

¿Sin salvación?

Graciela L. Ritacco*

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Fecha de recepción: 11-09-2020 | Fecha de aceptación: 8-11-2020

Resumen: Peter Sloterdijk reunió bajo el título *Sin Salvación*, en alusión a la declaración “solo un Dios puede salvarnos” del “viejo Heidegger” (Sloterdijk, 2011, p. 51), una serie de ensayos breves publicados mientras transcurría el cambio de milenio. Se ocupa allí de “la relación rutinaria del hombre con lo monstruoso técnico”, que redundaba en una “artificialización progresiva” (Sloterdijk, 2011, p.252). Presta especial atención a los “seres vivos artificialmente tecnogénicos” y a la “funcionalización de lo anímico”, que redundaba en un “reparto de la subjetividad entre hombres y cosas” (Sloterdijk, 2011, p. 252), en el interior de una “cultura intelectual cibernética y sistémica” (Sloterdijk, 2011, p. 239). Plantea que hoy el hombre “emigra desde el viejo mundo del ser meditativamente pensado para asentarse dinámicamente en el nuevo mundo de la nada abierta en forma de proyectos” (Sloterdijk, 2011, p. 254). Ante este estado de situación, tras la “desustancialización del alma”, solo cabe reconocerse como humanidad “a partir de la conciencia de la vulnerabilidad de la vida” (Sloterdijk, 2011, p.240). Pues la técnica, como “forma de desocultación”, deriva en polivalencia, complejidad e interconexiones, que desconocen cualquier especificidad de lo humano.

En relación al estado de cosas descrito por Peter Sloterdijk, en este artículo se propone una relectura del extracto XXIII, o sea el tratado *Korê kosmou*, conservado en los *Extractos* de Estobeo, y el libelo XIII, titulado *El discurso secreto de la montaña, en torno de la regeneración y al voto de silencio*, ambos parte del *Corpus Hermeticum*.¹ Estos libros circularon en griego en Alejandría al comienzo de nuestra era cristiana, cuando se fijaron alfabéticamente por escrito las enseñanzas atribuidas a Hermes Trismegisto. Traducen y transmiten un saber de proveniencia egipcia, cuya antigüedad nos es desconocida, pero que comenzó a ser fijado cuando el peligro de su pérdida definitiva resultó notorio. Los tratados en cuestión fueron preservados porque ofrecen una vía de salvación. En el presente artículo se plantea la posibilidad de considerarlos como una propuesta alternativa a la pluralidad, la virtualidad, la deconstrucción y la post-verdad que caracterizan a nuestra época, tan similar a aquella que nos entregó consejos divinos como una solución ante la desolación.

Palabras clave: *Corpus Hermeticum*, sabiduría, salvación, deconstrucción, contemporaneidad.

Abstract: Under the title Not Saved: Essays After Heidegger, Peter Sloterdijk has collected a series of short essays published during the turn of the millennium. In these essays, he addresses the relationship of human beings with technology and our progressive artificialization, arguing that we are migrating from an old world in which being was meditatively pondered to a new world where nothingness opens up as a project. In relation to the state of affairs described by Peter Sloterdijk,

* Graciela L. Ritacco Gayoso es Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Master of Theology in Philosophy of Religion, King's College, University of London, Reino Unido. Es investigadora de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires (ANCBA-CONICET). Especializada en Patrología griega en conexión con la tradición neoplatónica, Ritacco es autora de numerosas publicaciones que han tenido difusión nacional e internacional. Correo electrónico: glritacco@gmail.com

¹ Los dos tratados herméticos comentados en este artículo fueron analizados a partir de la edición crítica del *Corpus Hermeticum* por A. D. Nock y A. J. Festugière en cuatro volúmenes publicados en Paris, Les Belles Lettres, 1954-1960.

this article proposes a rereading of two sections of the Corpus hermeticum, the treatise Korê kosmou (Stobaeo Extracts XXIII) and The Secret Sermon on the Mountain (treatise III). These books, which circulated in Greek in Alexandria at the beginning of our Christian era, began to be fixed when the danger of its definitive loss became notorious. The treatises in question were preserved because they offer a way of salvation. This article raises the possibility of considering them as an alternative proposal to the plurality, virtuality, deconstruction and post-truth that characterize our time, so similar to that which gave us divine advice as a solution to desolation.

Keywords: Corpus Hermeticum, wisdom, salvation, deconstruction, contemporary times.

I

Nos ha acompañado desde siempre, como seres humanos, la preocupación por nuestra suerte, llamémosla “destino” o como quiera que sea. Transitar nuestras vidas con sus altibajos es un esfuerzo y un reto permanentes. El superficial optimismo que globalmente se impone en estos días no es suficiente para acallar reclamos profundos y constantes que nos acosan. También se han escuchado con cierta periodicidad versiones apocalípticas. Por eso, si nos situamos en el Occidente, podríamos advertir bajo qué modalidades se muestra la literatura hermética, que subsiste larvadamente a través de corrientes subterráneas, y cómo ha emergido en momentos salientes del devenir histórico para opacarse luego. Nos preguntamos qué podría decirnos hoy el conjunto de libros herméticos de que disponemos frente a nuestro presente transido de incertidumbres, dado que, como hemos relativizado lo verdadero, nos resulta muy difícil encontrar algún anclaje que nos brinde sosiego. Sabemos que la literatura hermética en lengua griega proviene de Alejandría, adonde fue traducida a partir de fuentes egipcias durante los primeros siglos de la era cristiana. Este *corpus* reproduce, casi con seguridad, una antiquísima sabiduría sacerdotal egipcia, que fue vertida principalmente al griego, aunque hay versiones posteriores en latín, armenio, copto, árabe. Desde su parcial difusión en la Antigüedad Tardía hasta su emergencia renacentista, los libros herméticos atravesaron una etapa bizantina y otra musulmana, acompañando situaciones históricas decisivas. De una manera sorprendente, como un reclamo que aguarda a ser atendido, el legado reapareció también en tierra egipcia (Tura, Nag Hammadi), bajo la forma de descubrimientos imprevistos de algunos códices ignotos, durante la mitad del conflictivo siglo XX. Qué duda cabe entonces de que

Hermes, el mensajero que oculta y desoculta sus mensajes, opera siempre como una voz de alerta que se hace oír cuando las circunstancias apremian.

