

Sobre la Filosofía Religiosa Helenístico-Romana

Desde que Reitzenstein inició la moderna investigación en torno al Hermetismo, con su obra, en tantos aspectos transcendental, *Poimandres*, 1904, han aparecido importantes trabajos sobre los problemas esenciales que plantea el Corpus Hermeticum. La bibliografía sobre el tema es ya considerable ¹ y acaba de verse aumentada por una aportación importantísima del P. Festugière, O. P. Nos referimos al volumen cuarto, y último, de su monumental trabajo titulado «*La révelation d' Hermes Trismégiste*», editado en París, Gabalda, en la colección «*Etudes bibliques*», 1944-1954 ².

Harto conocida es la figura del P. Festugière por quien ha tenido que rozar tan sólo los problemas en torno a la filosofía y la religión de la época final de la antigüedad. Trabajador infatigable, a él debemos, en colaboración con Nock, la edición del Corpus hermetico que nos ha ofrecido la Colección «des Universités de France», donde la erudición del P. Festugière queda patente en las amplias y magníficas notas que ilustran el texto, establecido por Nock.

Merece la pena, pues, aunque sea en breve espacio, poner de relieve las principales conclusiones a que llega este gran conocedor del Hermetismo, sobre todo tratándose de un campo donde las discusiones han sido, y siguen siendo, enconadas ³.

Parte Festugière de un hecho fundamental: en el Corpus her

¹ Cfr. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, II. 1950, p. 536 y sgtes., que contiene abundante bibliografía. Cfr. nuestro trabajo: *La religión helenística*, HELMÁNTICA, 21-1955 especialmente 411 sgtes.

² I: *L' Astrologie et les Sciences occultes*, 1944; II: *Le Dieu Cosmique*, 1949, III: *Les doctrines de l' âme*, 1913; IV: *Le dieu inconnu*, 1954.

³ Véase, por ejemplo, W. KROLL, *RE*, s. v. *Hermes Trismegistos*, col. 792 donde se da una visión de las principales teorías sobre el origen.

mético tenemos una serie de escritos donde aparecen mezcladas doctrinas monistas y dualistas. Pero sería un error creer que los textos herméticos puedan dividirse claramente según estas dos tendencias fundamentales: «S'il est vrai qu'on peut, en gros, distinguer, avec Bousset, deux courants dans l'Hermétisme selon que, d'une part, Dieu y apparaît comme Demiurge à l'égard d'une matière ni bonne ni mauvaise qu'il ordonne pour en faire un monde beau, et qu'ainsi, dans sa qualité de dieu Demiurge, il se fait connaître à travers le monde, ou que, d'autre part, Dieu y est regardé comme exactement antithétique à une matière tenue pour mauvaise et donc comme n'étant pas créateur du monde ni susceptible d'être connu par la vue du monde, puisque le monde en tant que matériel, est mauvais; si par conséquent, pour mettre un peu de clarté dans l'étude de l'Hermétisme, on a le droit d'adopter ce cadre, il s'en faut bien que les textes hermétiques se divisent nettement selon ces deux classes». Así se expresa claramente en la pág. 54, saliendo ya al paso a posibles malas interpretaciones. Probablemente el P. Festugière se ha visto obligado a aclarar las cosas por la discusión de Boyancé al volumen anterior, «Le dieu cosmique», donde ⁴ pone de relieve que no se da para el espíritu sincrético de la época, una clara distinción entre lo optimista y pesimista —es decir, entre lo monista y dualista de la herencia de Platón—.

Nos hallamos, por consiguiente, ante un fenómeno de sincretismo, característico del Helenismo, y no sólo en el campo de la Religión, aunque «der Religionssynkretismus aber ist das entscheidende und am eifrigsten debattierte Problem der antiken Religionsgeschichte» ⁵. Este sincretismo no se reduce sólo a borrar las diferencias religiosas dentro de las distintas corrientes; incluso en Filosofía notamos cómo las doctrinas de Platón y Aristóteles se combinan, sobre todo en materia de teología. El mismo Festugière (p. 112 y 127) señala, por ejemplo, en Máximo de Tiro, fenómenos de este tipo, cuando da al Bien en sí la denominación de Intelecto, mezclando platonismo con peripatetismo.

⁴ REG. 65-1952, p. 322 s.

⁵ NILSSON, *G. d. gr. Rel.* II, p. 555.

