

**PONENCIA SOBRE  
LA RELIGION Y LA FILOSOFIA GRIEGAS EN LA EPOCA ROMANA**

por José Alsina

**La pregunta fundamental**

En uno de sus más hermosos *Poemas morales*, San Gregorio de Nacianzo apartado en un lugar solitario (*οἶος ἀπ' ἄλλων*), donde ha ido a refugiarse como solía hacerlo cuando le agobiaban las cuitas (*ἐμοῖς ἄχεσσι τετρυμμένος*), se entrega a un soliloquio (*αὐτὸς ἐμῶ θυμῶ προσλαλέειν*) en el curso del cual se plantea una serie de preguntas que atañen a lo más íntimo del ser humano:

*τίς γενόμεν, τίς δ' εἶμι, τί δ' ἔσομαι; οὐ σάφα οἶδα  
οὐδέ μὲν ὅστις ἐμοῦ πλειότερος σοφίην.  
ἀλλ' αὐτὸς νεφέλη κεκαλυμμένος ἔνθα καὶ ἔνθα  
πλάζομαι οὐδὲν ἔχων, οὐδ' ὄναρ, ὧν ποθέω.*

Es verdad que en todas las culturas y en todas las épocas es posible encontrarnos con situaciones parecidas. Pero lo que será nuevo, en esta etapa final del mundo antiguo, será su profundidad y, sobre todo, su universalidad. No es sólo el cristiano. También el pitagórico, el platonico, el estoico y el gnóstico se sienten abrumados ante el enigma de la existencia. El tema *ἐπὶ τί γεγόναμεν* es, pues constante y reiterado. Se presenta en todas sus facetas. Unas veces el hombre se formulará a sí mismo, o formulará a otros, la trascendental pregunta. Cuando en el *Poimandres* (C.H. I,3), el devoto que, en estado de trance, ha recibido la visión que le hará las revelaciones básicas, se dirige al *Nus de la soberanía* y le dice:

Quiero conocer los seres, comprender su naturaleza, conocer a Dios (*μαθεῖν  
θέλω τὰ ὄντα...καὶ γινῶναι τὸν θεόν*)

En otro pasaje de la literatura hermética (C.H.XI,21) la pregunta toma formas que recuerdan más aún el poema antes mencionado de San Gregorio:

No sé quién era, no sé quién seré (*οὐκ οἶδα τίς ἦμην, οὐκ οἶδα τί ἔσομαι*)

Momentos habrá en los que la falta de sentido de la vida humana adopte otras formas, otras posturas. Se insiste, por ejemplo, en que el mundo no es sino un inmenso teatro en el que todo es falsedad, nada auténtico. Páladas, en el umbral ya de la época bizantina, podrá afirmar que

ακηνή τις ὁ βίος καὶ παίγριον

(*Anth. Pal.* X,72).

La vida, pues, un teatro, una mentira, una “ilusión”, o como decían también los hombres de esta época, una *γοητεία*. Plotino hablará (*En.* IV, 3,17) de las almas *πεδηθεῖσαι γοητείας δεσμοῖς*, “aprisionadas por los lazos de la ilusión” —alusión al cuerpo, como se desprende del contexto—. Porfirio podrá definir la existencia terrenal como un “espejismo” (*De abst.* I, 28: *γοητεύματα τῆς ἐνθάδ' ἡμῶν διατριβῆς*) mientras que en su *Carta a Marcela* la llama una tragicomedia (*κωμωδοτραγωδία*). San Agustín (*Enarr. ad Ps.* 127) afirmará que esta vida no es sino la comedia del género humano. Por su parte, Marco Aurelio, uno de los espíritus más sensibles de la época, ha expresado en múltiples ocasiones, y con también imágenes múltiples, ese sentimiento de caducidad. Unas veces (VI, 15) insistirá en la caducidad de la existencia humana, caducidad que impide conceder la más íntima importancia a las cosas del mundo. O bien: se expone la pequeñez de las grandes cosas del mundo comparadas con la enorme magnitud del cosmos:

Asia y Europa no son más que rincones del cosmos. Todo el Océano una gota del cosmos. El Atos, una gleba del cosmos. Toda la sucesión de los siglos, un simple punto de la eternidad (VI, 36).

Todo es, pues, pura nada, simple provisionalidad:

Todos los seres que tienes a la vista caerán pronto convertidos en polvo, y los que los habrán visto caer caerán, a su vez, en polvo convertidos (IX, 32).

El hombre de finales del mundo antiguo se halla ante un hecho que se aparece, pues, como irrefragable. El mundo, o carece de sentido, o es malo. El ser humano se siente como un extraño en él, y busca ansioso una salida, una solución que le permita encontrarse a sí mismo, que le ayude a regresar al lugar de donde procede para alcanzar la paz espiritual. ¿Qué caminos tiene ante sí para resolver ese acuciante deseo de paz, de salvación? ¿Cómo conseguirá encontrarse? Unas veces es el recogimiento en sí mismo, alejado del ruido mundano que le produce vértigo:

Para descansar —se dice a sí mismo Marco Aurelio— se buscan las apacibles soledades del campo, la orilla del mar, las serenas montañas. Tú también deseas con frecuencia todo esto. Y sin embargo, todo eso no es sino una prueba de vulgaridad de espíritu, ya que en cualquier momento queelijamos podemos buscar un retiro incomparable dentro de nosotros mismos. En ninguna parte, en efecto, puede hallar el hombre un retiro tan apacible y tranquilo como en la intimidad de su alma (IV, 3).

La idea del retiro, como ha estudiado el tema Festugière, alcanzará en la época imperial una frecuencia inusitada. Incluso entre los estoicos de la época romana, como Séneca, Marco Aurelio, Epicteto, la exhortación al “retiro interior” se hace obsesivo. Para Filón la “soledad” es algo importante para la auténtica vida del espíritu. Así escribe:

El hombre honrado, por el contrario, dominado por el deseo de una vida tranquila, se retira de los negocios y goza de la soledad (*De Abr.* 22).

Y en otra parte (*id.* 85) hablando del mismo hombre espiritual, simbolizado en Abraham, afirma:

Ninguna otra vida le parece más agradable que la que pasa lejos de la multitud. Y ello es natural, pues los que buscan a Dios y aspiran a encontrarle aman la soledad en la que se complace Dios.

En uno de los tratados del *Corpus hermeticum* (X, 9), el discípulo pregunta a su maestro quién es el hombre "divino". Y recibe la siguiente contestación:

El que habla poco y escucha mucho. Pues el que sólo se ocupa en discusiones no hace sino perder el tiempo.

Lo cuál no es otra cosa que una exhortación al silencio y a la soledad. Una exhortación al retiro, a la concentración en sí mismo.

Lo que se impone, en suma, es una huída del mundo, tal como aconsejara Platón en *el Teeteto*.

Naturalmente, para una cabal comprensión de las condiciones históricas, sociológicas, religiosas y culturales que han permitido crear la situación concreta de la época romana en el aspecto al que nos hemos referido, existe una copiosa bibliografía. Véase, en especial, P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur* (en el *Handbuch zum Neuen Testament*) Tubinga 1912<sup>3</sup>, que aborda los temas más importantes: estado y sociedad, cosmopolitismo, individualismo, ideales de formación cultural, sincretismo, Helenismo, Judaísmo, cristianismo incipiente. El libro contiene la bibliografía básica hasta 1910.

Aparte los monumentales trabajos de Rostovtzeff (*Historia social y económica del Imperio romano*, trad. cast. Madrid, Espasa-Calpe, 1926) y Prümm (*Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Roma 1954), puede verse últimamente, A. H. M. Jones, *The Decline of the Ancient World*, Londres, Longmans, 1968<sup>2</sup>.

Más o menos relacionado con nuestro problema, pero centrandó la cuestión en el tema de la delimitación entre mundo antiguo y mundo medieval, puede verse ahora el volumen *Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter* (Wege der Forschung, LI, 1969) que recoge una serie de ensayos y estudios sobre aspectos varios de nuestra problemática. De entre los trabajos incluidos aconsejaríamos la lectura del artículo de Altheim *Spätantike als Problem* (pp. 114 ss.) que intenta una visión sintética de lo que entendemos por "final del mundo antiguo".

Muy útil para ciertos aspectos es todavía, a pesar de la fecha de aparición, el librito de G. Murray, *Five Stages of Greek Religion* (reeditado últimamente en Boston, The Beacon Press, 1951). Murray titula el capítulo dedicado a nuestra época "The failure of nerves", y la define con las palabras siguientes: "*It is a rise of ascetism, in a sense, of pessimism; a lost of self-confidence, of hope in this life and of faith in normal human effort; a despair of patient inquiry, a cry for infallible revelation*" (p. 123). Son asimismo importantes las páginas que le consagra Wilamowitz en su *Der Glaube der Hellenen*, II, 435, aunque sólo dé una visión fragmentaria, dado que el libro fue publicado póstumamente y el autor había dejado la obra inconclusa. Un gran acopio de datos y una buena reconstrucción se hallará en Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, Munich, 1950, pp. 295 ss.

Para nuestro tema central, el hastío del mundo con sus consecuencias, son básicas algunas monografías concretas: citemos ante todo el libro del P. A. J. Festugière, *Personal religion among the Greeks*, Bekerley-Los Angeles, California Univers. Press 1954, en el que el sabio dominico francés toca aspectos tan importantes como la impronta platónica en el talante religioso de la época helenística (sobre lo cual véase ahora Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Heidelberg, Winter, 1972), la piedad, en su doble vertiente popular y filosófica; el detallado análisis de una figura tan curiosa como Elio Arístides (sobre la cual, véase C. A. de Leeuw, *Aelius Aristides*

*als bron voor de kennis van zijn tijd*, Utrecht -1939). De necesaria consulta es el libro de Nock, *Conversion*, Oxford Univers. Press, 1961<sup>2</sup> (1.<sup>a</sup> ed. 1933).

Básico, aunque la monumental monografía esté consagrada a un tema que nos ocupará más adelante, pero que contiene indicaciones generales sobre el ambiente espiritual de la época, es el libro de Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (en cuatro tomos, reeditados en varias ocasiones). Nos interesa aquí, esencialmente el tomo I (*L'Astrologie et les Sciences occultes*, París, Gabalda, 1942), en cuyos tres primeros capítulos se aborda el tema "le déclin du rationalisme". El autor analiza las causas que hayan podido determinar los nuevos rumbos tomados por la cultura griega a partir del siglo II a. C. y, de un modo especial, en los comienzos del período romano. Véase, además, sobre todo el problema, la breve, pero enjundiosa aportación de Dodds en su libro *Los griegos y lo Irracional* (trad. cast. Madrid, Revista de Occidente, 1960, pp. 219 ss.), lectura que debe completarse con la obra del mismo autor, recientemente aparecida: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, Univ. Press, 1968. Aunque el libro no es más que el resultado de un ciclo de conferencias, y por tanto, no puede abordar detalladamente las cuestiones que toca, ofrece sin embargo una visión muy viva de esta época. Por otra parte, Dodds intenta con su obra colmar una laguna denunciada ya por Nilsson, cuando, en el epílogo de su *Geschichte der gr. Religion* (II, p. 682), afirmaba: "Die in den letzten Jahrzehnten eifrig betriebene Erforschung des spätantiken Synkretismus hat sich hauptsächlich mit dem Glauben und den Lehren beschäftigt, wahren der geistige Boden, aus dem sie Schösslinge emporwachsen und in dem sei die Nahrung fanden, nur beiläufig und in allgemeinen Sätzen berührt worden ist. Und doch ist dies letztere grundlegend und das Wichtigste". Dodds estudia, de acuerdo con el programa señalado por Nilsson, tres aspectos fundamentales de ese suelo nutricio: las relaciones del hombre con el mundo material, con el mundo demoníaco, y con la divinidad. Un capítulo final analiza el "diálogo del paganismo con el cristianismo", diálogo que, como es obvio, no fue siempre amistoso (cfr. el libro de Labriolle *La réaction païenne*, París 1950). Lo positivo del librito de Dodds es, en todo caso, que insiste en las semejanzas entre el mundo pagano y el cristiano, hecho explicable dado que tenían en cierto modo planteados problemas comunes.

Finalmente: como visión general de los problemas aquí abordados —y no sólo en el primer apartado, sino en los restantes— debemos aconsejar, entre otros, tres libros básicos. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg 1929<sup>2</sup>; Festugière, *Il mondo greco-romano nel tempo di Gesù-Cristo* (en colaboración con Fabre. Citamos por la versión italiana), Turín 1955, y F. Cumont, *Lux Perpetua*, París 1949.