A comienzos del siglo IV, Lactancio reprodujo la certeza transmitida por Mercurius Termaximus acerca de que la piedad es conocimiento de Dios (*hê gar eusebeia gnôsis estin tou theou*)². Se puede asegurar que esta frase encierra el núcleo de la revelación hermética, en tanto preservación de la transmisión tradicional. A partir de esta base, repasaré los momentos salientes del libro sagrado (*ek tês hierâs biblou*) llamado *La Pupila del mundo (Korê kosmou)*. “Korê” alude a la pupila negra del ojo, pero significa también “doncella” y llega a designar asimismo a la luna y a Isis. Isis es, en el diálogo, la que se dirige a su hijo Horus para contarle la enseñanza secreta (*kryptês... theôrias*) que Kamephis escuchó de Hermes, quien lleva el registro escrito (*hypomnêmatographou*) de todo lo que ha acontecido (*CH IV: Korê kosmou, Exc. XXIII.32*)³. Hermes, antes de ascender al cielo y tras depositar sus propios libros cerca de los objetos secretos de Osiris, que son símbolos sagrados de los elementos cósmicos (*ta hiera tôn kosmikôn stoicheiôn symbola*), pronunció las siguientes palabras:

Oh libros sagrados (*hierai bibloi*) que fuisteis preparados por manos inmortales y ungidos con el remedio que vuelve imperecedero, permaneced incólumes por toda la eternidad, incontemplables e indescifrables (*atheôrêtoi kai aneuretoi*) por los que recorren estas planicies terrestres, hasta que el vetusto Cielo engendre los organismos (*systemata*) dignos de vosotros, que serán llamados “almas” por el Hacedor. (*CH IV: Korê kosmou, Exc. XXIII. 8*).

La enseñanza de Hermes, resguardada por la escritura y por el secreto, reaparece narrada oralmente en el diálogo entre Isis y Horus. El sacratísimo relato (*hierôtatou logou*) (*CH IV: Korê*

² Lactancio, *Div. inst.* 2.15.6. Cf. *Corpus Hermeticum* IX.1.4

³ Las referencias corresponden al tratado XXIII: *El libro sagrado de Hermes Trimegisto llamado la pupila del mundo* acompañado por la indicación del parágrafo correspondiente tomado de *Corpus Hermeticum IV. Fragments extraits de Stobée*. Texte établi et traduit par A. J. Festugière. Paris, Les Belles Lettres, 1954. Los tratados herméticos están traducidos al castellano. Pueden hallarse en *Textos Herméticos*, Introducción, traducción y notas de Xavier Renau Nebot, Madrid, Gredos- BCG 268, 1999. Hay una edición bilingüe con traducción al castellano, notas y prólogo de Miguel Ángel Muñoz Moya, 4 vol., Barcelona, Muñoz Moya y Monraveta, 1985-1988. Los dos tratados comentados en este artículo pueden hallarse traducidos fragmentariamente en *La Gnosis Eterna, Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos*, vol. III, Edición y traducción de Francisco García Bazán, Madrid, Trotta, 2017. Puede consultarse, además: *Corpus Hermeticum*, vol. I y II. Texte établi par A.D. Nock et traduit par. A.J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 1960; vol. III y IV. Texte établi et traduit par A.J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 1954. También *Hermética*, 4 vol., edited with English translation and notes, Oxford, Clarendon Press, 1926-1936. En versión solo en lengua inglesa, *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation*, with notes and introduction by Brian P. Copenhaver, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. *Hermès Trismégiste*. Traduction complete précédées d'une Étude sur l'origine des *Livres Hermétiques* para Louis Ménéard, Paris, Éditions de la Maisnie, 1979.

kosmou, Exc. XXIII.1) de Isis a Horus hace hincapié en que los variados círculos del cielo presiden y se elevan por encima de la naturaleza, que está por debajo. O sea, que lo de abajo está ordenado y plenificado (*synkekosmêsthai kai peplêrôsthai*) por lo de arriba, pues de ninguna manera es posible que lo de abajo ordene a lo de arriba (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII.2). Se debe recordar además que, hasta que el Artesano (*technitês*) del universo decidió mostrarse tal cual es, el miedo (*phobos*) y la ignorancia (*agnôsia*) habían predominado. Pero, una vez que Dios se dio a conocer, algunos dioses experimentaron la inspiración amorosa que primero lleva a esforzarse por buscar (*zêtein thêlesôsin*), luego desear encontrar (*epithymêsôsin heurein*), hasta lograr, finalmente, completar la búsqueda (*katorthôsai dynêthôsi*) (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII.4). Precisamente la incitación a despertar el deseo de búsqueda es la motivación por el conocimiento que caracteriza a Hermes. Advirtamos sin embargo que lo grandioso de esta empresa indagatoria, en ese momento inicial, no estaba al alcance de los mortales porque todavía ni siquiera existían. De manera que solo Hermes conoció todo (*ho panta gnous*), porque cuenta con un alma simpatética con los misterios celestes que le permite contemplar lo divino. De ahí que Hermes vio (*eide*) la totalidad y, viéndolo, comprendió (*idôn katenoêse*). Y al comprender tuvo el poder de revelar y de mostrar (*katanoêsas ischyse dêlôsai te kai deixai*). Pues lo que entendió, lo inscribió (*ha enoêsen echaraxe*) y, una vez grabado, lo ocultó (*kai charaxas ekryphsen*), silenciándolo (*sigêsas*) en su mayor parte, para que permaneciera como un objeto de búsqueda (*zêtêi*) (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII.5).

Esas enseñanzas ocultas puestas por escrito por Hermes constituyen el patrimonio que estuvo al alcance de Isis, su discípula y tal vez su hija, quien a su vez lo retransmite oralmente a Horus. A continuación, Isis relata el complejo proceso por el que primero fueron hechas las almas y cómo luego, por los desarreglos de las conductas, las almas fueron introducidas en los cuerpos de los hombres, que habían sido fabricados expresamente como castigo y enmienda para las erráticas almas. El proceso de la organización cósmica es desde luego complejo. La narración de Isis a Horus ofrece una detallada descripción de las diversas etapas que atraviesa el desarrollo cósmico de acuerdo con las intenciones divinas. De todo ello, nos interesa en particular la aparición del hombre

por el papel que cumple dentro del conjunto, ya que esto, por cierto, es el objetivo de la enseñanza de Isis a su hijo en el libro *Korê Kosmou*.⁴