Muchos años antes de la monumental obra de Festugière había escrito J. Kroll un tratado general sobre las doctrinas herméticas, de bastante importancia como exposición sistemática ⁶. Pero el libro del P. Festugière no pretende llevar a cabo una exposición sistemática. El intento es más ambicioso: se trata de seguir, genéticamente, el rastro a cada uno de los puntos de la doctrina hermética, remontando a sus fuentes. Así, tras haber estudiado en los volúmenes precedentes sobre la caída del alma, aborda ahora el debatido problema del origen de la noción de Dios desconocido y las doctrinas implícitas en la mística pagana de los siglos II y III de nuestra Era, fecha que señala F. para la mayor parte de estos escritos (p. 55 sgtes.) ⁷.

Naturalmente el estudio genético que realiza el P. Festugière plantea ya un problema previo: Norden ⁸ ha defendido el origen oriental de esa concepción de Dios; y últimamente Wolfson ⁹ se ha inclinado en parte a la tesis de Norden, al afirmar que los griegos no poseyeron dicha noción antes de Filón, quien a su vez la habría tomado de textos escripturales. Nos hallamos, pues, ante un aspecto particular de la gran polémica sobre el influjo oriental en Grecia ¹⁰.

Pues bien: F. adopta aquí, como en otros puntos ¹¹, una posición francamente partidaria de la importancia del legado platónico a este campo de la teología griega, y se esfuerza en demostrar que gran parte de esas nociones que se consideran una importación oriental se explican por un desarrollo interno del pensamiento he-

⁶ *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster, 1914.

⁷ Para otras cronologías, cfr. REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 36 sgtes., que ve en Filón ya un representante de la corriente hermética; PRÜMM, *HELLEN. Handbuch*, p. 535 y LAGRANOE, *RBi.* 33-1924, p. 481 sgtes., lo ponen en íntima relación con el cristianismo.

⁸ *Agnostos Theos*, 1913, p. 56.

⁹ *Philo*, 11, 1947, p. 113, donde dice: «nor is the conception of the inaffability ...of God in any other Greek Philosopher before Philo».

¹⁰ Sobre esta debatida cuestión cfr. BIDEZ, *Eos, ou Platon et l'orient*, Bruselas, 1935 y la recensión de Festugière, en *RPh*, 1947, p. 30 s.

¹¹ Cfr. la recensión indicada en el libro de Bidez citada en la nota anterior, donde Festugière ataca el origen oriental de la astrología y *RPh*, 1948, 147 siguientes, sobre el problema del origen del mal en la teología Platónica.

lénico. Así nos lo dice ya en el Prefacio: «J'ai essayé de montrer sur ce point que la notion du θεός ἄγνωστος, du moins dans la gnose païenne, ne vient pas de l'orient, mais qu'elle résulte de la tradition platonicienne et pythagoricienne qu'on peut suivre depuis l'Antienne Académie».

Platón ha sido llamado ya por F. en otro lugar ¹² «le véritable initiateur de la religion hellénistique». Y, en la obra que nos ocupa ha insistido sobre el influjo platónico en la concepción mística de Dios que impera en el siglo II de nuestra Era. Por consiguiente el valor del libro de F. estriba especialmente, para el helenista, en que rastrea, a lo largo de cinco siglos, el legado platónico a la teología griega y proporciona una firme base a los helenistas para sostener la continuidad del pensamiento griego por lo menos a partir del siglo V ¹³.

El método de F. continúa siendo en este trabajo el que empleó ya en los volúmenes precedentes: parte de los datos del Corpus hermético, reconoce la base helénica de estas ideas —generalmente platónica— y sigue después la evolución que nos debe conducir de Platón al Hermetismo. En el estudio de dicha evolución aborda valientemente las cuestiones más delicadas y debatidas con una visión amplia y flexible. Ello aparece ya claro al refutar la tesis orientalista defendida por Norden y Wolfson.

Norden (*Agnostos Theós*, p. 80) ha pretendido establecer una radical antinomia entre un «ἄγνωστος θεός», de origen oriental y un «θεός ἀκατάληπτος», helénico. ¿Es legítima, se pregunta F., esta distinción? Para responder a esta pregunta, F. empieza por poner de relieve el carácter ambiguo que poseen, ya en griego clásico, los términos ἄγνωστος y γνωστός. Al mismo tiempo, analiza algunos de los ejemplos aducidos por Norden y observa que casi nunca, en estos pasajes, la idea ἄγνωστος equivale a «l'idée gnostique de Dieu Premier inconnaissable» (p. 3). Con el mismo método, llega a otra conclusión importante: ἄγνωστος y ἀκατάληπτος en la terminología filosófica griega, son sinónimos (p. 3-4).

¹² *Epicure et ses dieux*, p. 7; *Le dieu cosmique*, p. 92. Cfr. ALSINA, art. cit., página 399 sgtes.