### Los presupuestos de la nueva piedad

Esa pregunta, ese interrogante angustiado que el hombre se dirige a sí mismo o a Dios, no es la formulación de un simple deseo de comprensión lógica, sin más. Se trata de la expresión de un desgarramiento íntimo, del resultado de una ruptura entre el hombre y el mundo provocado por el hundimiento definitivo de una anterior armonía en la que el hombre hallaba, por decirlo con Max Scheler, "su puesto en el cosmos". No es ésta la primera vez en que el ser humano tiene la sensación de que le falta el suelo bajo sus pies, y vacila y se siente lleno de dudas existenciales a la hora de intentar comprender el sentido de su esencia. Este interrogante sólo es comprensible si se considera la terrible soledad de

donde arrancaba. Y esa misma soledad se comprende sólo a la luz del hundimiento de aquella imagen del mundo redonda y completa, segura e inquebrantable, elaborada por Aristóteles como culminación de una larga especulación filosófica. Y cuando esto ocurre, el hombre sólo es capaz de captar un mundo escindido, pues que escindida está, asimismo, el alma humana. El fenómeno se repetirá a lo largo de la historia de Occidente: cada vez que se produce el hundimiento de una concepción del mundo surge un período de crisis en cuyo seno la inseguridad del hombre se traduce en preguntas que ya no es posible contestar. O muy difícil. Así ocurrirá con Malebranche haciéndose eco de la crisis de la concepción renacentista del mundo; o con Kant, al final de todo un período de seguridad filosófica; o con Heidegger, en nuestra propia época. "Cuando se disipa una imagen del mundo —por decirlo con Max Buber, *Qué es el hombre*, México, 1950, p. 36— esto es, cuando se acaba la seguridad del mundo, pronto surge un nuevo interrogar por parte del hombre que se siente inseguro, sin hogar, que se ha hecho cuestión de sí mismo".

El trasfondo filosófico de esa crisis del hombre helenístico-romano, está constituido por el definitivo derrumbamiento de la concepción aristotélica del mundo y de la ciencia. Y, a su vez, esa crisis del aristotelismo, con todo lo que ese nombre significa, halla su razón de ser en la nueva visión del Universo que se va elaborando en los últimos períodos del mundo clásico.

Empecemos estableciendo, pues, las etapas que señalan el nuevo rumbo que va a tomar la concepción del cosmos. Ha sido especialmente Nilsson quien, de un modo coherente, ha sabido estudiar todo el proceso que conduce a esa nueva concepción, así como las consecuencias que iba a tener para la religiosidad de la época. La imagen tradicional del universo en la que se apoyaba la religiosidad tradicional homérico-hesíodica como la de un disco plano, rodeado por el Océano con el cielo arriba, cual una bóveda, y el Hades debajo, como morada oscura de los muertos, conoció desde muy pronto, con las especulaciones de los naturalistas jonios, una profunda crisis. Sobre todo con la obra de Anaximandro. Al postular este pensador su hipótesis de que la tierra tiene que flotar en el espacio libre, se derrumban las bases teóricas en las que se apoyaba la religión tradicional y tenía que abrirse paso una nueva reorganización de las ideas sobre los dioses los héroes y los *Daimones*. Cuando más tarde Hiparco de Nicea rechaza la teoría de Aristarco y consigue imponer su hipótesis según la cual el sistema planetario tiene la Tierra por centro, la antigua imagen del mundo salta definitivamente en pedazos. El Universo se amplía con una rapidez vertiginosa. En esta concepción que será la dominante a lo largo de toda la antigüedad tardía —incluso durante toda la Edad Media— la tierra ocupa el centro, rodeada por la atmósfera y las siete esferas celestes giran en torno a ella. Lo que tiene importancia en esa nueva concepción es que el sol ocupa un lugar de honor, con la Luna, Mercurio y Venus a un lado, y Marte, Júpiter y Saturno al otro. Esta posición del Sol como una especie de "corifeo" de los cuerpos celestes está en relación con el papel primordial que se le concederá en todo el período final del mundo antiguo. A partir del Bajo Imperio —e incluso un poco antes— el culto al Sol será básico. Si ya en Platón había sido la imagen que servía para explicar la acción del Bien, ahora este papel sube de valor. "Para una religión solar —ha dicho Nilsson, *Historia de la religiosidad griega*, p. 124— estaban dados los presupuestos".

Pueden hallarse orientaciones sobre el rumbo que tomaron los estudios astronómicos al final del mundo clásico y comienzos del helenístico en las principales monografías consagradas al tema: A. Dreyer, *History of the Planetary Systems from Thales to Kepler*, Cambridge 1906; G. Schiaparelli, *Scritti sulla storia della astronomia antica*, Bolonia 1925-1927 (en tres tomos); sobre la astronomía pitagórica puede verse, especialmente, B. L. van der Waerden, *Die Astronomie der Pythagoreer*, Amsterdam 1951. Sobre Aristarco, el llamado Copérnico de la Antigüedad, la mejor, con mucho, monografía es la de T. L. Heath, *Aristarchus of Samos*, Oxford 1913. Para la concepción griega del cosmos, S. Sambursky, *The physical world of the Greeks*, Londres 1956. Nilsson ha descrito las etapas que marcaron las ideas griegas sobre la creencia en la divinidad de los astros en un artículo titulado "The origin of the Belief among the Greeks in the Divinity of the heavenly Bodies" (aparecido primero en las *HThR* XXXIII, 1940, y reproducido en *Opuscula selecta*, Lund, Gleerup, III, 1960, pp. 31 y ss.). Señala en este trabajo el investigador sueco que la creencia en la divinidad de los cuerpos celestes satisfacía tanto las nuevas exigencias de orden y ley (frente a la anarquía de los "Olímpicos"), como las antiguas respecto al poder sobrenatural encarnado en los dioses. Dos momentos serán ahora básicos: el acento que se coloca en la regularidad de los movimientos astrales gracias a los descubrimientos astronómicos de Eudoxo, y la doctrina platónica del Demiurgo, que crea a los astros como "dioses".

Por su parte Festugière (*Le dieu cosmique*, París, Gabalda, 1949) siguió con mayor detalle aún, los pasos que condujeron a la cristalización de una "religión cósmica": aparte el papel de Platón (quien posiblemente acogiera doctrinas pitagóricas: cfr., L. Rougier, *La Religion astrale des pythagoriciens*, París, PUF, 1959), coloca el acento en el nuevo "esprit du temps" reflejado en el *Epinomis* y en el escrito juvenil de Aristóteles *Sobre la Filosofía*. Pero Festugière va más allá y sigue los pasos posteriores: estoicos, eclecticismo (Cicerón), y, de un modo especial, el tratado pseudo-aristotélico *De mundo*, del que da un detallado análisis, (en pp. 460-518). Finalmente estudia a Filón como fuente para la religión cósmica.

Sobre la religión astral, aparte el libro de Rougier citado, cfr. F. Cumont, *Le mysticisme astrale dans l'Antiquité* (en *BAB* 1909); P. Boyancé, "La religión astrale de Platon à Cicerón" (*REG.* LXV 1952) y F. Cumont, *Lux perpetua*, ya citado, pp. 12 y ss.

Sobre la religión solar indicaremos dos monografías básicas: F. Cumont, "La théologie solaire du paganisme romain" (*MMA*, XII, 2, 1909, pp. 447 ss.) y Nilsson, "Sonnenkalender und Sonnenreligion" (publicado en *Arch y Rw* XXV, 1933, y reeditado en *Opuscula selecta*, II, pp. 462 ss.). Algunas indicaciones sobre simbología heliaca durante los Antoninos cfr. J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, Paris, Les Belles Lettres, 1955, pp. 323 y ss). En general, para la religión solar del siglo III, Altheim, *Der unbesiegt Gott*, Hamburgo, Rowohlt, 1957.

Pero lo más importante de esa nueva concepción serán las consecuencias que van a derivarse de ella en orden a la nueva religiosidad. Por lo pronto, el mundo sublunar será desde ahora, la morada de lo percedero, del devenir, de la imperfección. El mundo supralunar es el de las esferas celestes, el mundo de la regularidad, de lo inalterable. Porque los astros son dioses, dioses visibles movidos por un alma. Punto importante, en ese orden de cosas, va a ser el relativo al espacio intermedio entre el mundo sublunar y el supralunar. Si éste está habitado por los dioses, y aquél por mortales, debía irse a la búsqueda de una solución al problema de quién ocuparía el espacio intermedio. Pues bien, a través de ciertas creencias tradicionales —algunas de origen pitagórico— y de ciertas

anticipaciones platónicas —como el mito del *Banquete*—, acabó por asignarse este espacio intermedio a los *daímones* seres de naturaleza intermedia “per se”, y a las almas. Estas creencias se verán reforzadas por influjos orientales. Estamos ya preparados para asistir a la aparición de la doctrina sobre el viaje del alma, ya a la muerte, con el fin de remontarse a su origen primigenio, ya al que realiza en el momento de éxtasis, acto con el que se une al dios supremo, inefable.

Sabemos por Proclo (*In Rempubl.* II, p. 129 Kroll) que los Pitagóricos habían colocado el Hades en la Vía Láctea:

καὶ γὰρ τὸν Πυθαγόραν δι' ἀπορρήτων Ἀἰδῆν τὸν γαλαξίαν καὶ τόπου ψυχῶν ἀποκαλεῖν...

En cuanto al posible origen iranio o babilónico de estas doctrinas pitagóricas, defendido entre otros por Cumont y Boyancé en los trabajos antes mencionados, será prudente atenerse a las observaciones de Nilsson, quien, en un interesante estudio (“Die astrale Unsterblichkeit und die kosmische Mystik”, *Numen*, I, 1954, *Opuscula selecta*, III, pp.250 ss) ha insistido, al abordar el problema de la distancia cronológica que separa la conquista de Lidia por los Persas y la época de Pitágoras, en que, tal distancia “ist zu klein um einen solchen tiefgehenden Einfluss der Magusäer glaublich zu machen”.

Con respecto al “viaje del alma”, véase el exhaustivo tratamiento que del tema ha hecho Festugière en el tomo III de su *Révélacion (Les doctrines de l'âme, París 1953)*, que contiene, aparte una imponente cantidad de materiales, versiones completas o parciales de fuentes tan básicas como Jámblico, *Tratado del alma* (pp. 177-248) y Porfirio, *A Gauro sobre el modo como el embrión recibe el alma* (id.265-302).

A estas ideas básicas es necesario añadir otros aspectos esenciales.

### 1. Ante todo, la doctrina de la *σμπάθεια*.

Si descontamos unas pocas escuelas filosóficas (escépticos, algunos peripatéticos, atomistas), es creencia común en la época que nos ocupa la doctrina de la unidad del cosmos, así como la interdependencia de las partes de ese conjunto. Dado que el Cosmos para los antiguos estaba compuesto por una serie de esferas concéntricas que tenían como centro la Tierra, la doctrina de la unidad supone un incesante cambio de acciones y reacciones entre la tierra y las demás esferas planetarias de un lado, y entre cada una de las esferas entre sí. Ignoramos, de hecho, quién ha sido el autor inicial de esta doctrina que algunos quieren atribuir a Posidonio. Lo que sí es preciso no olvidar es que tal concepción, típica de la época —y que perdurará, en parte, hasta el Renacimiento— va a determinar las posibilidades teóricas de algunas de las manifestaciones más genuínas de la religiosidad del final del mundo antiguo: la astrología, el ocultismo, la magia, la teurgia, la mántica.

Durante muchos años se ha atribuido a Posidonio una serie de rasgos que hoy la crítica se niega, en parte, a aceptar. Fue W. Jaeger quien, en su obra *Nemesios von Emesa*, Berlín 1914, inició la interpretación del filósofo estoico como un gran teólogo que, situando al hombre como “lazo”, *δεσμός*, entre Dios y el animal, se convierte en el verdadero gozne de la organización del cosmos. Es en ese sentido que Jaeger pudo llamar a Posidonio el primer neoplatónico.