En un momento, sonriendo, el Dios Proto-padre (*propatôr*) convocó a Naturaleza a la existencia. Ella, que es por completo femenina, se une a *Ponos* (el Trabajo) para engendrar a *Heuresis* (la Invención) que habrá de ejercer a continuación la hegemonía sobre todo lo generado, que estaba disgregado (*diekrine*) por Dios al haberlo llenado de misterio (*eplêrôsen mystêriôn*) (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII. 12-13). Entretanto Dios plenificó sus obras con sus soplos (*pneumata*) para que no quedara todo inerte y sin movimiento. Además, decidió emplear su técnica para tomar lo que hiciera falta de su propio aliento (*pneuma*), mezclándolo con el fuego intelectual (*noerôi pyri mixas*), con el objeto de que ambos fueran fundidos luego junto con materiales desconocidos. Dios unió todo esto con invocaciones secretas (*epiphônêseôn krytôn*). Agitó al conjunto muy bien hasta que, debido a la combinación, brilló (*epegelase*) una materia más sutil, (*leptotera*) más pura (*katharôtera*), más límpida (*diaphanestera*) y transparente (*diedês*) (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII.14). Dios le puso nombre a esta composición, dotada de una consistencia propia. Utilizó el acertado nombre ‘animación’ (*psychôsin*)⁵ para denominar a la mezcla, debido a la expresividad del término ya que denota una semejanza con el despliegue de actividad (*apo tou euphêmoterou onomatos kai tês kath’ homoiotêta energieias*) que caracterizará a la mezcla.

De la espuma que surgió al florecer el compuesto, Dios hizo nacer miríadas de almas a las que quiso modelar ordenadamente y a medida (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII.15). Se produjeron así sesenta diferentes grados escalonados de almas procedentes de una única sustancia. Dios dispuso que fueran todas sempiternas (*aidious*) pero no homogéneas, porque iba degradándose el material del que provenían. Las acomodó entonces según una determinada organización y ubicación para que alegrasen (*terpôsin*) a su Padre (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII.16). Dios se dirigió a las

⁴ “El más antiguo de los fragmentos que Estobeo registra es un libro completo, *La pupila del mundo*. Es expresión de la tradición primordial sobre el eje de la contraposición entre lo corpóreo y lo incorpóreo, cristalizada en la caída de las almas en las estructuras humanas, y constituye un tratado completo de teología, cosmología y antropología, y una sabia combinación de mito e historia que enseña lo siguiente: es evidente la distinción entre lo de arriba y lo de abajo, y también que esto que es inferior depende de aquello que es superior.” (F. García Bazán, 2009, p. 64.)

⁵ Nock-Festugière le atribuye un origen pitagórico al término (en Nock-Festugière 1954, nota 55, p. 28).

almas, soplos de su aliento, para recordarles que les había sido otorgado un lugar del que no deberían apartarse, porque si lo hicieran, apartándose de su regulación normativa (*logôn hemôn hês nomôn*), esa rebeldía merecería cadenas (*desmon*) como castigo (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII. 17). Cuando a los restos de la mezcla se le añadieron agua y tierra, Dios modeló los paradigmas del Zodíaco mediante un procedimiento idéntico al anterior. A partir de ahí, Dios dejó encargadas a las almas que ya hubieran progresado para que reprodujeran los modelos, copiándolos. Surgieron así los géneros (*genos*) de los pájaros, de los cuadrúpedos, de los peces y de los reptiles (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII.18-23). En perfecto acuerdo con estos paradigmas se generarán posteriormente los animales terrestres, en “lo de abajo”.

Pero una indiscreta audacia (*periergon tolman*), una curiosidad, invadió a las almas, induciéndolas a transgredir lo divinamente dispuesto respecto de las secciones y lugares en donde habrían debido permanecer (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII.24). Ante este desarreglo y por esa misma razón, el Soberano de todo resolvió confeccionar como castigo el compuesto (*systema*) humano (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII. 25). Es entonces cuando, debido a su descontento por el espectáculo penoso (*stygne*) que ofrecía la naturaleza arquetípica bajo sus pies, detenida inerte y sin brindarle ninguna alabanza (*arga menei kai anenkômiasta*) a su Hacedor, Dios convocó a Hermes. Le encargó la hechura humana a Hermes, aunque le pidió que llamara también a los otros dioses para que colaboraran en la génesis de la humanidad (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII.25-29). Hermes recibió del Monarca el residuo de la mezcla preparada anteriormente ya completamente seco. Como le agregó mucha más agua de la necesaria, produjo con eso algo flojo, débil e impotente, para que no fuera poderoso, en previsión de la posterior composición de esta mezcla con las almas. Con todo Hermes modeló una obra bella que agradó al Monarca, quien encargó que se consumara la *ensomatosis* (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII.30) o sea la inserción de las almas en los cuerpos humanos acabados de modelar con los restos de la mezcla. Tremendas fueron las quejas de las almas aprisionadas en los cuerpos (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII.32-37). Frente a las súplicas de las almas el Monarca, sentado en el trono de la Verdad, les habló para que supieran que

iban a ser regidas por *Erôs* (Amor) y *Anankê* (Necesidad). Les aseguró que podrían volver al cielo, en el caso de no comportarse equivocadamente (*anamartêtoi*) (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII.38). A continuación, Dios las gratificó con soplos (*pneumata*) y les aclaró que los cambios para ellas (*metabolas*) no serían azarosos, sino que todo iba a depender de que cómo hayan sido sus acciones, sea hacia lo peor o hacia lo mejor. Les hizo recordar que fue debido al comportamiento previo que, de ahí en más, iban a soportar la incorporación a los cuerpos (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII.40).

Pero, de pronto, irrumpió imprevistamente un poderoso Espíritu (*pneuma*), el aterrador Momo, quien interrogó a Hermes acerca del nombre de esta nueva criatura producto de la entrada de las almas en los cuerpos plasmados (*plasmata*). ‘Hombres’, le contestó Hermes (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII.43-44). Está claro así que el resultado del encierro de las almas en los cuerpos es el género humano. Conviene acá detenernos en las reflexiones del recién llegado *Mômos*, *daimon* de la censura, el reproche, la culpa. Pues, alarmado por la nueva criatura, previno a Dios sobre la anomia que iba a prevalecer en la conducta de los humanos. Le habló Momo al Monarca de este modo:

Osado es haber hecho al hombre con ojos curiosos, lengua desbocada, orejas que escuchan lo que no les concierne, olfato inquisidor y que, además abusará con el tacto, tocándolo todo. ¿Cómo has decidido tú –su Generador– dejarlo libre de preocupaciones, cuando osadamente espiará los bellos misterios de la naturaleza? Acaso ¿le permitirás vivir sin dolor a quien pretende extender sus designios hasta los límites de la tierra? Hombres, que desenterrarán las raíces de las plantas y averiguarán las propiedades de sus jugos, que escutarán la naturaleza de las piedras y diseccionarán a los animales irracionales y, no solo a éstos sino incluso también a sí mismos, ávidos de inspeccionar cómo están hechos. Extenderán sus audaces manos hasta el mar, [...] tratarán de averiguar qué *physis* se oculta en el fondo de los santuarios (*adytôn*) sagrados, y proseguirán hasta lo alto, ambicionando poder observar de cerca cuál es el orden establecido del movimiento celeste. Y esto todavía no será un límite a sus excesos, pues aún quedará por averiguar el lugar extremo de la tierra. (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII, 44-45).