¹³ Un trabajo parecido ha realizado MERLAN: *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya, 1953.

Con ello hemos superado el procedimiento demasiado mecánico de Norden, consistente en tener en cuenta exclusivamente la terminología para deducir si se trata de un texto helénico u oriental. De seguir dicho método, algunos pasajes típicamente gnósticos perderían su carácter: así, por ejemplo, en los tratados herméticos I y XIII, que más que otros son un testimonio en favor de la existencia de una gnosis precristiana (así lo reconoce el propio Norden, p. 65), no hallamos el término *ἄγνωστος*, que, según el método de Norden, debe ser la clave para decidir si nos hallamos ante un término oriental. Si aplicamos, pues, de un modo inflexible, la teoría de Norden, caeremos en el peor de los absurdos.

Los argumentos de Wolfson en favor de un origen oriental —semita— de la noción de *ἄγνωστος*, introducido por Filón caen por su propia base si examinamos un pasaje de Filón (Somn. I, 184), citado y traducido por el propio Wolfson, a quien ha escapado la importancia del texto, importancia que ha puesto de relieve Festugière¹⁴. Damos la traducción del pasaje: «Porque realmente el punto más difícil de la filosofía de la naturaleza (*φυσιολογία*) es el de la cuestión de dónde está el Ser y si de un modo absoluto está en algún lugar ya que unos afirman que todo lo existente¹⁵ ocupa un espacio —distinto según las escuelas—: o dentro del Universo¹⁶ o fuera de él, en un espacio metacósmico¹⁷; otros, en cambio que lo increado en nada se parece a lo creado, sino que trasciende al universo, de modo que el más rápido pensamiento, inferior a él, debe confesar que no puede aprehenderlo»¹⁸. El pasaje es decisivo porque, como observa F., la serie de pensadores opuestos aquí por Filón a Epicúreos y Estoicos no puede ser otra que el grupo Platón-Aristóteles.

¹⁴ Cfr. WOLFSON, *Philo*, II, p. 124. Véase la Addenda de F. a la página 1-5, que cita el texto sin la traducción.

¹⁵ *ὄντως* para nuestra traducción cfr. LIDDELL-SCOTT, s. v. *ὄντως*.

¹⁶ Inmanentismo: se trata, pues, de la escuela estoica.

¹⁷ Es el epicureísmo. Cfr. FILOLAO, *de Diis*, I, col. II, 7 y FESTUGIERE, *Epicure et ses dieux*, p. 85 y sgtes.

¹⁸ Dios como *τὸ παρὰ τὸν καὶ ὑπερῶτατον* en el Corpus Hermético, XI, 18, Sobre el tema de la rapidez del pensamiento cfr. FESTUGIERE, *Le dieu cosmique*, p. 87 sgtes. y 44! sgtes.

Por otro lado hemos de señalar que, en un trabajo posterior al que reseñamos, Boyancé ha aportado nuevos datos en favor de un origen griego de la noción de Dios inefable ¹⁹. Pone Boyancé de relieve un texto de Cicerón (De nat. deor. I, 30), ignorado tanto por Wolfson como por Festugière, y que nos proporciona un precioso dato sobre el dios inefable en Platón: «Platonis... qui in Timaeo patrem huius mundi nominari negat posse».

No hay que olvidar que Cicerón tradujo, por lo menos en parte, el *Timeo* platónico, lo cual desvaloriza la objeción de que este pasaje ciceroniano puede proceder de un texto doxográfico (cfr. Boyancé, RPh, 1955, p. 187).

En relación con lo dicho, tenemos el hecho de una serie de pasajes platónicos relacionados sobre el problema del conocimiento ²⁰ y que nos ilustran sobre el método platónico de definir. Dicho método puede resumirse de la manera siguiente: lo que no está circunscrito a una esencia particular, ni, por tanto, determinado por un logos, no puede poseer ὄνομα. Por consiguiente es ἄγνωστος.

Pues bien: a pesar de que a lo largo de su vida es esfuerzo fundamental de Platón el intento de captar la esencia del Ser, ya en la *República* (VI, 504, b. 8) declaraba que el Bien cae ἐπέχειν τῆς οὐσίας lo cual equivale a declararle indefinible y, en última instancia inconocible, ἄγνωστος. Por otra parte Merlan (*From Platonism to Neoplatonism*, La Haya 1953) ha señalado que también para Espeusipo el uno caía más allá del ser. No hay que subrayar la importancia de la afirmación para la historia del Dios ágnostos.