Los trabajos de K. Reinhardt sobre Posidonio han profundizado las ideas de

Jaeger, corrigiéndolas en parte: *Poseidonios*, Munich 1921; *Kosmos und Sympathie*, Munich 1926; el artículo sobre este filósofo en la Real Enz. de Pauly-Wissowa (reeditado aparte con el título de *Poseidonios von Apamea*, Stuttgart 1954): de estos estudios surgía, un poco al modo de Jaeger, pero más matizado, un espíritu con una gran profundidad del sentimiento religioso, con una visión vitalista del universo, con una profunda convicción de la armonía del mundo. (Es conveniente contrastar los puntos de vista con sus grandes críticos, sobre todo con las ideas de Pohlenz: véase las reseñas de los libros antes mencionados en Pohlenz, *Kleine Schriften*, Hildesheim, Olms, 1965, I, pp. 172 ss. y 199 y ss.). Como resumen de la visión que de Posidonio ha dado Reinhardt podemos citar las palabras de Nilsson, quien lo ha hecho de una forma un tanto lapidaria: "An die Stelle der Vernunft trat die Kraft, an die Stelle des Intellekts, Gefühl und Anschauung" (*Geschichte der Griechische Religion* II, p. 251).

Mas poco a poco, el estudio pormenorizado de las posibles o reales fuentes que se basan en Posidonio, trajo la aparición de puntos de vista más escépticos y menos entusiastas respecto a la posibilidad de recrear la figura del gran filósofo. Edelstein ("The philosophical System of Posidonius", *Journal of Philol.* LVII, 1936, pp. 286 ss.) pudo señalar que nada de todo eso aparecía en los fragmentos atribuidos al estoico (del que Edelstein ha hecho una buena edición, aparecida póstumamente, Cambridge, Univers. Press, 1972, cuidada por J. G. Kidd).

Pero la reacción ha ido, acaso, demasiado lejos: ahora algunos historiadores de la filosofía antigua se niegan incluso a aceptar la existencia del concepto de *δεσμός*. Todo ello llevó a una nueva manera de ver a Posidonio, habría que hablar de "una fuente estoica platonizante que los alemanes han convenido en llamar Posidonio". La fórmula es de Dodds (*CQ* XXII, 1928, p. 131), y a ella se ha adherido Festugière (*Révélation d'Hermès Trismégiste*, III, p. 27, nota 2).

Una buena puesta al día de la investigación acerca de Posidonio puede verse ahora en el libro de M. Laffranque, *Poseidonios D'Apamé*, París, PUF, 1964.

Sobre la astrología griega, los textos básicos para su estudio son:

A. Bouché-Leclerc, *L'Astrologie grecque*, París 1899; F. Boll, *Sternglaube und Sterndeutung* (editada por W. Gundel en su cuarta edición de 1931); F. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, 1912.

## 2. En segundo lugar, la teoría de las *δυνάμεις*.

Una de las doctrinas más importantes de la época final del mundo antigua es la que se refiere a las "fuerzas", *δυνάμεις*. Pero el término *δύναμις* no lleva en sí ya las connotaciones que llevaba consigo la metafísica aristotélica. Ahora se trata de una "fuerza activa", presentada a manera de efluvio (*ἀπόρροια*), y que actúa de acuerdo con la doctrina estudiada de la "simpatía". Teorizada por Bolo de Mendes, se convirtió en la base del "ocultismo", es decir, la técnica misteriosa que posibilita el manejo de estas potencias milagrosas por parte de los *θεῖοι ἄνδρες*, figura que ahora va adquiriendo sus rasgos específicos. Apolonio de Tiana será uno de los más famosos. La doctrina, por otra parte, va a facilitar la expansión de la idea que las imágenes de los dioses pueden realizar toda suerte de milagros y prodigios: idea que no sólo compartirán las clases incultas, sino los mismos espíritus más distinguidos por su ciencia. Porfirio escribirá un tratado completo *Περὶ ἀγαλμάτων*, y Jámblico y Proclo la defenderán con todo el ardor de su espíritu.

Ofrece una visión comprehensiva de la doctrina de las "fuerzas ocultas", el artículo *δύναμις*, firmado por Grundmann, en el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, de Kittel (II, pp. 288 ss.). Como se ha señalado alguna vez (por ejemplo, Nilsson, *Gesch. gr. Rel.* II, p. 446), esa noción ha determinado tanto el pensamiento filosófico como las creencias populares. Esa misma noción, que concibe a los dioses no ya como personas, que se manifiestan, sino como fuerzas que actúan, explica la existencia de numerosas "aretologías", esto es, relatos que narran la manifestación sensible de la "fuerza" de un dios. Véase sobre el tema, últimamente, Longo, *Aretalogie nel mondo greco*, I, Génova 1969.

El iniciador de toda la literatura helenístico-romana sobre tales "mirabilia" fue, según indicamos arriba, Bolo de Mendes, llamado "el democríteo" (si bien algunos creen que su nombre auténtico era Bolos Demócrito), sobre el cual véase M. Wellmann, *Die Φουικά des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa* (Abh. der Preuss. Akad. der Wiss., Phil. -Hist. Klasse, 1928). En su *Φουικά δυνάμερά* daba, en orden alfabético, las "Simpatías" y "Antipatías" de bestias, plantas y piedras. De él procede toda una línea de "investigación" que llega hasta el *Physiologus* (ver J. Strzygowski, *Der Bilderkreis des gr. Physiologus*, Leipzig 1899).

El estudio básico para profundizar en el tema de los *θεῖοι ἄνδρες* es el libro de Bieler, *Θεῖος ἀνὴρ. Das Bild des göttlichen Mensehen in Spätantike und Frühchristentum*, Viena 1935-1936 (en dos tomos). Uno de los más típicos es Apolonio de Tiana, cuya vida en parte conocemos gracias a Filóstrato. Sobre esta figura, cfr. ahora G. Petzke, *Die Tradition über Apollonios von Tyana und das Neue Testament*, Leiden, Brill, 1970, que recoge, además, la bibliografía anterior.

En la literatura neopitagórica de la época, Pitágoras es visto como un *θεῖος*. Ello es visible acudiendo a la vida de este filósofo debida a Jámblico, y, sobre el tema, E. Rohde, "Die Quellen des Iamblychos in seiner Biographie des Pythagoras", en *RhM.* XXVI, 1871, pp. 54 ss.

Muchas de las creencias populares sobre el principio de la "fuerza" se hallan reflejadas en Luciano, sobre todo en el *Φιλοψευδής* del que J. Schwartz ha hecho una buena edición comentada.

Sobre estas narraciones maravillosas, que a veces rozan la aretología, cfr. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Stuttgart 1963<sup>2</sup> y Ch. Clerc, *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du II siècle après J. C.*, París 1915.

Por otra parte hubo una polémica, entre los mismos paganos, en torno al culto a las imágenes sobre la que puede verse el estudio de J. Geffken, "Der Bilderstreit des heidnischen Altertums" (*Arch.f.Rw.* XIX, 1919 pp. 286 ss). Las ideas de Plotino sobre las imágenes pueden verse en *En* IV, 3, 1.

En lo que se refiere a la nueva concepción de la ciencia aristotélica hay que tener en cuenta dos hechos que la distinguen fundamentalmente de la ciencia nueva helenístico-romana.

a) De un lado, se distingue por su carácter "desinteresado". Lo ha señalado Festugière (*Hémetisme et mystique païenne*, pp. 42 ss.): el fin que se propone el sabio aristotélico es la comprensión, la contemplación científica sin el deseo de buscar fines prácticos. Por el contrario, la nueva ciencia estará atenta al interés práctico que pueda dimanar de sus conocimientos: unas veces tales conocimientos le servirán para conocer su propio destino (astrología); otras, para enriquecerse por medio de la "alquimia". O, en todo caso, para actuar sobre el destino de los hombres a través de la magia y el ocultismo.

Cabría añadir que asimismo la nueva ciencia puede procurar al hombre un conocimiento de los medios para alcanzar la unión con la divinidad (con la teurgia, por ejemplo). Y no vale afirmar que no nos hallamos ante procedimientos "científicos". No lo serán para nosotros, pero tales actividades se basan en la más adelantada ciencia del momento. Otra cosa sería situarnos en una posición antihistórica.

Los rasgos que caracterizan la concepción aristotélica de la ciencia frente a la nueva los hemos tomado, según señalábamos antes, de algunos de los más importantes trabajos de Festugière, sobre todo el artículo aparecido en el "Bulletin de la Soc. Royale de Lund", 1948, pp. 1-58, (reproducido en el libro miscelánea *Hermétisme et mystique païenne*, París, Aubier, 1967); o el estudio "La place du *De anima* dans le système aristotélicien" (aparecido en *AHMA* VI, 1932, pp. 25-47), y sobre todo, las páginas consagradas al tema en el primer tomo de la *Révélation d'Hermès Trismégiste*, pp. 189 ss. (que son, en parte, un resumen del artículo anterior).

Puede verse, asimismo, sobre el concepto aristotélico de la ciencia —que aquí se toma como la concepción "clásica" antigua— el importante trabajo de Charles Singer, *Greek Biology and its relation to the rise of modern science*, Oxford 1921, quien señala, por otra parte, que "the Greeks often accepted data without scrutiny, induction without proof" (p. 10). Sobre los métodos aristotélicos en general, cfr. Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, París 1954, y, para aspectos concretos, J. B. Monam, *Moral knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford, Clarendon, 1961, y Fritz Wehrli "Ethik und Medizin" (*MH* 8-1951, pp. 36 ss., reproducido en *Theoria und Humanitas* Zurich, Artemis, 1972, pp. 176 y ss.).

b) Pero por otra parte, la ciencia aristotélica concedía al ser individual, —al "hombre concreto"— un papel secundario, una importancia de segundo orden frente al universo.

Ahora bien; ¿cuáles serán, en cambio, las intenciones y finalidades de la nueva ciencia frente a los seres? Ante todo y sobre todo, el interés se centra en descubrir las propiedades individuales y singulares de los seres. Sus "fuerzas maravillosas", ocultas. Si el sabio "clásico" no aspira, en principio a actuar sobre la naturaleza, el sujeto de la nueva ciencia helenístico-romana se propone, en primerísimo lugar dominar esas fuerzas que actúan atrayendo o repeliendo.

La ciencia aristotélica era, en fin, una ciencia racional. Ahora ya no lo será. Ahora de lo que se trata es de conseguir la revelación divina que permita al hombre conocer, y por ende controlar, esas oscuras y misteriosas energías.

Las consecuencias de esa nueva actitud serán no pequeñas. Por lo pronto, el medio de transmisión será, ni más ni menos, que la revelación de un arcano, revelación que se alcanzará no por medio de la investigación científica —tal como la había entendido la ciencia anterior y la entenderá la ciencia moderna— sino por medios suprarracionales: la plegaria, el acto ritual— mágico o teúrgico.

Nos hallamos, en suma, en presencia de un retroceso del espíritu científico. Y ese retroceso, no significa que deba compensarse con un aumento de la piedad, sino, según se ha señalado alguna vez "de una perversión de la piedad, puesto que el hombre se inclina ahora a pedir a la divinidad,... lo que antes intentaba conseguir por medio de las fuerzas de la razón exclusivamente" (Festugière, *La Révélation*, I, p. 5).

## Corrientes místico-religiosas

Si nos situamos en espectadores un tanto alejados de la época que nos ocupa; concretamente, si nos situamos en el momento acaso más vivo de la religiosidad de finales del mundo antiguo, posiblemente no erraremos demasiado al afirmar que tres son las corrientes religiosas que predominan: el cristianismo ortodoxo o eclesiástico, la Gnosis y el Neoplatonismo. Las tres corrientes presentan, ciertamente, rasgos comunes explicables si no olvidamos que son tendencias surgidas de experiencias epocales íntimamente relacionadas. Naturalmente, comportan, a su vez, profundas diferencias. Que esas diferencias radiquen en el estilo, en la teología o en su particular mitología es algo, por otra parte, en lo que no están acordes los críticos. C. Schmid, por ejemplo (*Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum*, T.u.U., n.F.v,4) aún aceptando esa tríada, insiste en distinguirlas profundamente, en tanto que Guignebert (*Le christianisme antique*, París 1921, pp. 247 ss.) se siente inclinado a sustituir la gnosis por el maniqueísmo. Pero el maniqueísmo, en el fondo, no es sino una rama de la gnosis. Que deba añadirse aquí, como hiciera en su tiempo Renan, el mithraísmo es discutible. En todo caso, Nock ha rebajado un tanto la tesis de Renan al afirmar (*Conversion*, 14) que "es absolutamente antihistórico comparar el Cristianismo con el mithraísmo".