Es sorprendente la similitud que tiene esta advertencia con la modalidad faústica del comportamiento humano observable también entre nosotros en nuestros días. Las advertencias de Momo continuaron porque creía que la arrogancia de los hombres no iba a encontrar obstáculos. Momo consideraba problemático que no se le hubieran impuesto al hombre aflicciones, temores, inquietudes, frustraciones. Solicitó que al género humano se le hiciera padecer deseos incumplidos, esperanzas inútiles, y que la dulzura del éxito les sirviera de señuelo para desgracias aún mayores

(CH IV: *Korê kosmou*, Exc. XXIII.46). No estamos lejos del *Agamenón* de Esquilo (v. 177) que bien conoce las lecciones que trae el sufrimiento, *tôi pathēi mathos*, o sea los dolores del aprendizaje del saber.

Intervino entonces Hermes. Puntualizó que el aliento divino envolvente no será visible, pero que, en cambio, será Adrastea, la diosa de mirada penetrante que todo lo vigila rigurosamente, quien reinará. Y él mismo, Hermes, va a contribuir con la fabricación de un dispositivo secreto que dispondrá de una enseñanza infalible e inviolable. Se trata de la imposición del destino, que confirmará el cumplimiento inexorable (*anagkaiôs*) de lo establecido (CH IV: *Korê kosmou*, Exc. XXIII.48).

Con el episodio de Momo podemos decir que ya se ha completado “lo de arriba” junto con su progresiva organización, es decir la composición gradual de los arquetipos celestes que se reproducirán después en “lo de abajo”, o sea en la tierra. Es llamativo que, entre los Padres de la Iglesia, por ejemplo, Gregorio de Nyssa (s. IV d. c.), puede encontrarse la continuidad de una explicación como esta del ordenamiento cósmico mediante una doble creación.

Tras felicitar a Hermes por la incorporación de las almas en los cuerpos, el Monarca convocó nuevamente a la asamblea de los dioses, les habló y, de improviso, produjo una división armoniosa y ordenada de la todavía oscura unidad (*eutheôs kosmikôs tês eti melainês henôseôs diastasis egeneto*) (CH IV: *Korê kosmou*, Exc. XXIII.50). Han hecho ahí su aparición cielo y tierra, separados por la distancia que media entre ellos. Es el comienzo del habitáculo terreno para los hombres. Hermes ha concluido el relato de su participación en la antropogénesis.

Pero a continuación, las almas insertas en los cuerpos se encuentran en la tierra, alejadas de su lugar original. Viene ahora la descripción de la trágica situación de los hombres librados a la más completa ignorancia de Dios. A modo de un alzamiento ofensivo hacia los dioses celestes, las almas comenzaron a utilizar a los hombres como instrumentos de su descontento, haciéndolos que se enfrentaran y se hicieran la guerra entre ellos. Rencorosas, las almas —que habían nacido directamente de las manos de Dios— impusieron entre los hombres el enorme poderío de su fuerza

sobre la debilidad de los cuerpos humanos (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII.53). Cuando el mal hubo avanzado demasiado, los Elementos, indignados, hicieron una petición al Monarca frente a la salvaje conducta comunitaria de los hombres (*hyper tês tôn anthrôpôn agriou politeias*) (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII.54). El Fuego, por ejemplo, se preguntaba hasta cuándo persistiría la audacia impía (*atheou tolmês*) de los mortales. Reclamó que la vida de los mortales no debería continuar sin un Dios (*theon ...ton thnêtôn bion*), ya que era necesario que los hombres aprendieran a agradecer (*eucharistêsai*) los beneficios recibidos (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII.56). Por su parte la Tierra, sintiéndose corrompida e inundada por las secreciones de los cadáveres, dijo estar deshonrada por los crímenes de toda índole y las técnicas perversas que la asolaban, dado que este mundo terrestre, colmado de todo, carecía de Dios (*theon ouk echei*) (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII.59-60).

Se ha delineado hasta aquí en el diálogo una reconstrucción de las causas de la desdicha humana, atada a la suerte de las almas y al grado de su vinculación con lo divino. Es esto lo que nos interesa destacar de las enseñanzas herméticas porque podríamos decir que la sagrada lección, seguramente grabada en la piedra de los jeroglíficos y contada en este tratado nuevamente por Isis, apunta a inspirar un cierto modo de vida que redunde en un aprendizaje. La insistencia en la rectificación que enmienda los desarreglos es instructiva. Como vimos, subyace una lectura de lo humano que lo presenta como el compuesto del alma revestida por un cuerpo. Prescindir del alma en este caso resultaría imposible, porque ella es necesaria para comprender la importancia del aporte divino en la configuración humana. Además, se alude a Dios no solo como Hacedor sino también como objeto de búsqueda para el hombre que no quiera lamentarse por su ignorancia. De modo que las prolongadas penurias que nos asaltan quedan resumidas con el término “ateo”, sin Dios. Sin embargo, con audacia presumimos hoy que no nos hacen falta ni alma ni Dios.

Pero está claro que la desdichada condición humana, con la suma de todas sus aflicciones, en nada ha variado desde aquel entonces cuando Hermes dejó su enseñanza por escrito. Sin embargo la explicación de la antropogénesis es ahora, en nuestros días, completamente diversa. Se considera a

nuestra situación en el mundo totalmente ajena a una divina regulación, aunque tampoco nos sirve de parámetro la naturaleza para armonizar o equilibrar nuestros comportamientos. Realmente “arrojados” en el mundo, solo nos regimos por nosotros mismos, librados de alguna manera a nuestra suerte.