En el *Timeo* (28 c. 3. Sobre este pasaje, y la interpretación de los neoplatónicos, cfr. Festugière, Apéndice I, p. 271 y sgtes.) ha dicho que «hallar el padre del Universo es difícil, y una vez hallado es imposible comunicarlo a todos». Generalmente —así lo hace F.— el pasaje se interpreta en un sentido absoluto: se niega la posibilidad de un conocimiento de la esencia divina. Pero Wolfson (II, 113) ha dudado de la autenticidad de esta interpretación, sosteniendo

¹⁹ *Fulvius Nobilior et le dieu ineffable*, RPh. 1955, p. 172 sgtes.

²⁰ Citemos entre otros, *Banquete* 210e-211 b (y sobre este pasaje FESTUGIERE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 228 de la 1.^a edición 1936). *Parménides*, 141 c-142 a; *Leyes*, X, 895 c y s.

que el pasaje no significa otra cosa que la dificultad de exponer la esencia divina a todos, pero no que la esencia divina sea inefable. Es probable que Platón quisiera decir esto: pero no hay que perder de vista que Platón fué, en el siglo II, interpretado según criterios irracionalistas y místicos, que son la tónica general de la época ²¹.

El pasaje capital para el problema de la inefabilidad de la esencia de Dios lo halla F. en la carta VII, 341 c. Platón nos dice aquí, de una manera rotunda que «jamás ha escrito nada sobre lo que es el esfuerzo principal de su vida». Ya en otro lugar ha señalado F. la importancia del pasaje ²². Y ahora añade: «L' idée platonicienne n' a point de sens et les Dialogues, en certaines parties, du moins, ne se peuvent comprendre, si l'on refuse d'admettre, au sommet des Idées, un principe surintelligible, celà précisément dont Platon, dans la République, dit que ce n' est pas une essence, mais quelque chose au déla encore de l' essence, transcendent en majesté et en puissance» (p. 89). Tenemos aquí sin duda uno de los puntos más geniales de la labor exegética de F. sobre la teología platónica.

La conclusión final de esta parte de la obra es, pues, que en su edad madura, Platón ha intentado definir la esencia de lo Bueno-Bello. Pero hacia el final de su vida (F. fecha la carta VII hacia 352) se da cuenta de que sus esfuerzos han resultado vanos, precisamente porque, quizá a consecuencia de una íntima experiencia mística, ha comprendido que este Uno-Bello no puede definirse, es inefable y sólo por el camino supraracional del misticismo puede llegarse a él.

Lo curioso del caso es que esta concepción mística de Dios, que apunta ya en Platón, no ha sido desarrollada de un modo consecuente hasta el siglo II p. C. Es más bien la concepción del Dios cósmico lo que primeramente ha prevalecido. Adoptada por el Estoicismo ²³ conoció amplia fortuna especialmente en Roma ²⁴. Pero no hay que extrañarse de ello si tenemos en cuenta que la concepción del Dios cósmico es racional, y se alcanza por vía δι' ἐπαγωγῆς,

²¹ Cfr. F., *L' Astrologie et les Sciences occultes*, 1944, cap. I.

²² *Contemplation... selon Platon*, p. 219.

²³ Cfr. MOREAU, *L' Ame du Monde de Platon aux Stoiciens*, París, 1939.

²⁴ Cfr. *L' dieu cosmique*, especialmente en el capítulo titulado *Le témoignage de Cicéron*, y BOYANCÉ, *RPh.*, 1955, p. 173 sgtes.

por la que remontamos de las cosas creadas al Creador. Y la desconfianza en lo racional, el «failure of nervs» como lo ha llamado G. Murray ²⁵ es una característica de la etapa final del Helenismo.

Hemos visto, pues, cómo F. parte de un postulado fundamental: la existencia, en el Corpus hermético, de unas ideas sobre el Dios inefable que indudablemente remontan a Platón. Estudia luego la trascendencia del Uno-Bello en Platón, con un estudio preliminar (cap. II) de la trascendencia del Uno a los números (cap. III) y a la Diada-Materia.

Pero faltaba establecer un eslabón en la cadena: es decir, el punto de contacto entre Platón y el Hermetismo. El cap. VI aborda esta cuestión, es decir, la tradición del platonismo en el siglo II: Albino, Apuleyo, Máximo de Tiro, Celso, Numenio, y, conjuntamente, los oráculos caldaicos, en razón de su parentesco con las doctrinas de Numenio ²⁶.

Con este trabajo dedicado a la teología del siglo II, F. ha llenado sin duda una laguna que era necesario colmar. Aunque no toca de un modo exhaustivo la cuestión —ni podía hacerlo, naturalmente— supera con mucho los trabajos de Witt (*Albinus and the Middle Platonism*, Cambridge, 1937), y, naturalmente, los de Solmsen ²⁷ y Merlan ²⁸.