Sería demasiado fácil acuñar una fórmula que intentara explicar las diferencias, o, si se quiere, las semejanzas, entre las tres corrientes antes mencionadas, acudiendo a un mayor o menor grado de presencia de elementos orientales en cada una de ellas. Por lo pronto porque la misma historia moderna de la investigación sobre la gnosis y el neoplatonismo demuestra que el grado de orientalización atribuida a una y otro ha variado notablemente a tenor de las modas y las tendencias que en este, como en otros campos, han predominado en estos estudios. Pero, pese a todo, el tema de las relaciones entre Grecia y Oriente es esencial para entender el período que nos ocupa y no podemos desentendernos de él si no queremos silenciar uno de los problemas básicos.

El tema de la orientalización del mundo griego lleva hermanado el de la difusión de las religiones orientales. El libro básico, modelo en su género, es el de F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (que citamos por la versión alemana *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, Stuttgart 1959).

En principio cabe distinguir una serie de corrientes, no todas con la misma vitalidad. Importante, sobre todo, fue la religión egipcia, para cuyo estudio, tal como la veían los griegos de la época romana, puede hacerse a través de la rica fuente que constituye el tratado plutarquiano *De Iside et Osiride*, ahora editado, con versión inglesa y comentario de J. G. Griffiths (Cambridge, Univ. of Wales Press, 1970). Sigue, en cuanto a importancia, la religión persa, con su acusado dualismo. Parte del material está recogido en Christensen, *Die Iranier*, Munich, Beck, 1933. Datos no negligibles, sobre todo relativos al influjo sobre los pensadores griegos, pueden hallarse en el trabajo de Jean Hani, "Plutarque face au dualisme iranien" (*REG*, 1964, pp. 489 ss.). Naturalmente los estudios sobre Mithra inciden en esta temática. Véase especialmente F. Cumont, *Textes et documents relatifs aux mystères de Mithra*, I, 1899, y, del mismo autor, *Die Mysterien des Mithra* (versión alemana), Stuttgart, Teubner, 1963.

También han dejado su huella las religiones de Siria, en especial la figura de la Gran Madre y Attis, cfr. H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult* (RGVV, I,

Giessen, 1903) y H. Graillot, *Le culte de Cybèle, mère des dieux* (Bibliothèque de l'Ecole française, CVII, 1912).

Capítulo aparte merece el estudio de los misterios. Una visión general, muy somera pero viva, puede hallarse, por parte del lector español, en A. Alvarez de Miranda, *Las religiones místicas*, Madrid, Revista de Occidente, 1961, que, aparte problemas metodológicos, aborda el estudio de algunos misterios griegos y no griegos. Ha tratado el tema del origen de algunos misterios helenísticos E. Briem (*Zur Frage nach dem Ursprung der hellenistischen Mysterien*, Lunds Univ. Arskrift, XXIV, 5, 1925). En general, aunque debe leerse con precaución, Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Stuttgart 1956<sup>3</sup>.

Las religiones místicas plantean no pocos problemas: de un lado, el del posible influjo en la terminología filosófica y mística. Ya en Platón el hecho está comprobado. Ahora se hace cada vez más reiterativo: sobre todo entre los Neoplatónicos. Pero también antes, en especial en Filón, hasta el punto que no han faltado críticos que han sostenido la existencia, en Alejandría, de un misterio hebreo calcado de un misterio de Deméter; sobre todo han sostenido esta tesis Goodenough (*By Light, Light*, New Haven 1935) y Wolfson (*Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge, Mass., 1947).

Una buena cantidad de datos sobre la interpretación neoplatónica de los misterios eleusinos puede hallarse en V. Magnien, *Les mystères d'Eleusis*, París, Payot, 1950<sup>3</sup>. Un buen tratamiento de las posibles relaciones entre misterios paganos y sacramentos cristianos en Nock ("Hellenistic mysteries and christian sacraments", editado ahora en los *Essays on Religion and ancient culture*, Oxford, II, 1972, pp. 791 ss.).

1. Comencemos por el Neoplatonismo. Y aquí es preciso ante todo hacer algunas precisiones preliminares y una de las más importantes es que, cuando hablamos de Neoplatonismo empleamos un término completamente ajeno a Plotino, quien siempre se empeñó en presentarse como un genuino platónico, como un ortodoxo intérprete de Platón. Y sin embargo, es obvio que existen diferencias entre la filosofía, un tanto ambigua, de Platón y el sistema plotiniano. ¿Cómo se explica, pues, hoy en día, esa diferencia?

Para quienes sostienen, a todo trance, la imagen clásica del Platonismo, las diferencias radican en un paulatina evolución del pensamiento especulativo griego. Pero hay autores que, hoy en día, juzgan posible realizar una exégesis neoplatónica de Platón. La orientación historicista y genética de una parte de pensadores del siglo XX ha permitido plantear las bases del problema con una solución evolutiva. Fue sobre todo Jaeger en su libro *Nemesios von Emesa* (Berlín 1914) quien, aplicando un método genético, que después ensayó nuevamente con Aristóteles, intentó ir al encuentro de una personalidad filosófica que, con sus orientaciones sincréticas, echara las bases de una línea especulativa que preparó un camino hacia la concepción jerárquica del ser que culminará con la síntesis final de Plotino. Para Jaeger tal figura fue Posidonio. Pero fue sobre todo W. Theiler quien de un modo decidido acuñó el concepto, y, sobre todo, el término "preneoplatonismo" en su conocido estudio *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*. No nos interesa aquí seguir los pasos de esa orientación. Diremos tan sólo que la actitud consistente en remontarse hasta Posidonio no es compartida por una serie de investigadores del pensamiento griego. Su ambición es llegar más arriba, hasta los primeros discípulos de Platón, cuando no al mismo maestro. En esa línea de investigación se hallan figuras de la talla de un Dodds,

Armstrong, Cornelia de Vogel, Krämer, Harder. De esa reconstrucción de las "etapas precisas entre Platón y el Neoplatonismo" —por decirlo con el título de un trabajo bien conocido de C. de Vogel—, resulta que el sistema plotiniano sería el resultado final de una larga tradición, eslabones de la cual serían los Neopitagóricos del siglo I a. C., Filón de Alejandría, el Platonismo medio, con Albino, Apuleyo, Máximo de Tiro; los eclécticos como Plutarco; figuras como Numenio de Apamea, e, incluso, las especulaciones gnósticas. Y, para completar la lista, habría que añadir la figura del maestro de Plotino, Amonio Sakkas.

En 1928 Dodds se lamentaba de que "la última fase de la filosofía griega hasta muy recientemente ha sido menos inteligentemente estudiada que otras" (CQ 1928, p. 129). Señalaba, además, el gran crítico inglés que los defectos de la investigación en torno al neoplatonismo estaban centrados de un lado, en una errónea distinción entre Platonismo y Neoplatonismo, en una consideración, equivocada a su vez, según la cual, los neoplatónicos, por ser unos "místicos", no eran fácilmente comprensibles para un simple filósofo. Y añadía, finalmente, la creencia básica entre los estudiosos según la cual Plotino llevaba una enorme carga "oriental" (se refería Dodds a los trabajos de Simon y de Vacherot, especialmente).

Hoy en día no podemos decir ya lo mismo. Los trabajos consagrados al Neoplatonismo son no sólo numerosos, sino profundos y penetrantes, y han abierto amplias rutas a una comprensión genética y sistemática.

La pretensión de Jaeger de remontarse, todo lo más, a Posidonio, fue, aunque abierta a otras perspectivas, la misma que consideró Theiler. Era preciso remontarse más arriba. Ya en este sentido, el mismo Dodds, en el trabajo que antes hemos mencionado apuntaba las posibles relaciones existentes entre el *Parménides* y la Uno de Plotino. El camino estaba, en todo caso, abierto hacia la posibilidad de un entronque con Platón, o cuando menos, con los primeros discípulos. Un segundo paso fue la valoración del llamado Platonismo medio: Witt y Loenen relizan serios estudios en torno a Albino (Witt, *Albinus and the history of middle Platonism*. Cambridge 1937; Loenen "Albinus' Metaphysics. An attempt at rehabilitation", *Mnemosyne* IV, 9, 1956, pp. 296 ss.; *id.* IV, 10, 1957, pp. 35 ss.

Por su parte, Cornelia de Vogel ha realizado una serie de investigaciones, paralelas a las de otros investigadores, en los que ponía el acento sobre las coincidencias entre Platonismo y Neoplatonismo: una buena parte de estos trabajos han sido recogidos por su autora en un libro reciente (*Philosophía I, Studies in Greek Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1970), que no incluye, empero, el estudio "A la recherche des étapes précises entre Platon et le Néoplatonisme" (*Mnemosyne*, VII, 1954, pp. 111 ss.). En otro de sus libros (*Greek Philosophy. A collection of Texts*, III, Leiden, Brill, 1964<sup>2</sup> pp. 340 ss.) nos ofrece los textos básicos de ese "preneoplatonismo", que define como "that kind of philosophy of synthesis which appears in various forms from the first century B. C. onward".

Muy importante en esa misma perspectiva es el libro colectivo, dirigido por A. H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Medieval philosophy*, Cambridge, Univ. Press, 1970, atento todo él a valorar la filosofía anterior a Plotino como una culminación hacia el Neoplatonismo. Han colaborado en esa misma orientación dos grandes figuras: de un lado, Merlan en una serie de estudios, de entre los que cabe mencionar *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya 1960<sup>2</sup>, que ha intentado seguir la huella derivacional académica en Aristóteles y los pensadores posteriores; y H. J. Krämer, *Der Ursprung des Geistesmetaphysik*, Amsterdam, Grüner, 1967<sup>2</sup>, que contiene una imponente bibliografía y una crítica a fondo de la historia de la cuestión.

Con los esfuerzos de los autores citados se han abierto, ciertamente, amplias perspectivas, y, sobre todo, como ha señalado Krämer (*Ursprung*, p. 13) “ist die vermeintliche Diskontinuität des Neuplatonismus abgeschwächt worden”.

Si tras esa orientación general sobre los estudios en torno a la génesis del Neoplatonismo pasamos a algunos aspectos concretos, diremos que también aquí hemos de reseñar la existencia de valiosos estudios. De un lado lo que cabe llamar la búsqueda de precedentes remotos. Ya hemos aludido al nuevo enfoque que preside las investigaciones en torno a Posidonio (cfr. *supra*). Hemos aludido a ciertos intentos de reivindicación del Platonismo medio, en especial de Albino. Debemos a Loenen, según indicábamos antes, un serio intento por reivindicar su originalidad, sobre todo en lo que concierne a uno de los problemas básicos de la génesis del Neoplatonismo, la doctrina de que las ideas son pensamientos de Dios. Sobre el tema, véase además, A. N. M. Rich, “The Platonic Ideas as the Thoughts of God” (*Mnemosyne*, 1954, pp. 123 ss.), y, sobre todo, Armstrong, “The Background of the Doctrine” “That the Intelligibles are not outside the Intellect” (En *Sources de Plotin*, Ginebra, “Entretiens sur l’Antiquité”, Fondation Hardt, V, 1960, pp. 393 ss.). El mencionado trabajo de Armstrong insiste en el papel que, en esta doctrina, han jugado Antíoco de Ascalón y Alejandro de Afrodisias.

Quedan los precursores inmediatos de Plotino, Numenio y Ammonio. Respecto al primero (cuyos fragmentos han sido editados, con un estudio preliminar por Leemans, *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea*, Bruselas 1937) se ha producido una notable modificación en lo que se refiere al sentido último de su doctrina: mientras a principios de siglo los más eximios estudiosos de este curioso pensador (Norden, Cumont, Praechter, Bousset) tendían hacia una visión sincrética de su doctrina, hoy, a pesar de que todavía H. Ch. Puech, en un documentado estudio (“Numenius d’Apamée et les théologies orientales du second siècle”, *Mél. Bidez*, Bruselas 1934, pp. 745 ss.), predomina una consideración helenizante. Y, en efecto, al producirse la reacción frente a la doctrina de la orientalización del neoplatonismo y precursores (Armstrong, Dodds, Festugière, Krämer, Beutler) se ponen de relieve los elementos griegos de Numenio: Festugière, por ejemplo, no quiere ver más orientalismo en Numenio del que pueda hallarse en el Platonismo medio (cfr. *Le dieu inconnu et la gnose*, París, Gabalda, 1954, pp. 123 ss.). Una buena puesta al día sobre Numenio —y eventualmente sobre Ammonio Sakkas— puede hallarse en el luminoso estudio de Dodds, en *Sources de Plotin*, ya citadas, pp. 3 ss. Importante, G. Martano, *Numenio d’Apamea precursore del Neoplatonismo*, Roma 1941.