II

Peter Sloterdijk ha acuñado el término “antropotécnica” para referirse precisamente a la modalidad que hace a la humanidad un resultado de su propia autoproducción (Sloterdijk, 2011, pp. 100, 132). Dicho autor considera que de ninguna manera solo la hominización biológica podría dar razón de la actual condición humana. La pura naturaleza por sí sola, sostiene, no podría alcanzar para dotarnos de todos los recursos que manejamos. Por eso, piensa Sloterdijk que el hombre se constituye por efectos de prototécnicas espontáneas que van surgiendo a través de prolongados procesos formativos en convivencia con cosas y animales (Sloterdijk, 2011, p. 100). El mundo circundante dibuja el círculo dentro del cual los sistemas biológicos se hallan interactivamente comprometidos y abiertos a aquello con lo que coexisten (Sloterdijk, 2011, p. 106). El hombre se dota de ámbitos, instalaciones, o verdaderos invernaderos o incubadoras, dentro de los que se cultivan y se domestican los hombres entre sí. El uso de instrumentos a la mano permite la emergencia de espacios metabiológicos o criaderos que nos facilitan escapar de las leyes de la maduración natural. Cada modo de coexistencia, lugar de producción humana equiparable a la *chôra* platónica, transforma fisiológicamente a los coexistentes (Sloterdijk, 2011, p. 113). A su vez, en el interior de espacios metabiológicos —como si fueran climas acondicionados— surgen las instituciones que son condiciones emergentes para la transición de lo biológico a lo metabiológico. De manera que signos y gestos conforman un almacén (*ge-Stell*), que es la cultura, dentro de la comunidad civilizadora (Sloterdijk, 2011, p. 115). Lo humano, por tanto, tiene la disposición para recibir siempre posteriores modelaciones o técnicas genéticas indirectas. Y así como el habitar es anterior a la casa, así el lenguaje es la segunda casa del ser para la comunidad hablante que desarrolla procedimientos de automodelado simbólico y disciplinario.

La autoreferencia y la aloreferencia aplicadas por Luhmann al funcionamiento de los sistemas le permiten a Sloterdijk sostener la eficacia del movimiento pendular entre la endoreferencia y la exoreferencia como condición de la existencia de los sistemas mismos (Sloterdijk, 2011, p. 74). La oscilación bioestable entre la interioridad y la exterioridad hace posible la continuidad en permanente reajuste frente al positivismo de la exterioridad y al autismo de la pura interioridad (Sloterdijk, 2011, p. 76). De resultados de ese proceso una altísima complejidad caracteriza a todos los sistemas. Admite Luhmann, sin embargo, amplias zonas de contingencia en la construcción de los sistemas junto con efectos marginales (Sloterdijk, 2011, p.79). De ahí que pueda referirse a una ironía, no ya socrática, sino cibernética, capaz de presentar la creencia en la realidad como una magnitud modificable, o sea la suspensión de la creencia en la realidad como tal. Se trata del no comprometerse con posiciones fijas (Sloterdijk, 2011, p. 83). “La razón autocrítica es la razón irónica” en concordancia con un constructivismo radical. Pues las simulaciones del ciberespacio proporcionan un nuevo criterio de civilización apropiado para una racionalidad que descrea de ella misma. Por tanto, la ontología polivalente, no bivalente según verdad o falsedad, construye complejidades superiores, en espacios reales o virtuales, incluso bajo el signo de la intercambiabilidad entre los espacios. Las producciones técnicas conducen hacia inmersiones en el espacio irreal o virtual. Pues los individuos, en función de la parcialidad de su limitada perspectiva, quedan completamente envueltos en las situaciones, como epifenómenos de un sistema de sistemas (Sloterdijk, 2011, pp.83-89). Pero, debido al juego de los sistemas entre sí, Luhmann también explica que no hay ninguna inclusión sin exclusión y que ningún sistema escapa a la perplejidad que produce ver que las ventajas reportadas por alguno de sus efectos, sean vistas como inconvenientes en otro lugar (Sloterdijk, 2011, p.90).

Por otro lado, Sloterdijk comparte con Gotthard Günther la certeza de que enfrentamos una absoluta incapacidad para describir a los fenómenos culturales de un modo ontológicamente adecuado, debido a que todo lo artificial es un híbrido (Sloterdijk, 2011, p.141). Por eso hoy es posible enunciar que “hay” o “existe” información, sistemas, inteligencia artificial, genes,

tecnologías genéticas, memorias ligadas a las cosas, incluso mecanismos superiores que puedan ejercer funciones parasubjetivas (Sloterdijk, 2011, p.143). Además, gracias a las modernas teorías de los sistemas es posible pensar todas las producciones artificiales sin recurrir a ningún artífice (Sloterdijk, 2011, p.110). Estamos así ante una evidente diferencia con la propuesta hermética. La cibernética, como teoría y praxis de máquinas inteligentes, y la biología, como estudio de unidades dentro de un sistema, son dos factores recientes que reclaman una nueva caracterización de lo natural y de lo artificial (Sloterdijk, 2011, p.142).

Frente a esto, Sloterdijk recoge de Heidegger el término “apatridad” para designar el *modus essendi* contemporáneo, puesto que se ha acrecentado la ajenidad de una exterioridad no asimilable por el hombre (Sloterdijk, 2011, p.139). Se vuelve inevitable, por tanto, como una consecuencia ineludible de la indistinción entre lo natural y lo artificial, una reconsideración del *status* del alma. Apoyándose en Günther, Sloterdijk enuncia tres estadios de lo anímico: animismo en la Antigüedad, una etapa media personalista-subjetivista y la Edad Contemporánea cibernética-asubjetivista (Sloterdijk, 2011, 221-240). Mientras el animismo se mantiene en la monovalencia, al personalismo le corresponde la bivalencia —capacitada para contener la oposición de la verdad con la falsedad—, mientras la cibernética se mueve en campos polivalentes. Estas etapas han marcado una progresiva desustancialización o una funcionalización de lo anímico (Sloterdijk, 2011, p. 237). Es constitutivo del nihilismo contemporáneo “el de-animismo en acción y el nuevo reparto de la subjetividad entre hombres y cosas” (Sloterdijk, 2011, p. 252). ¿Podemos hablar entonces de un alma? Tras esta “historia de humillaciones narcisistas de la humanidad” pareciera desde luego que ya no puede nombrarse al alma (Sloterdijk, 2011, p. 237, véase p. 227). Por tanto, subjetividad y alma son vistos más bien como “mecanismos sobreinterpretados”, porque se trataría simplemente de una materia informatizada, dado que la autoorganización de los sistemas presenta como meras diferencias regionales a los diversos estadios de información y su procesamiento (Sloterdijk, 2011, p.143).

