*Sobre la virtud* 164: ἥπιος νοητός), aunque no puede ser visto ni conocido en su esencia ni en su potencia (cf. Calabi, “L’analoga solare del VI libro della *Repubblica*”, pp. 183-185). Para el problema sobre si la forma del Bien es inmanente o trascendente al mundo y al ser, la analogía con el Sol como causa de percepción, generación y sustento y la relación entre demiurgo y forma del Bien, cf. Lisi, “The Form of the Good”: “Even if this principle is probably identified with unity, it cannot be reduced to it. Superior and transcendent to the Forms and to mind it is an active principle of creation” (Lisi, “The Form of the Good”, p. 226). Para la relación entre ojo y alma y la *episteme* como estado del alma, cf. *ibid.*, pp. 208-209. Para la luz como manifestación de la divinidad y posibilidad de acceso a ella en el pensamiento y la cultura griegas, cf. Beierwaltes, 2024, especialmente el capítulo dedicado a Platón y el platonismo (pp. 154-225).

⁶¹ Cf., por ejemplo, CH I 9, 12, 17, 21 y 32; XIII 9, 12 y 19; *La Ogdóada y Enéada* 55, 57-58.

⁶² “Astral Discourse in the Philosophical *Hermetica*”, p. 518.

⁶³ Para Wildberg (*ibid.*) esta centralidad del sol conserva ecos –sorprendentemente– de la religión monoteísta solar impulsada por Amenofis IV que cambió su nombre por el de Akhenaton (“Servidor de la luz solar”) en el s. XIV a.C.

- Copenhaver, B. P., *Corpus Hermeticum y Asclepio*, (trad. de J. Portulas y C. Serna), Madrid: Siruela, 2000.
- Dodd, Ch. H., *The Bible and the Greeks*, Londres: Hodder & Stoughton, 1935.
- Foucault, M., *Tecnologías del yo*, (trad. de M. Morey), Buenos Aires-Barcelona: Paidós, 2008.
- Hadot. P., *Plotino o la simplicidad de la mirada*, (trad. de M. Solana), Barcelona: Alpha Decay, 2004.
- Hanegraaff, W. J., "Altered States of Knowledge: The Attainment of Gnōsis in the Hermetica", *The International Journal of the Platonic Tradition*, 2 (2008), pp. 128-163.
- Hanegraaff, W. J., *Hermetic Spirituality and the Historical Imagination: Altered States of Knowledge in Late Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Jonas, H., *Gnosis und spätantiker Geist: Die mythologische Gnosis*, 2 vols., Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1964.
- Lisi, F. "The Form of the Good", en: F. Lisi (ed.), *The Ascent to the Good*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2007, pp. 199-227.
- Litwa, D., *Hermetica II, The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introductions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Nightingale, A. "Sight and the philosophy of vision in Classical Greece: Democritus, Plato and Aristotle", en: Squire, M. (ed.), *Sight and the Ancient Senses*, Londres y Nueva York: Routledge, 2016, pp. 54-87.
- Nock, A. D. y A.-J. Festugière (eds.), *Hermes Trismégiste*, IV vols., París: Les Belles, 1945-1954.
- Petruci, M. (ed), Platone, *Timeo*. A cura di F. Petrucci. Introduzione di F. Ferrari, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, 2022.
- Ustinova, Y., *Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece*, London and New York: Routledge, 2018.
- Van den Broek, R., "Spiritual Transformation in Ancient Hermetism and Gnosticism", en: Gilbert, R. A. (ed.), *Knowledge of the Heart: Gnostic Movements and Secret Traditions*, Canonbury papers 5. Londres: Ian Allan.
- Van den Kerchove, A., *Le voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*, Leiden-Boston: Brill, 2012.
- Wildberg, Ch., "Corpus Hermeticum, Tractate III: The Genesis of a Genesis", en: Jenott, L. y K. Gribetz, (eds.), *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, pp. 139-164.
- Wildberg, Ch., "Astral Discourse in the Philosophical Hermetica (Corpus Hermeticum)", en: Bowen, A.C. y F. Rochberg, (eds.), *Hellenistic Astronomy. The Science and Its Context*, Leiden-Boston: Brill, 2019, pp. 510-532.