Sobre Ammonio, cfr. Langerbeck, “The philosophy of Ammonius Saccas” (*JHS*, 77-1957, pp. 67 ss.).

De acuerdo con la conocida tesis de Bréhier lo que da el sesgo fundamental a la filosofía de Plotino es la íntima unión de dos problemas: el religioso, relativo al destino del alma, y el filosófico, que busca la explicación última de la realidad. Según el crítico francés están tan íntimamente unidos esos dos problemas que no tiene sentido plantearnos la cuestión de saber cual de ellos está subordinado al otro (*La filosofía de Plotino*, trad. cast. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1953, p. 47). El mismo Plotino ha planteado claramente esta unidad al afirmar en *En. I,3,1*:

Τίς τέχνη ἢ μέθοδος ἢ ἐπιτήδευσις ἡμᾶς οἱ δεῖ  
πορευθῆναι ἀνάγειν; Ὅπου μὲν οὖν δεῖ ἐλθεῖν,  
ὡς ἐπὶ τὰ γὰθὸν καὶ τὴν ἀρχὴν τὴν πρώτην, κείσθω  
διωμολογημένον καὶ διὰ πολλῶν δεδειγμένων. καὶ  
δὴ καὶ δι’ ὧν τοῦτο ἐδείκνυτο, ἀναγωγὴ τις ἦν.

Mas, ir al Bien, ¿qué otra cosa puede significar sino alcanzar la fusión con el Uno, realizar la aspiración a la "unio mystica"? En otras palabras: la culminación de la filosofía de Plotino no es otra cosa que la "unio mystica", y el sistema plotiniano contiene como elemento esencial el misticismo. No es un azar que en la ordenación de los escritos de Plotino realizada por Porfirio el tratado final verse sobre *El Bien o el Uno*. Es todo un símbolo.

Ahora bien; al hacer tales afirmaciones no hacemos sino determinar un rasgo común a todas las corrientes religiosas de la época que nos ocupa. También en la Gnosis, en el Hermetismo, en el Cristianismo apunta ese rasgo capital. La mística de este período, por otro lado, identifica unión mística con inmortalidad, o al menos tiende a identificarlas. En su estudio sobre el tema de la *ὁμοίωσις θεῷ* ha señalado Merki muy bien las implicaciones que el tema místico comporta con relación a esa aspiración a la inmortalidad. Señalemos algunos ejemplos, de la más variada procedencia: Plotino afirma, en *En. I, 2, 6*, que la aspiración última del hombre no es simplemente la tendencia a evitar el pecado, sino la positiva aspiración a "ser dios".

En el *Corpus hermeticum* XI, 20 nos hallamos con expresiones parecidas, aunque la aspiración a la divinización es más elevada. Clemente de Alejandría, finalmente, (*Strom.* VI, 113, 3) afirmará taxativamente que "el hombre bueno practica el ser su dios".

El tema de la "imitación de dios" ha sido estudiado últimamente desde varios ángulos de visión. Una prehistoria de la noción platónica ha sido intentada por Roloff, *Got-tätlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zum seeligen Leben*, Berlín, W. de Gruyter, 1970 (el libro es decepcionante: cfr. mi reseña en *BIEH* IV, 1, 1970, pp. 82 ss.). El estudio más completo sobre el tema es el ya mentado de H. Merki, *Ὁμοίωσις Θεῷ*, Friburgo de Suiza 1952. Algunas indicaciones contiene el ya mencionado estudio de Dodds (*Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, pp. 69 ss.), que recoge el trabajo de J. Gross, *La divinisation des chrétiens d'après les Pères Grecs*, 1938. Para Plotino es fundamental el libro de Arnou, *Le désir de dieu dans la philosophie de Plotin*, París 1921.

Sabemos por Porfirio (*Vita Plotini*, 23, 7 s.) que Plotino tuvo experiencias místicas. Lo que nos interesa para nuestro tema no es, empero, tanto comprobar el sesgo de tales experiencias como determinar los rasgos específicos del misticismo plotiniano. Y ello sobre todo porque creemos que de este estudio pueden deducirse importantes consecuencias en orden a determinar si hay o no elementos orientales en nuestro pensador. Los textos fundamentales proceden, como es lógico, de la *Enéada* VI, aunque las *En. IV* y *V* nos faciliten también algunos datos importantes y complementarios.

Por lo pronto, lo que en el misticismo plotiniano destaca es su carácter puramente intelectual, no fisiológico, como ocurre en algunas sectas orientales. Tampoco es sacramental, cosa que sucede ocasionalmente en determinadas sectas cristianas: Plotino no prescribe ni ejercicios de respiración ni repeticiones hipnóticas de sílabas misteriosas o de palabras mágicas. Tampoco está determinado por ningún ritual el acto de la visión extática. Por el contrario: se trata de un puro ejercicio intelectual, mental (cfr. *En. V, 1, 2-3*).

El método plotiniano se acerca, pues, a la línea del Platonismo medio, que practicaba las tres vías luego clásicas: la *via negationis*, la *via eminentiae* y la *via de la analogía*. Es

fácil hallar, de entre los textos plotinianos referencias a las tres. Sin embargo, y de acuerdo con el testimonio de Porfirio (*Vita*, 23, 9), la que él empleó fue, esencialmente, la *via eminentiae*.

Si aceptamos la definición de misticismo dada por Ferrater Mora (*Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1965<sup>5</sup>, II, p. 208) como "la actividad espiritual que aspira a llevar a cabo la unión del alma con la divinidad por diversos medios (ascetismo, devoción, amor, contemplación)" será preciso determinar, para su ulterior diferenciación, los distintos medios con que la visión se alcanza en las distintas corrientes de la época. Parece ser que el rasgo fundamental del misticismo griego pagano, a partir al menos del siglo I, es la aspiración a "ver a dios", a recibir la revelación de sus misterios. En esto parece que hay un cierto rasgo distintivo entre la mística cristiana y la pagana. En aquélla la revelación de los "misterios divinos" parece que era un don más raro, cfr. a este respecto la anécdota que reproduce Festugière, de un diálogo entre un pagano y un cristiano ("Mystique Païenne et charité", en el libro *L'Enfant d'Agrigente*, París, Plon, 1950, pp. 127 ss.). En todo caso, hay asimismo profundas diferencias entre las diversas tendencias de la mística pagana. Señala Dodds (*Pagan and Christian*, p. 83) que "lo que para el Hermetista es un resultado final es para Plotino sólo el comienzo de la ascensión".

La doctrina de las tres vías, empleada ya por el Platonismo medio, ha sido esbozada, en relación con Albino, Máximo de Tiro y Apuleyo, por Festugière (*Le dieu inconnu* pp. 92 y ss.).

Los principales textos plotinianos sobre el éxtasis pueden verse cómodamente empleando el índice de la edición de Bréhier. Señalemos los más importantes:

*En.* IV,8,1: se trata de un pasaje muy importante porque es el único texto autobiográfico de Plotino.

V,5,8: el texto insiste en la "espera" necesaria para que se produzca la "visión".

V,3,14: lo que ocurre no puede describirse en términos lógicos.

V,8,11: insistencia sobre la necesidad del "silencio".

VI,7,34: uno de los textos básicos. Se habla de la aparición "repentina", tras la espera silenciosa.

Es sabido que Bréhier ha sido uno de los más fervientes defensores de la tesis —tan en boga a comienzos de siglo— que ve en la mística plotiniana una raíz oriental. Bréhier encontraba en los *Upanishads* la fuente de inspiración de nuestro filósofo. Pronto, empero, surgió la réplica a tal punto de vista. A raíz de la aparición del, por otra parte, importante estudio del crítico francés publicaba en *Hermes*, 1914, pp. 70 ss., K. H. Müller un trabajo titulado "Orientalisches bei Plotinos?" donde se atacaban de raíz los puntos de vista expuestos. Hoy en día asistimos a una continuación de esa tendencia antiorientalizante, cuyos exponentes más distinguidos son Armstrong, Dodds y Beutler. Lo que distingue esencialmente la concepción plotiniana del éxtasis es que la unión mística significa por parte del alma la recuperación de su más alto grado de vida y de libertad. Es una especie de espera supralógica que el alma realiza tras haber alcanzado su más perfecta interiorización. Según nos cuenta el propio Plotino (*En.* V,3,13), el alma, inflamada de amor y tras haber apartado de sí toda forma, consigue la unión íntima e inefable con la plenitud del Uno, a su vez inefable. Por otra parte, tal "encuentro" no es el de la criatura con su Creador, tal como ocurre con el misticismo cristiano. En algunos textos de las *Enéadas* parece insinuarse, es cierto, la idea de una "parusía", de una "presencia divina". O, dicho con otras palabras: la idea de que el Alma es concebida como el sujeto que siente

la presencia de Dios en ella (cfr. V,3,14; V,8,11). Sin embargo, en otros textos, acaso más significativos, tiende a desaparecer la distinción entre sujeto y objeto (VI,9,10; VI,9,7.). En tales casos no se trata ya de una contemplación. Se trata de un modo distinto de visión, de acuerdo con las propias palabras de Plotino:

Τὸ δὲ ἕως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλ' ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν,  
ἐκστασις καὶ ἀπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ, καὶ ἔφρασις  
πρὸς ἑαυτὴν καὶ στάσις καὶ περιωήσις πρὸς ἐφαρμογήν.

La tesis del influjo indio sobre Plotino se apoya, en el fondo, únicamente, en el dato de Porfirio (*Vita*, 3) según el cual Plotino había sentido deseos de conocer la filosofía india, que en su tiempo gozaba de una cierta fama (cfr. Diógenes Laercio, *Vidas de los Filósofos*, I).

Debemos a A. Kalossidou-Galanou (*REG*, 1971, pp. 396 ss.) un detallado estudio donde se defiende la tesis de la originalidad plotiniana frente a lo "oriental" en su concepción del éxtasis. Véase asimismo M. Lacombe, "Note sur Plotin et la pensée indienne" (*AEHE* París 1950).

El libro colectivo *Sources de Plotin* (ya citado) es un buen exponente de la reacción que se ha producido desde hace unos lustros, respecto a la tesis orientalista, cfr. especialmente las contribuciones de Dodds (respecto a Numenio y Ammonio), Theiler ("Plotin zwischen Platon und die Stoa") y Armstrong (sobre la doctrina de que los inteligibles están en el Intelecto).

Véase además Rist, *Plotinus, The road to Reality*, Cambridge, Univer. Press, 1967, y sobre el tema concreto de la contemplación, J. N. Deck, *Nature, Contemplation and the One*, Toronto, Univers. Press, 1967. Muy importante D. Roloff, *Plotin, Die Grosschrift* III,8 - V,8 - V,5 - II,9, Berlín, W. de Gruyter, 1970, que desarrolla la idea de Harder de un escrito unitario de Plotino sobre la *θεωρία*, incorporado luego, en forma desordenada por Porfirio en la edición de las Enéadas.

En un importante trabajo cuya tesis central, empero, consideramos equivocada ha defendido Prächter ("Richtungen und Schulen des Neuplatonismus", en el libro *Genehtliakon C. Robert*, 1910), con argumentos que más abajo procuraremos refutar, que Jámblico fue, antes que otra cosa, un filósofo en sentido estricto, y que no es lícito, por tanto, atribuirle la responsabilidad de haber puesto la metafísica plotiniana al servicio de la teología del paganismo. Al emprender esa ruta teórica, Prächter lo que, en primer término, se proponía era, sencillamente, refutar la tesis de Zeller concerniente a la historia posterior al Neoplatonismo postplotiniano. Como es sabido, en su *Philosophie der Griechen* había ensayado Zeller una trasposición del hegelianismo a la historia de la filosofía postaristotélica: de acuerdo, pues, con esta concepción hegeliana, el Neoplatonismo se desarrollaría a base de un proceso dialéctico en el que la *tesis* estaría representada por Plotino, Porfirio; la *antítesis* por Jámblico, reservando a Proclo la función de la *síntesis*. O, dicho en otros términos: a la fase esencialmente metafísica representada por el *tándem* Plotino-Porfirio, se opondría la fase teúrgica, encarnada en Jámblico. En Proclo estaríamos en presencia de una síntesis sistemática de las dos actitudes anteriores. Es verdad que la tesis de Zeller se presta, en determinados aspectos, a no pocas críticas. Sostener la total identidad de las posiciones de Plotino y de Porfirio creo que no sería hoy compartida íntegramente por los estudiosos del Neoplatonismo, aparte el hecho de que el hegelianismo se ha comportado excesivas veces como Procusto que intenta adaptar a su lecho demasiadas cosas con la consiguiente violación de su auténtica realidad. Sin embar-

go, en su sentido fundamental, creo que en este caso concreto Zeller tiene la razón con respecto a Prächter.