En realidad, estas reflexiones de Sloterdijk se mueven en torno al giro o “viraje fundamental” que la filosofía de Heidegger le propone al *Dasein*, si bien Sloterdijk reconoce que hoy, “en el crepúsculo donde la indiferencia se encuentra con la ambigüedad, parece desaparecer toda diferencia entre un movimiento verdadero y un movimiento falso” hacia el Ser (Sloterdijk, 2011, p. 51). Sloterdijk insiste en que en nuestros días “la ambivalencia lo ha engullido todo y luego lo ha vomitado” (Sloterdijk, 2011, p. 49). “En la situación postmoderna nada comienza realmente y nada realmente termina”. “No hay ni un verdadero origen ni una verdadera repetición”. “Lo que queda son conatos, mezclas, transiciones, series, derivas”. “Lo que antes era *juste milieu* es hoy *melange*” (Sloterdijk, 2011, p. 49). De ahí que “el viejo” Heidegger haya sostenido que “solo un Dios puede salvarnos”. Es evidente que una progresiva artificialización se conjuga con la fuerza de la modernidad en permanente desarrollo como un intento por superar la imposibilidad de agotar a la nada (Sloterdijk, 2011, p. 252). De modo que hoy el hombre “emigra desde el viejo mundo del ser meditativamente pensado para asentarse dinámicamente en el nuevo mundo de la nada abierta en forma de proyectos” (Sloterdijk, 2011, p. 254). Con la modernidad se introdujo la era de lo monstruoso hecho por el hombre en todos los ámbitos (Sloterdijk, 2011, p. 241). Lo extremo aparece en la cotidianización de lo monstruoso, que converge con una defensa intelectual de la medianía/mediocridad (Sloterdijk, 2011, p. 99).

De alguna manera entonces, respecto de la verdad, se detectan —según Heidegger— solo dos épocas, la originaria y la presente de decadencia (Sloterdijk, 2011, p. 188). Aunque, para Sloterdijk, la verdad, o sea el estado de desocultamiento, es en gran medida congruente con la historia de la técnica y su socialización (Sloterdijk, 2011, p. 187). Pues toda técnica es una manera de poner al descubierto, sacar afuera, hacer presente, que da por resultado una producción en sentido originario, una exposición extática (Sloterdijk, 2011, p. 100). Esos movimientos tecnológicos son verdaderos “éxodos”, que van constituyendo “mundo” históricamente a través de métodos formativos, de *paideia*. Pero se advierte, tras el dominio del fuego nuclear y después del avance de la fábrica genética de lo viviente, que el saber de la época axial europea queda relegado a ser simplemente

una prehistoria. Pues la técnica, como “forma de desocultación”, se ha expandido en polivalencia, complejidad, interconexiones, que desconocen cualquier especificidad de lo humano. No obstante, ello, Sloterdijk asume que el mismo Heidegger propuso un pensamiento cinético que podría adecuarse a las exigencias de la complejidad (Sloterdijk, 2011, p. 53).

Por otro lado, apoyándose en Jan Assmann, Sloterdijk sostiene que el núcleo de la época axial de la verdad sería el paso de la coherencia ritual a la coherencia textual. Esto se refleja en la transición de la cultura oral a la literaria (Sloterdijk, 2011, p. 185). Precisamente la escritura, junto con la alfabetización, han sentado la base que sostuvo desde los griegos en adelante lo que Cicerón llamó “*humanitas*” (Sloterdijk, 2011, p. 197). Todo humanismo ha sido siempre un compromiso por rescatar al hombre de la barbarie (Sloterdijk, 2011, p. 201). Aunque debe advertirse que hay situaciones extremas que penetran con violencia en el interior del proceso civilizatorio. En ese sentido Sloterdijk considera que la *humanitas* depende del estado de la técnica. Pero justamente en nuestros días está ocurriendo una supresión de los hábitos de carácter humanista junto con una reconversión de los vínculos tradicionales entre la cultura escrita y la formación humana (Sloterdijk, 2011, p. 138). Algo que Karl Rahner ya había señalado cuando habló del *ethos* del hombre emancipado, o sea, el hombre de la actual autopraxis que hace uso de una libertad de autoemancipación (Sloterdijk, 2011, p. 147). Sin embargo, las situaciones extremas a las que nos lleva la homeotécnica han derivado en casos límites de cointeligencia compartida con mecanismos artificiales, que obligan al hombre a afrontar el carácter decisorio de su uso de la inteligencia (Sloterdijk, 2011, pp.149-152). Un llamado de atención —advierte Sloterdijk— es que “la modernidad como filosofía del sujeto se ha preguntado cómo la práctica humana de la libertad no ha alcanzado todavía un mundo suficientemente bueno” (Sloterdijk, 2011, p.67). De manera que en la biotécnica actual se da la oposición más directa al programa humanista porque la ciudadela de la subjetividad ha sido atacada no “solo por destrucciones simbólicas sino también por modificaciones materiales” (Sloterdijk, 2011, pp. 144-145).

Según la concepción de lo humano que presenta P. Sloterdijk, el hombre está colocado dentro de una “relación rutinaria con lo monstruoso técnico”, en el interior de una “cultura intelectual cibernética y sistémica” interesada por los “seres vivos artificialmente tecnogénicos”. En esta situación solo cabe reconocerse como humanidad “a partir de la conciencia de la vulnerabilidad de la vida” (Sloterdijk, 2011, p. 240). Contraponemos a esta presentación de lo humano la visión propia de los escritos transmitidos por Hermes. Examinaremos a continuación el *Discurso secreto (apokryphos) en la montaña acerca de la regeneración y el voto (epaggelias) de silencio*, tratado XIII del *Corpus Hermeticum*.

Es pertinente hacerlo porque, con cierta insolencia, Sloterdijk caracteriza como “transferencia” a la apropiación humana de los logros culturales, a los que considera mecanismos para introducir “un repertorio de recuerdos y rutinas que permitan una repetición, de alguna manera modificada, de estados anteriores de orden e integridad” (Sloterdijk, 2011, p. 240). Mediante ese procedimiento, el género humano habría ido dibujando un cierto “horizonte de inmunología simbólica”, en algunos casos a través de “la psicósomática de la regeneración” (Sloterdijk, 2011, p. 137). Precisamente la cuestión de la regeneración, *palingenesía*, es el tema de este tratado, el único, dentro del *Corpus Hermeticum*, que lo trata expresamente.

Aquí la conversación transcurre entre Hermes y su hijo Tat. Desde el inicio mismo Tat le reclama a Hermes por haber hablado de modo enigmático acerca de lo que diviniza (*peri theiotêtos*) al hombre, pero sin esclarecerlo suficientemente. Hermes responde con firmeza que nadie puede ser salvado (*sôthênai*) antes de la regeneración, por eso se compromete con Tat en que la transmisión de la enseñanza podrá ocurrir recién cuando su hijo esté realmente dispuesto a volverse extranjero al mundo (*kosmou apallotriousthai*) (CH II: *Lógos Apokryphos...*, XIII.1)⁶.