²⁵ *Five Stages of Greek Religion*, Boston, 1952, p. 98 sgtes.

²⁶ En todos estos autores tenemos auténticos testimonios de la inefabilidad de Dios, que procede de pura fuente platónica. Damos algunos ejemplos tomados de Festugière y Boyancé:

Albino: Didask, 10, p. 165 H.: ἄρρητόν ἐστι καὶ τῷ νῶ μόνῳ ληπτός. Cfr. Norden, p. 80 nota 3.

Máximo de Tiro: XVII, 9, p. 68, 30-45 Dübner: τὸ θεῖον αὐτὸ ἀόρατον ὀφθαλμοῖς, ἄρρητον φωνῇ, ἀναφές σαρκί, ἀπευθεὶς ἀκοῇ. Cfr. F. p. 113 sgtes.

Apuleyo: de Platone, 1, 5, p. 86, 12.

Numenio: Cfr. NORDEN *Agnostos Theos*, p. 72, que da una interpretación orientalista de la teología de este platónico; contra, F. *Les doctrines de l' Ame*, p. 42 sgtes. y *Dieu inconnu*, p. 123 sgtes. También Boyancé, art. cit. p. 177 se vuelve contra Norden, aunque no da argumentos; se limita a decir que estos autores no pueden haber sido influídos por Filón.

²⁷ *Plato's Theology*, Cornell Studies, Ithaca, N. Y. 1942. El libro está dedicado especialmente a rastrear el marco cívico de la ciudad platónica, y en este sentido poco útil puede ser para estudiar los aspectos de la teología platónica

Aquí concluye la parte podríamos llamar histórica de la obra del P. Festugière, dedicada a trazar la historia de la noción del Dios cognoscible. La segunda parte estudia los problemas que plantea la relación del hombre con este Dios, que sólo puede lograrse por vía mística. F. distingue aquí dos tipos: mística por extraversión y mística por intraversión.

Para este conocimiento místico de Dios que F. califica de extraversión, el devoto se libera de todo límite corporal y temporal y se identifica con Aion (cfr. XI, 20-21). Ahora bien, para llegar a esta conclusión, F. se ve obligado a realizar una detallada exégesis del pasaje que hemos citado, en cuya interpretación coincide fundamentalmente con Reitzenstein. Pero F. quiere calar más hondo, y dedica un buen número de páginas (176-199) a estudiar el valor del término Aion fuera del Hermetismo. El mismo autor había ya seguido en otro trabajo ²⁹ la evolución semántica de este término en los textos filosóficos hasta Aristóteles. Aquí ha continuado el estudio, llegando a las siguientes conclusiones: «Les textes hermétiques permettent d'entendre *αἰών* non seulement comme la force opérante de Dieu, mais encore comme la sagesse ou l'Intellect de Dieu, comme une hypostase divine, un second Dieu intermédiaire entre Dieu et le Monde. Cet Intellect est éternel et de grandeur infinie; il contient tout l'Univers» ³⁰.

En la mística por introversión es Dios quien penetra en el devoto, haciéndole un hombre nuevo. El tema lo tenemos especialmente en el tratado XIII del Corpus hermético. A base de este tratado, traza F. los temas principales de la regeneración: las condiciones para la iluminación; la concepción del hombre nuevo; la descrip-

que nos ocupa. No obstante, contiene un breve apéndice sobre el influjo de la teología platónica.

²⁸ *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya, 1953. El libro, escrito en colaboración entre varios helenistas (CHANTRAINE, SNELL, VERDENIUS, etc.), titulado «*La notion du Divin*», 1955, llega sólo hasta Platón y en este sentido no es útil. Pero contiene algunas partes muy interesantes sobre la noción griega de Dios.

²⁹ *La Parola del Passato*, 11-1949, p. 172 y sgtes.

³⁰ F. p. 175.

ción del hombre nuevo; la expulsión de los doce vicios por las doce Potencias; la iluminación; el himno; la recomendación de silencio.

Estudiados cada uno de estos puntos en detalle, F. pone fin al conjunto de los cuatro volúmenes, en una Conclusión general, donde pone de relieve el ansia de Dios que caracteriza a toda la cultura griega. Finalmente, una serie de apéndices, a cual más importante y una Addenda donde F., siempre al día en los problemas que trata, incluye los trabajos salidos en el curso de la publicación de la obra.

Un libro magistral, en fin, que exigía todavía una mayor reseña.

JOSE ALSINA CLOTA.