Hoy en día sabemos bastante más que hace cien años en qué consiste la *teurgia* que acabamos de mencionar a propósito de Jámblico. Tras los trabajos de W. Kroll sobre los *Oráculos caldeos*; tras los estudios de Bidez y Eitrem en torno a determinados aspectos de esta obra; después que Hoepfner ha estudiado las prácticas teúrgicas en su completísimo artículo de la Pauly-Wissowa que es un buen complemento de su trabajo anterior *Griechische – Aegyptisch – Offenbarungszauber*; y, especialmente, una vez que Dodds en un magistral trabajo sobre el tema (aparecido en *JRS*, 37, 1947 e insertado en su libro *The Greeks and the Irrational* en forma de apéndice” ha aclarado muchas cosas sobre el tema, estamos en mejores condiciones que antes para saber en qué consiste esa “rama de la magia” que tanto ha influido en los neoplatónicos posteriores. ¿Qué es, pues, *teurgia*? Según Damascio (*Vita Isidori*, 227) la *teurgia* es una *ιερατική πραγματεία* que purifica el alma y la hace capaz de acceder al mundo inteligible y a la visión extática, de realizar, en suma, “la unión íntima con la misma Divinidad”. Sin embargo, a juzgar por otros textos neoplatónicos, especialmente por los de Jámblico, parece que era algo más. Se trata, de acuerdo con la etimología del nombre, de una especie de “Götterzwang” —según la expresión de Hoepfner—, de un medio de actuar sobre lo divino aún a trueque de recurrir a ciertas violencias sobre el mismo. Si ya los teurgos estaban persuadidos de que los dioses y démones ejercen una influencia decisiva en la vida de todos los seres, se insinúa ahora la idea de que es posible, asimismo, actuar sobre los dioses y démones acudiendo a determinados ritos y fórmulas. En última instancia, era una aplicación consecuente y lógica de la teoría de la “simpatía”. De acuerdo con ello, pues, se trataría de poseer aquellas fórmulas y procedimientos ocultos y misteriosos que podían provocar en el hombre la visión de la divinidad y de los demás seres superiores, fuere cual fuere su jerarquía en la complicada cadena ontológica.

Ahora bien, el hecho de que la *teurgia* haya ejercido un influjo tan decisivo en el Neoplatonismo posterior es una prueba evidente de su “orientalización”. Por lo pronto, el creador de la *teurgia* parece haber sido un tal Juliano (siglo II p. C.), que, posiblemente fuera el autor de los *Oráculos Caldeos*. Y, a su vez, no pocos investigadores, como Bidez, Cumont, Eitrem, han señalado los lazos que unen a la *teurgia* tal como la practicaban los neoplatónicos, y determinadas fórmulas utilizadas en los *papiros mágicos* que delatan una notable impronta egipcia, cuando no son claramente de origen egipcio.

Pero es preciso que volvamos sobre nuestro tema central, el problema del orientalismo de Jámblico. Y, por lo pronto, hay que resaltar un hecho que creemos importante. En un breve, pero muy inteligente trabajo sobre la escuela filosófica de Jámblico, puso hace ya muchos años de relieve Bidez, frente a la tesis antes expuesta de Prächter, que hasta llegar a Jámblico la *teurgia* contenida en los *Oráculos caldeos* era considerada, entre los neoplatónicos, como una iniciación de segundo grado, buena, sí, para el vulgo, pero ajena a las tendencias del filósofo auténtico. Habría sido Jámblico, de acuerdo con Bidez, quien por primera vez habría concebido la *teurgia* como un medio de primerísimo orden para encaminar las almas hacia Dios. En otras palabras, que el éxtasis al estilo plotiniano habría sido, en su concepción básica, profundamente modificado por Jámblico. Ya hemos visto hace unos instantes que el rasgo esencial de la concepción plotiniana del éxtasis es la

ausencia de todo medio irracional o artificial, para provocarlo. En este sentido la teurgia era algo ajeno, por principio, al sistema plotiniano. En este mismo orden de ideas consideramos equivocada la postura de Eitrem al pretender encontrar en el mismo Plotino elementos tomados de la teurgia. Más aún: en Porfirio creemos posible comprobar la ausencia del irracionalismo a ultranza que se manifiesta en Jámblico. Por lo menos, y de eso nos ocuparemos inmediatamente, en el Porfirio de la época que sigue a su contacto con el maestro Plotino. Por ello nos sentimos tentados a suscribir, casi íntegramente, las palabras de Bidez, cuando afirma: "Ce sont les oeuvres consacrées par Jamblique à la très parfaite théologie chaldaïque et aux oracles de Julien le chaldéen qu'ont dévoyé le néoplatonisme en l'entraînant dans les pratiques de la théurgie" (*REG*, 1919, 38).

Sobre la teurgia el mejor estudio es el de Th. Hoepfner, "Die griechisch-ägyptische Offenbarungszauber," (*Studien zur Paläographie und Pap.* XXI, 1921), que debe completarse con el artículo "Theurgie" de Pauly-Wissowa. El influjo sobre los neoplatónicos en general, incluido, según hemos visto, de un modo erróneo, Plotino, ha sido estudiado por Eitrem ("La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magyques", *SO*).

Sobre los papiros mágicos el mejor estudio, aunque parcial, es el de Nilsson *Die Religion in den gr. Zauberpapyri* (reimpreso en *Opuscula Selecta*, III, Lund 1960, pp. 129 y ss.). La mejor edición es la de Preisendanz, *Papyri graecae magicae*, Leipzig 1928-1931.

Hasta hace muy poco la única edición existente de los *Oráculos caldeos* era la de W. Kroll (*De Oraculis chaldaicis*, Breslau 1894, reimpresa en Hildesheim 1962, con un apéndice del mismo autor). La edición, que no lo era en el sentido estricto del término, contenía, aparte una reproducción de los textos fragmentarios, estudios concretos sobre las fuentes). En la actualidad contamos con una edición más completa, la de E. Des Places (*Oracles Chaldaïques*, París, Les Belles Lettres, 1971), que contiene una selección de comentarios antiguos.

En relación con el interés general, por los estudios relativos a la antigüedad tardía hay que notar la proliferación de trabajos sobre los Oráculos caldeos. Citemos, a guisa de muestra, la tesis de O. Geudtner, *Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel*, Meisenheim am Glan, 1971 (dentro de los "Beiträge zur klass. Philologie" editados por Merkelbach), y en la misma colección, el estudio de F. W. Cremer, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich De mysteriis* (Meisenheim am Glan, 1969). El trabajo de Cremer pretende resolver de una vez, el problema de las relaciones entre los Oráculos y buena parte del pensamiento de Jámblico, cuya autoridad relativa al tratado *Sobre los misterios de Egipto*, defiende.

Si tuviéramos que formularla, pues, nuestra tesis sería la siguiente: la metafísica plotiniana es una auténtica síntesis de las grandes corrientes filosófico-religiosas del Helenismo. Es una metafísica que, si bien culmina en la mística, se mantiene fiel a las tradiciones del más puro helenismo. Lejos de ser el suyo un sistema con hondas influencias orientales, Plotino detuvo por algún tiempo la amenaza de la más completa absorción por parte de Oriente, de la mejor tradición racionalista e intelectualista griega. Fue tras la muerte de Plotino cuando, descontando en todo caso la etapa de su discípulo Porfirio, y, sobre todo, con la aparición de la figura de Jámblico, se operó un cambio radical y el irracionalismo penetró a raudales en la concepción plotiniana. Vamos a intentar una justificación, que por fuerza tendrá que ser muy esquemática de nuestra postura.

Uno de los argumentos que creemos pueden dar verosimilitud a nuestro punto de vista nos lo proporciona la evolución espiritual de Porfirio, que conocemos bastante bien, sobre todo a los datos que se contienen en la *Vita Plotini* que Porfirio compuso tras la muerte del maestro y en la que se contienen no pocas confesiones personales.

Conviene poner de relieve que una de las importantes lagunas que se observaban en el estudio del pensamiento de la antigüedad tardía era la falta de estudios sobre Porfirio. En parte esta laguna se ha intentado colmar. Por lo pronto la Fundación Hardt ha dedicado uno de sus "Entretiens" a nuestro filósofo (*Porphyre*, Ginebra Vandoeuvres, 1966, con atribuciones de Dörrie, Waszink, W. Theiler, Hadot, Sodano, Pépin y Walzer. Un importante capítulo se le dedica en la *The Cambridge History of Later Greek and early medieval Philosophy*, dirigida por Armstrong (Cambridge 1970, pp. 283 ss.). Algunos puntos concretos de su influencia han sido estudiados muy recientemente por Willy Theiler (*Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlín, W. de Gruyter, 1966, pp. 160 ss., que reproduce un trabajo de 1933). El libro básico hasta ahora para conocer con detalle su vida, la *Vie de Porphyre* de Bidez, ha sido reeditado en Hildesheim 1964.

Asimismo se han multiplicado las reediciones de algunas de sus obras: en 1963, se reimprime el libro de Nauck *Porphyrii opuscula selecta*, así como los fragmentos del *De philosophie ex oraculis haurienda* de G. Wolff (Hildesheim 1962, primera edición, Berlín 1856. La *Epistola ad Marcellam* ha sido asimismo editada y comentada (*Porphyrios Πρὸς Μαρκέλλαν*, Herausgegeben von W. Pötscher, Leiden, Brill, 1969).

No conviene perder de vista el hecho de que Porfirio era un oriental, un semita. Conocía muy bien el oriente: sin duda hablaba el fenicio y no es aventurado creer que conocía el hebreo. Estaba versado en los misterios caldeos, persas y egipcios. E incluso la India parece haber atraído su curiosidad. En cierta ocasión fue a Porfirio a quién encargó Plotino la demostración de la inautenticidad de ciertos escritos gnósticos que algunos atribuían a Zoroastro. Eso confirma, por otro lado, la vertiente filológica de Porfirio, que se apoya en otros datos: por ejemplo, fue a él a quién Plotino encargó la edición de sus obras. Tampoco la astrología tenía secretos para ese profundo conocedor del oriente.

Porfirio recibió su primera formación en las regiones orientales del imperio. Fruto de esa íntima compenetración con el espíritu oriental fueron sus dos primeras obras: se trata del libro *De philosophia ex oraculis haurienda* y de su escrito apologético *Sobre las estatuas de los dioses* (*Περὶ ἀγαλμάτων*). Si la primera obra es un verdadero tratado de teurgia para uso de los sacerdotes de los misterios paganos en el que se ponen en primer plano las supersticiones más arcaicas del oriente; si en ella elabora una teoría de las prácticas religiosas encaminadas a asegurar la salvación del alma, organizando además los ritos, entonces en práctica en su país y regiones vecinas, encaminados a paralizar la acción de los astros sobre el hombre; en suma, si esta primera obra primeriza es un auténtico tratado de magia, de esa magia superior que recibiera el nombre de teurgia, el escrito *Sobre las estatuas de los dioses* es una defensa del culto a las imágenes y en el que el autor adopta las más variadas doctrinas de los misterios orientales.

Mas Porfirio no se detuvo en este primer estadio de su evolución espiritual. Lleno de un ardoroso deseo de conocer las grandes escuelas filosóficas de la época, pasa a Atenas, donde frecuenta a Longino, a la sazón jefe de la escuela de Atenas, quien le pone en contacto con el Platonismo. Incluso le da a conocer, en una forma crítica algunas de las ideas de Plotino.

Y, finalmente, Roma. Es ésta la etapa decisiva de su evolución espiritual. Paulatinamente, no sin resistencia por su parte, va aceptando los principios metafísicos de su maestro Plotino, en cuya doctrina, por otra parte, pocas modificaciones introducirá.

De las obras compuestas por Porfirio tras su entrada en la escuela de Plotino nos interesan, especialmente tres: El tratado *Contra los Cristianos* (Κατὰ Χριστιανῶν), la *Carta a Anebón* (sólo fragmentariamente conservada y la *Epístola a Marcela*. Menos interesantes para nuestro tema, pero que cabe mencionar porque ilustra las preocupaciones profirianas en esta tercera etapa de su evolución, son sus escritos *De abstinentia* (Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων) y *De regressu animae*.