Es indispensable que Tat comprenda que el modo en que acontece el retorno a la forma de vida originaria —que le permitirá renacer para salvarse— está sujeto a rememoración (*hypo tou theou*

⁶ Las referencias bibliográficas corresponden al tratado XIII: *Hermes Trimegisto a su hijo Tat. Discurso secreto en la montaña. Sobre la regeneración y el voto de silencio*, con la indicación del párrafo aludido en *Corpus Hermeticum II*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.J. Festugière. Paris, Les Belles Lettres, 1960

anamimnêsketai), pero solo ocurre esto cuando Dios lo quiere, pues se recuerda en virtud de la intervención divina. Por eso Hermes asevera que esta clase de ascendencia (*genos*), en línea directa con lo divino, no puede ser motivo de una instrucción (*ou didasketai*). Pues renace únicamente quien nazca en la matriz que es la Sabiduría intelectual en Silencio (*sophia noera en sigêi*), fecundada por la simiente del Bien verdadero (*to alêthinon agathon*), cuando esto es obrado por la voluntad de Dios (*tou thelêmatos tou theou*). El resultado de ese engendramiento, o sea lo generado (*ho gennômenos*), es nada menos que un dios, hijo de Dios (*theou theos pais*), todo en todo (*to pan en panti*), constituido por todas las Potencias (*ek pasôn dynameôn synestôs*) (*CH II: Lógos Apokryphos...*, XIII.2).

Comprobamos cuán diversa es la perspectiva en que está instalada la salvación en la Alejandría de los primeros siglos de la era cristiana. Allí la salvación queda expresamente vinculada a qué sea la regeneración, entendida de una manera absolutamente diversa de la antropotécnica contemporánea. Es evidente que la insistencia en el aporte divino está en las antípodas de cualquier reconstrucción exclusivamente humana por los medios que sea, meramente tecnológicos, comunitarios o psicológicos.

Desconcertado, Tat pide a Hermes que le explique el modo en que se realiza ese tipo especial de nacimiento, que es un volver a nacer. Pero Hermes solo atina a relatarle a su hijo cómo fue su propia experiencia cuando atravesó esa transformación regenerativa (*palingenesia*). Ocurrió cuando, por la misericordia divina (*ex eleou theou*), pudo ver con una visión genuina sin restos de materia (*aplaston thea*), cómo salía él mismo fuera de sí para entrar en un cuerpo inmortal (*eis athanaton sôma*). Hermes dejó entonces de ser lo que era antes, porque había sido ahora engendrado en la Inteligencia (*egennêthên en nôi*). A partir de ahí se despreocupó de su primera figura compuesta (*to prôton syntheton eidos*) (*CH II: Lógos Apokryphos...*, XIII.3). Acá el estupor de Tat lo lleva a preguntar por quién es el que ejecuta (*genesourgos*) esa regeneración, a lo que Hermes responde que el autor del cambio debe ser un hijo de Dios, en la medida en que cumplimente la transformación siendo íntegramente él mismo, o sea un hombre único (*anthrôpos*

eis) por voluntad divina (*CH II: Lógos Apokryphos...*, XIII.4). Obviamente, Tat no alcanza a descubrir esas modificaciones en su padre, teme estar delirando porque lo ve tal como lo veía antes, y confundido pregunta adónde hallar la verdad, sin comprender que —como le responde Hermes— lo verdadero solo es compatible con el Bien inalterable (*to analloiôton agathon*) (*CH II: Lógos Apokryphos...*, XIII. 6).

En este punto, Hermes incita a Tat a ponerse en camino para la regeneración, porque, para que advenga la capacidad para comprender el nacimiento en Dios (*noein tèn en theôî genesin*), esa capacidad debe ser atraída hacia uno mismo (*epispasai eis heauton kai eleusetai*), y es preciso anhelarla para que se produzca (*thelêson kai ginetai*). De ahí que Hermes exhorte a Tat a purificarse (*katharai*) de los tormentos irracionales que nos asaltan. La ignorancia es el primer suplicio (*timôria*), que origina a todos los demás. Estos tormentos son doce⁷ en número y fuerzan al hombre como si fueran verdugos. Sin embargo, puede ocurrir en algún momento que esos tormentos sean apartados del hombre que haya despertado la compasión divina. Justo en esto consiste la modalidad y la doctrina de la regeneración (*ho tês paliggenesias tropos kai logos*), en desprenderse de los tormentos que nos asaltan. (*CH II: Lógos Apokryphos...*, XIII.7).

De pronto, de modo imperativo, Hermes ordena callar (*siôpêson*) al hijo, pidiéndole un solemne silencio (*euphêmêson*) para que no se detenga la misericordia divina que comienza a descender sobre ellos. Y dice:

Alégrate ahora, hijo mío, porque las Potencias divinas están purificándote completamente (*anakathairomenos*) para que se cumpla en ti una articulada combinación de los miembros del Logos (*eis synarthrôsin tou logou*), en función del nacimiento de un nuevo organismo. Ha llegado, hijo, hasta nosotros la *gnôsis* de Dios y por esa venida, la ignorancia ha sido repelida. (*CH II: Lógos Apokryphos...*, XIII. 8).

Luego van agregándose sucesivamente las restantes Potencias virtuosas que perfeccionan a Tat hasta completar la plenificadora Década.⁸ De esta forma Tat ha conocido el modo de la regeneración. Al experimentar la presencia de la Década, que desaloja a la tiránica Dodécada, se ha

⁷ Ignorancia (*agnoia*), aflicción (*lypê*), intemperancia (*akrasia*), concupiscencia (*epithymia*), injusticia (*adikia*), codicia (*pleonexia*), mentira (*apatê*), envidia (*phthonos*), fraude (*dolos*), ira (*orgê*), temeridad (*propeteia*), malignidad (*kakia*).

⁸ *Gnôsis*, alegría (*chara*), templanza (*egkrateia*), fortaleza (*karteria*), justicia (*dikaiosynê*), generosidad (*koinônia*), verdad (*alêtheia*), bien (*to agathon*), vida (*zôê*), luz (*phôs*).

conformado el nacimiento intelectual (*noera génesis*). Ambos, Hermes y Tat participan desde ahora de la divinización (*etheôthêmen*). Se diviniza quien atraviesa un nacimiento acorde con Dios (*kata theon*), que habilita a regocijarse cuando uno se conoce a sí mismo compuesto por las Potencias divinas (*CH II: Lógos Apokryphos...*, XIII.10). El resultado de la regeneración es llamado más adelante por Hermes un nacimiento sustancial (*tês ousiôdous geneseôs*) dado que ahora Tat ha nacido dios, hijo de la Unidad (*theos pephukas kai tou henos*) (*CH II: Lógos Apokryphos...*, XIII.13).