Porfirio fue uno de los grandes espíritus del paganismo final que polemizó contra el Cristianismo. Mas el método de sus ataques dista mucho del empleado, un siglo largo antes, por Celso. En el *Contra los Cristianos* puede descubrirse una notable influencia de Plotino, sobre todo en lo que concierne a los procedimientos polémicos. No hallamos en esta obra las groseras calumnias de que se alimentó la apologética pagana durante los dos primeros siglos de nuestra Era. El tono empleado por su autor recuerda en no pocas ocasiones el que usa Plotino en su tratado *Contra los Gnósticos* (ϜϜ. II,9). El talante que domina en este opúsculo sin duda ha recibido la impronta del maestro. Los argumentos son de índole metafísica, religiosa, histórica. En él habla el gran espíritu religioso que era Porfirio.

Si, en la época moderna, el tratado *Contra los Cristianos* le ha valido la denominación del Renán de la Antigüedad (Celso sería el Voltaire antiguo), en la *Carta a Anebón* Porfirio realiza una crítica, no exenta de ironía, de los principios básicos de la teurgia. Nos hallamos, indudablemente, en las antípodas de la inspiración que dominaba en sus obras juveniles compuestas en su oriente misterioso. En esta "carta abierta", como ha sido calificada, su autor pretende avivar, tanto en paganos como en cristianos, fecundas aporías, y construir una especie de religión universal, de raíz helénica, ciertamente, cuyos principios cree encontrar en las bases de la filosofía de su maestro. No era, pues, una obra de inspiración unilateral, escrita por un espíritu intolerante y agresivo, sino un libro crítico, racional, abierto. Que los extremistas paganos se dieron cuenta del peligro que comportaba la posición de Porfirio lo delata la dura respuesta que mereció por parte de Jámblico en su tratado *De mysteriis* si la obra es, como tiende hoy a creerse, realmente de Jámblico. La *Carta a Marcela*, en fin, es un auténtico monumento de eticidad, de profundidad religiosa alejada de exageraciones y extremismos.

Parece claro que en Plotino y su discípulo Porfirio estamos en presencia, pues, de un intento por contener el desbordamiento de las influencias orientales en el pensamiento helénico de la época. Pero tras la muerte de Porfirio, y acaso ya antes, la escuela, que se dividió en varias ramas, va llenándose de teurgos y hierofantas que consideran que el tibio celo religioso pagano de Porfirio no era suficiente para enfrentarse contra el triunfante Cristianismo. Y fue entonces cuando el "divino" Jámblico tomó la antorcha del Neoplatonismo, que se fue cargando con todo el farrago del irracionalismo oriental. Su tratado, antes mencionado, *Sobre los misterios de Egipto*, calificado, con razón, como el catecismo del paganismo final, sustituyó las obras de Plotino y de su discípulo predilecto, Porfirio. Oriente había vencido a la pura tradición helénica.

Una buena edición, con versión francesa, del tratado *De mysteriis*, de Jámblico, puede verse ahora en E. Des Places, *Jamblique, Les mystères d'Égypte*, París, Les Belles Lettres, 1966.

Sobre el destino posterior del neoplatonismo, aparte el documentado estudio dedicado a Proclo en la *Cambridge History of Later Greek... Philosophy*, p. 302 y ss., véase el estudio de L. J. Rosán, *The philosophy of Proclus*, Nueva York 1949 y, más recientemente la monumental tesis que le ha dedicado Bastid, *Proclus*, París, Vrin, 1969.

Sobre aspectos particulares de su pensamiento, cfr. J. Trouillard, *L'Un et l'Ame selon Proclus*, París, Les Belles Lettres, 1972.

La biografía y los aspectos del pensamiento de Juliano han sido abordados por J. Bidez, *La Vie de l'Empereur Julien*, (reeditada en 1965 en París, Les Belles Lettres).

Los *Elementos de Teología* de Proclo han sido editados, con versión inglesa y comentario, por E. R. Dodds (Oxford 1963<sup>2</sup>). Existe una versión castellana, sin texto griego (Proclo, *Elementos de teología*, Madrid-Buenos Aires, Aguilar, 1965). La *teología platónica* ha sido editada por Saffrey y Westerink (París, Les Belles Lettres, 1968. Hasta ahora ha aparecido sólo el primer tomo).

Y vamos a pasar a la Gnosis, conscientes, con todo, de las dificultades que comporta enfrentarse con esta corriente.

En un texto conservado por Clemente de Alejandría (*Excerpta ex Theodoto*, 78) leemos las siguientes palabras, que son un intento por definir la gnosis:

“El conocimiento de lo que somos y de lo que hemos sido; del lugar de donde procedemos y al que hemos venido a parar; de la naturaleza de nuestro nacimiento y de nuestro renacer.”

Tomada en su sentido lato, esta definición cabría aplicarla, posiblemente, a todas las grandes corrientes espiritualistas de la época imperial. Pero las cosas no son tan sencillas. Ante todo porque, de entrada, los términos “gnóstico” y “gnosis” no han significado, en la época imperial, exactamene lo mismo. Por un lado, puede constatarse un uso lato del término, como cuando autores cristianos de los siglos II y III lo emplean para designar al cristiano-filósofo que reflexiona —filosofa— en torno a su fe. Así han obrado, entre otros, Clemente y Orígenes. Pero, por otro lado, el término es demasiado estricto porque, de hecho, sólo algunas y muy escasas sectas se han aplicado a sí mismas el calificativo concreto de “gnósticas”. Por ejemplo, la secta de los Ofitas.

En segundo lugar es fuerza definir el contenido estricto de ese “conocimiento” que se llama “gnosis”. Comentando un texto de Hipólito (*Elenchos*, V, 6, 6) en el que leemos

“el conocimiento del hombre es el conocimiento de la perfección, el conocimiento de Dios es su consumación”

aclara Leisegang: “Esta realidad suprasensible se concibe bajo las especies de un sistema de ideas que son, al tiempo, fuerzas cósmicas personificadas... que tienen en su mano el destino del mundo y de la humanidad . Para sustraerse a esas fuerzas y, por ende, para conseguir la “salvación”, existe un camino secreto, santo, en el que consiste, precisamente la gnosis”. Y en uno de los himnos de la secta Naassena leemos:

“Yo te mostraré la vía santa, el camino oculto de la gnosis”.

Estamos, en suma, en presencia de una doctrina secreta en la que hay que iniciarse.

De ahí, en parte, la dificultad de una definición comprensiva de la Gnosis. Pero no menos difícil resulta llegar a un acuerdo completo cuando se trata de obtener una definición histórica de la misma. ¿Se trata, de acuerdo con la definición de Harnack (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1886) de la helenización extrema del cristianismo? ¿O más bien deberemos adoptar la contrapropuesta de Bousset (*Hauptprobleme der Gnosis*, 1908) según el cual la gnosis no es sino la orientalización extrema del cristianismo? En todo caso, un hecho es evidente. En el seno mismo del Cristianismo neotestamentario, entre los escritores Cristianos de los siglos II y III, es posible detectar no pocos elementos gnósticos. San Pablo utiliza frecuentes expresiones que proceden de su terminología; es más, incluso piensa, en algunas ocasiones, según categorías gnósticas, como han puesto de relieve no pocos historiadores (cfr. Leisegang, *Denkformen*, Berlín 1928, pp. 87 ss.; Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga 1958<sup>3</sup>). Pero es incluso posible ir más allá y hablar de ideas gnósticas en Filón (cfr. Pètrement, *Le dualisme*, pp. 216 ss. y F. -N. Kliein, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alex. und des herm. Schriftes* Leiden, 1962), por no hablar de aquellos críticos que, sin una base firme, intentan aplicar el calificativo de gnóstico incluso en Posidonio.

La dificultad de una definición histórica de la gnosis corre parejas con la que envuelve el problema mismo de sus orígenes. Problema hasta ahora no resuelto, y acaso incluso insoluble. Se trata, en todo caso, de una corriente que, iniciada a raíz de los contactos del mundo griego con el oriente, alcanzará su apogeo en el siglo III para ir decayendo paulatinamente. Tendrá las manifestaciones más variadas. Podremos hablar de una gnosis esencialmente cristiana y de una gnosis fundamentalmente griega, que es la que hallaremos en buena parte de tratados del *Corpus hermeticum*. En todo caso, toda esa difusa corriente espiritual ha podido ser definida con cierta razón, por Pètrement, como un platonismo romántico. No porque necesariamente proceda de Platón, aunque sin duda no es difícil descubrir algunas de sus huellas sino porque, en algunos de sus grandes rasgos, se parece al platonismo. Se le parecen, sin duda, algunos de sus mitos. Pero, como ha señalado acertadamente Leisegang, "Platón había distinguido el mito del logos... mientras que los gnósticos abolieron esa distinción" (p. 17 de la versión francesa). Pero, además, es que el sentimiento que se encuentra en la base de toda la corriente gnóstica es esencialmente romántica. ¿Qué puede haber de más romántico, en efecto, que el sentimiento de los límites del destino humano y el deseo de romperlos?

Pero al lado de ese rasgo romántico, hay otros que caracterizan al movimiento gnóstico, por lo menos en lo que se refiere a la gnosis cristiana. Por ejemplo, su modernismo. No sin razón ha podido señalar Leisegang que los gnósticos de su época fueron hombres completamente modernos: los fundadores de esas sectas eran sabios y filósofos y habían asimilado toda la ciencia de su tiempo. Su visión del mundo no estaba en contradicción con el movimiento científico de la época, ciencia que ellos no pretendían combatir, sino, al contrario, profundizar en un sentido religioso. Hemos visto antes cómo la nueva organización del mundo concebía a éste como un cosmos vivo, como un organismo compuesto de cuerpo, de alma, de espíritu. En él, el hombre, en su calidad del ser más elevado de la jerarquía, recapitulaba en sí mismo todos los grados de la naturaleza. Sin embargo, aquí comenzaban las diferencias respecto de otras concepciones contemporáneas, como la de los neoplatónicos. Como ha señalado Bréhier (en la noticia al tratado plotiniano contra

los gnósticos), en éste dos visiones distintas, opuestas, del universo, se enfrentan. De un lado tenemos, el universo gnóstico, *un universo dramático*, una especie de "roman métaphysique" en el que viene a encuadrarse, como un episodio, el destino del alma humana y su salvación. Y, de otro, el universo de Plotino, en el que todas las formas nacen unas de las otras según una necesidad natural. En suma, lo que distingue a la gnosis del neoplatonismo plotiniano es que mientras en la primera estamos en presencia de un radical dualismo de la luz y las tinieblas, en Plotino tenemos un monismo emanatista que procede por gradación.

Pero por otra parte, lo que caracteriza a la gnosis, sea la que sea la forma concreta que pueda adoptar, es que el mundo superior está radicalmente separado del inferior, de suerte que se constituyen dos mundos contrapuestos, encontrados. Un mundo de luz y un mundo de tinieblas.

La pregunta fundamental que se formula el gnóstico, es la siguiente: ¿Cómo un Dios bueno ha podido crear un mundo que, en algunos tratados gnósticos, como en el *Hermetismo* es definido como *πλήρωμα κακίας*? La respuesta viene dada por la forma con que el gnóstico explica el proceso de la creación, y que es formulado en términos míticos que adquieren categoría de logos. Sea porque el cosmos haya sido creado por un *demiurgo* que no ha tenido los ojos puestos en el mundo de las Ideas, sea porque han creado al hombre unos espíritus rebelados contra Dios, el caso es que el hombre está completamente separado de Dios, y sólo podrá salvarse de esta alienación divina si Dios interviene.

Pero en esta mística soteriológica, divergen los caminos. Mientras en la gnosis cristiana la salvación viene desde fuera, a través de un salvador, *Kyrios Christós*, en otras corrientes gnósticas, como en el *Hermetismo*, a ese tipo de salvación. La salvación será, efectivamente, resultado de una revelación. Pero esa revelación podrá alcanzarse mediante un simple éxtasis, seguido de una revelación interior. Vamos a verlo.

Independientemente de los trabajos más o menos aislados que se realizaron anteriormente, los estudios serios sobre el Hermetismo se iniciaron a comienzos del siglo XX. Fue sobre todo Reitzenstein, con su obra *Poimandres*, 1904, cuando los estudiosos empezaron a ocuparse de verdad de la cuestión. En 1914 aparece el primer intento de estudio sistemático sobre el tema, Se trata de la obra de J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trimegistos* que tuvo el mérito de realizar un análisis exhaustivo de las doctrinas contenidas en los escritos herméticos. Pero el defecto fundamental de la obra de J. Kroll fue, precisamente, su excesiva orientación sistemática. Porque, como puso de relieve claramente Bousset al hacer la reseña de este trabajo (GGZ, 1914) un hecho que salta inmediatamente a la vista es la presencia de dos doctrinas absolutamente inconciliables. Una, la que sostiene que el cosmos está penetrado por la divinidad, y es, por tanto, bueno. En la otra nos encontramos con afirmaciones completamente opuestas: el mundo es esencialmente malo (*plérôma kakias*); no es la obra de un Creador, de Dios. Al contrario: en esta corriente pesimista, Dios está absolutamente alejado del cosmos, de la materia. Oculto en el misterio de su ser, sólo pudo alcanzarse huyendo de este mundo, un mundo en el que el hombre se siente como extranjero. Tenemos así planteada, de raíz, la tesis de que, en el conjunto de escritos que llevan el nombre genérico de *Corpus hermeticum*, han confluído dos corrientes opuestas. La optimista, representada en los tratados V, IV, VI, VII, XIII), a

la que en rigor, le puede corresponder el calificativo de "gnóstica".

Los problemas que entonces se nos plantean son de diversa índole. Por lo pronto, parece evidente, contra lo que creían en su tiempo Reitzenstein y Geffcken, que no estamos en presencia de una "Iglesia hermética". Las doctrinas contenidas en el conjunto de los tratados herméticos tienen que desembocar en una ética completamente distinta, y por ello sería absurdo ver en ellos la expresión, el dogma, de una cofradía religiosa en un sentido estricto. Así ha opinado, tras Bousset, W. Kroll y F. Cumont, el gran historiador del Hermetismo P. Festugière.

En segundo lugar, y dada la disparidad de doctrinas contenidas en ese *Corpus*, ¿cómo entender el contenido concreto del término "Hermético"? Tres posibles soluciones pueden considerarse: de un lado, entender el *Hermetismo* como una literatura "revelada" por Hermes Trismegistos. Y, efectivamente, tanto los tratados alquimistas del *Corpus*, como los de tendencia optimista y pesimista se presentan, sin excepción, como una revelación hecha a un creyente. De otro, entender el Hermetismo como una cierta actitud piadosa que consiste, en palabras del P. Festugière, "à faire dévier toute recherche philosophique dans le sens de la pitié et de la connaissance de Dieu" (*Hérmétisme et mystique païenne*, p. 39). Finalmente, entender por Hermetismo una doctrina de la salvación. Pero en este último caso sólo podemos entender por hermetismo los tratados dualistas, de tendencia pesimista, cuyos exponentes básicos son el *Poimandres*, el *Asclepio*, el tratado XIII y, sobre todo, el fragmento de Estobeo conocido por *Kôrè Kósmou*.

Es importante señalar que jamás, en los tratados Herméticos, asistimos a ningún intento por armonizar o superar las dos corrientes contradictorias, como en parte puede verse intentado en Filón de Alejandría. En este importante pensador asistimos, en efecto, a un esfuerzo por dar sentido a las dos concepciones contemplativas. Si de un lado la consideración de la armonía del cosmos, a la que se tiene acceso a través de la filosofía, nos lleva a cierto estado de piedad, éste es considerado sólo como un momento preparatorio para la auténtica visión mística que se obtiene por la revelación. La religión del Dios cósmico es como una propedéutica para acceder a la visión del Dios oculto, desconocido, inefable que se revela al alma en virtud de su gracia.

Es evidente que de las dos grandes corrientes que hemos señalado en los escritos herméticos la que aquí nos interesa especialmente es la pesimista, la que postula una separación de la materia y una unión con el Dios inefable. ¿Cuáles son sus rasgos característicos? Por lo pronto, la de que esa vía mística comporta una "soteriología". Pero si en el gnosticismo cristiano esa salvación viene desde fuera, a través de un salvador que consigue elevar el alma a su origen celeste, en el Hermetismo ese mediador no actúa directamente. Fundamentalmente, se trata de una iluminación interior que se consigue a través de una revelación obtenida en estado de trance. Es lo que tenemos claramente descrito en uno de los escritos más famosos de la colección, el *Poimandres*. Aquí lo esencial es una *iluminación* (phôtismós). La contraposición entre luz y tinieblas es, en efecto, fundamental, en toda la gama de religiones soteriológicas de esta época. La hallamos en la gnosis propiamente dicha, en Filón, en el cristianismo. Pero ahora la idea de luz adquiere un sesgo muy distinto del que pudo tener en la Grecia arcaica y clásica. Si entre los griegos del período anterior "ver la luz" es sinónimo de "vivir" y luz lo es de "vida"

en sentido real, ahora la luz va adquiriendo un nuevo y profundo sentido. Ahora "la luz sobrenatural se hace sinónimo de vida sobrenatural" (Klein, *Die Lichtterminologie*, p. 9). Y *Phôtizein* va a significar "traer la salvación al hombre". Gracias a esa "iluminación", que, por supuesto, sólo se concede a quién está preparado para ella, el hombre accede a una nueva existencia. Es una "regeneración" una "paligenesia", cuyos efectos consisten en que el iniciado se convierte en un "hombre nuevo", adviene a un nuevo estado en el que el hombre se conoce como hijo de Dios, al tiempo que, a su vez, conoce verdaderamente a Dios. Su principal resultado es que el hombre, el elegido —porque elegidos son los elevados a la categoría de gnósticos— se convierte en otro ser. Liberado de la esclavitud de las potencias del kósmos, por ende, de su maldad consubstancial, sus "vicios" —definidos en C. H. XII como potencias de la materia—, son substituídos por las potencias de Dios. En suma, se alcanza un estado en el que Dios habita, finalmente, en nosotros, y que, por otra parte, induce al elegido e iluminado a lanzarse a la predicación para convertir a los demás. Tal es el estado al que se sintió elevado el protagonista del tratado *Poimandres*, quién, al término de la "revelación" recibida dice: "En lo que a mi concierne, grabé en mi interior el beneficio de Poimandres... y me llené de un gozo extremo. Pues en mí el sueño del cuerpo habíase convertido en sobria vigilia del alma, la oclusión de mis ojos en verdadera visión, mi silencio en una gestación de bienes". Y termina: "Te lo suplico: que ninguna caída me aparte de la parte de conocimiento propio de nuestra esencia: concédeme esta petición y lléname de potencias. Entonces, yo iluminaré con esta gracia a los de mi raza que persisten en la ignorancia, mis hermanos, que son tus hijos. Sí, tengo la fe y doy testimonio de ella. Voy a la vida y a la luz. Bendito eres, padre: el que es tu hombre quiere colaborar en tu obra de santificación en la medida en la que le has transmitido todo el poder".

La bibliografía sobre la Gnosis, tanto en sentido amplio como estricto es amplísima y va, desde trabajos iniciales como el de F. Ch. Baur, *Die christliche Gnosis in ihrer geschichtlicher Entwicklung*, Tubinga 1835, al de G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zurich 1972<sup>2</sup>. Los trabajos más importantes, son, sin duda los de W. Bousset (*Hauptprobleme der Gnosis*, Gotinga 1908, y art. "Gnosis" en Pauly-Wissowa), E. de Faye (*Introduction à l'étude du Gnosticisme*, París 1903), Reitzenstein-Schaeder, (*Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*), Leipzig-Berlín, 1926, Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Gotinga 1954, (han aparecido hasta el momento dos tomos de esta monumental obra), Pétrément, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, París, PUF, 1947, pp. 129 ss.; vale la pena leer el capítulo sobre el tema en *Encyclopédie de la Pléiade (Histoire des Religions, 2)* París 1972.

El gran problema continúa siendo el de los orígenes, tema al que se dedicó en Messina, en 1966, un coloquio, cuyas actas acaban de aparecer (*Le origini dello Gnosticismo*, Leiden, Brill, 1970). Cuando Bianchi resume, en las páginas iniciales, los resultados del coloquio, confirma "la difficulté du thème des origines du gnosticisme", insistiendo en que el coloquio ha puesto de relieve la conexión íntima entre la cuestión de los orígenes y la esencia del gnosticismo. Por otra parte el coloquio ha venido a confirmar la necesidad de distinguir entre gnosticismo y gnosis.

Y pasemos al Cristianismo. Gnosis y Hermetismo suelen definirse como productos del sincretismo propio de la época final de la antigüedad. Tendencias opuestas, contradictorias en no pocos casos, se agrupan sin que, en muchos casos, se realice una fusión perfecta en una unidad indisoluble. ¿Podremos decir lo mismo del Cristianismo?

Que hay lazos que relacionan la corriente gnóstica con el Cristianismo no lo niega, en principio nadie, “Entre la gnose hermétique et le Christianisme, il y a des ressemblances et des différences de détail”, ha dicho el P. Festugière (*Herm. et myst. païenne*, p. 83). Por su parte Bultman ha podido afirmar: “Así, el Cristianismo helenístico no es un dato fundamentalmente unitario, sino, visto en su conjunto, una creación sincrética notable, que encierra en su seno oposiciones y contrastes, tendencias que serán calificadas de “herrejías” por una “ortodoxia que se afirmará en el Iglesia antigua”. (*Urchristentum*, trad. francesa, p. 145). Este aspecto aparentemente sincrético se manifiesta en múltiples pasajes del Nuevo Testamento. El cosmos es, ciertamente, la Creación de Dios, que vela sobre todas las criaturas (Mateo, VI, 26, 30); la tierra es del Señor con todo lo que contiene (I Corintios, 10, 26). Pero al mismo tiempo, el mundo es el imperio de Satán “Dios de este *aiôn*” (I Cor. 4,4), y “príncipe de este mundo” (Juan, XII, 31), la creación es esclava de la “vanidad” y de la “corrupción” (Rom. VIII, 19-22). Y, por otro lado, ¿qué decir de la terminología gnóstica —luz/tinieblas— que llena todo el evangelio de S. Juan? En fin, la figura de Jesús aparecerá ora de acuerdo con la tradición mesiánica judía, ora como el Señor de la religiones místicas, ora como el redentor gnóstico.

Pero todo ello no basta para hacer del Cristianismo, sin más, una simple corriente sincrética formada a base de tendencias opuestas en las que lo gnóstico jugaría un papel primordial. Como ha señalado Bultmann en otro lugar (*Théologie*, p. 168) “die gnostische Bewegung bedeutet die ernsthafteste und gefährlichste Konkurrenz für die christliche Mission, und zwar infolge einer tiefgehenden Verwandtschaft”. Esa misma “concurrancia”, resultado de ese “profundo parentesco” puede aplicarse tanto a las relaciones entre el cristianismo y las corrientes gnósticas como a las que emparentan, en cuanto al talante, gnosis y neoplatonismo, gnosticismo y filonismo. Se trata de un problema fundamental, planteado a la sazón de un modo virulento, y que resuelven de modo distinto los gnósticos y Filón, Plotino y los primeros cristianos. Lo que Plotino ha echado en cara a los gnósticos contra los que dirige su tratado famoso de II,9, es haber abierto una sima insalvable entre Dios y el mundo; lo que separa la gnosis del cristianismo es la distinta forma de plantear el drama cósmico en que vive inmerso el hombre. Si el drama de la gnosis hermética —y ello puede incluso extenderse a todas las formas de la gnosis— reside esencialmente en la lucha entre el alma humana y Dios, el verdadero drama surge cuando, en razón de una rebeldía de los ángeles, —seres puramente espirituales—, se rompe la relación de amistad entre Dios y los espíritus. Del mismo modo la tragedia humana surge cuando, en razón de una rebeldía, de un mal uso del libre arbitrio, el hombre se aparta de la amistad con Dios. Y realizado el pecado, éste sólo puede desaparecer gracias al perdón de Dios, gracias a una intervención divina. Tal es el sentido de la Encarnación.

Si la salvación, para el hermetista, consiste, pues, en una liberación de la materia, en un purificarse el alma, para el cristiano consiste, esencialmente, en querer lo que Dios quiere. Y puesto que lo que Dios quiere es que todos los hombres se salven, podemos llegar, con el P. Festugière, a la afirmación de que lo esencial es “la *ἀγάπη*”. La *Agape*, será, pues, el riesgo diferencial que separa el gnóstico pagano del cristiano. Para éste, nada significa en última instancia, el conocimiento de los “misterios de Dios”. O, como lo ha expresado Festugière en un breve artículo sobre “mística pagana y caridad”: Tout mysticisme où l'état mystique est conçu comme pouvant être atteint... par les seules forces de l'homme, sans intervention d'un Sauveur et sans le don de la grâce, me paraît spécifiquement distinct du Christianisme”. (*L'enfant d'Agrigente*, p. 153).