“Pues la Década, oh hijo, es generadora (*psychogonos*) del alma”, exclama Hermes. Esto se explica porque gracias a la incorporación de las diez Potencias fue superada (*diexelêlythamen*) la tienda corpórea (*to skênos*) compuesta a partir de los doce elementos del círculo del Zodíaco, naturaleza única, pero de aspecto pluriforme (*pantomorphou*) para desvarío (*eis planên*) humano (*CH II: Lógos Apokryphos...*, XIII.12). Con la incorporación de la Década ya no subsiste ninguno de los tormentos provenientes de la oscuridad, sino que se han volado, vencidos, con un zumbido de alas sibilante (*CH II: Logos Apokryphos...*, XIII. 9). Sucesivamente una por una las Potencias se van sumando a partir de la *gnosis*, que es la primera, hasta llegar a la Verdad, que es la séptima Potencia. Una vez que se ha asimilado la Verdad, el Bien se plenifica (*peplêrôtai*) de manera que surgen junto con él, acompañándolo, Vida y Luz (*CH II: Lógos Apokryphos...*, XIII.9). Así queda completada la Década. En esta situación Tat, a merced de Dios (*hypo tou theou*), se ha vuelto inquebrantable, firme (*aklinês*), ya que disfruta de la energía inteligible a través de las Potencias (*têi dia dynamenôn noêtikêi energeiâi*) (*CH II: Lógos Apokryphos...*, XIII.11). Se ha consumado la regeneración de Tat en presencia de Hermes: “Padre, veo al todo y a mí mismo en la Inteligencia. Oh, hijo, esto es la regeneración!” (*CH II: Logos Apokryphos...*, XIII.13).

El libro concluye con el himno de la regeneración, oculto en el silencio, que se canta cuando la iniciación perfeccionadora ha concluido (*epi telei tou pantos*) (*CH II: Lógos Apokryphos...*, XIII.16). Primero canta Hermes su sacrificio verbal (*logikên thysian*) y luego concluye Tat con otro breve himno. “Tu Verbo te alaba a través mío (*ho sos logos di'emou hymeï se*)” (*CH II: Lógos Apokryphos...*, XIII.18), ya que “en todo cantan las Potencias que hay en mí” (*CH II: Lógos*

Apokryphos..., XIII.15), dice Hermes, dirigiéndose a Dios. Ellas le cantan al Señor de la creación, al Todo y al Uno (*CH II: Lógos Apokryphos...*, XIII.17). Unido a las Potencias, Hermes alaba a la sagrada *gnosis*, e iluminado (*phôtistheis*) por ella celebra la Luz Inteligible (*to noêton phôs*) y se regocija con la alegría de la Inteligencia (*chairô en charâi nou*). ‘Potencias todas, cantad (*hymneite*) conmigo’ (*CH II: Lógos Apokryphos...*, XIII.18). Todo se ha cumplido (*panta teleitai*) (*CH II: Lógos Apokryphos...*, XIII.21).

IV

La exaltación del himno con que culmina la iniciación nos permite evocar la argumentación ofrecida por el tratado hermético analizado en primer término. Extraigamos ahora las consecuencias que trae la conexión iniciática con lo divino, o sea el fruto personal y comunitario de la regeneración. Pues la glorificación de las condiciones mundanas según *El Discurso Secreto* resulta muy similar a la perspectiva final propuesta por *La pupila del mundo*, que ha descrito con tanta precisión cómo en los comienzos reinaba completamente la ignorancia (*agnôsia ten ên kat’archas pantapasi*) (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII.53). Pues ante situaciones de esa clase son necesarios recursos que atiendan a remediar la insostenible y desoladora condición humana cuando está abandonada a ella misma. Frente a esto el reclamo de los Elementos al Monarca fue terminante. El Fuego, como ya dijimos, le preguntó hasta cuándo iba a sostener su decisión de dejar sin Dios (*atheon*) la vida de los mortales (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII.55). Como respuesta el Monarca aseguró que, además de Hermes, otro efluvio (*aporroia*) de su propia naturaleza velaría (*epoptês*) por las acciones humanas (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII.62). El Hacedor de todo y Artesano facilitó gratuitamente (*echarisato*) que Osiris y la gran diosa Isis proporcionaran su ayuda al mundo carente de todo (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII.64).

Podremos comprobar entonces los matices capaces de alentar una venturosa esperanza delineados por la enseñanza hermética, aunque basados en razones muy diversas respecto de la integración hombre-máquina alentada en nuestros días. La respuesta ofrecida por los escritos herméticos (*grammatôn panta*) (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII, 66) nos permiten vislumbrar una

manera de recomponer las vulnerabilidades de nuestra vida de forma bastante diferente al modo egoísta y restringido de las propuestas tecnocráticas. De manera que Isis y Osiris plenificaron con recursos a la vida humana (*biou ton bion eplêrôsan*). Terminaron, por lo pronto, con las matanzas salvajes de unos por otros, consagraron a los dioses sacrificios y templos, donaron a los mortales las leyes, el alimento y el techo (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII, 65). Se pone así de relieve la importancia de poseer instituciones (*dikastêria*), buen gobierno (*eunomias*) y justicia (*dikaiosynês*), todo ello sustentado en el valor de la palabra dada en juramento (*orkon*). Isis y Osiris, instruidos por Hermes acerca de las disposiciones secretas de Dios para con la humanidad (*tas krytas nomothesias tou theou*), introdujeron y regularon para los hombres las artes, las ciencias y las ocupaciones (*technôn, epistêmôn kai epitêdeumatôn*) (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII.67). Podríamos decir que instalaron la vida civilizada.

Está claro que la regeneración y cualquier otra vía de salvación humana ha de estar estrechamente vinculada con la participación en lo divino, ya que es una constante de la enseñanza dejada por Hermes que lo de abajo ha recibido del Demiurgo la orden de permanecer enlazado simpatéticamente con lo de arriba (*ta katô sympathein tois anô*). Ello implica que se instituyeron sobre la tierra las sacras acciones verticalmente ligadas con los misterios del cielo (*tas proskathetous tois en ouranôi mystêriois hieropoiias anestasan en gêi*) (*CH IV: Korê kosmou*, Exc. XXIII.68).

Referencias bibliográficas

Bazán, F. G. (2009). *La religión hermética*. Buenos Aires-México: Lumen.

Esquilo. (1993). *La Orestíada*. (B. P. Morales, Trad.) Madrid: Gredos.

García Bazán, F. (2017). *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos III: gnósticos libertinos y testimonios hermético-gnósticos, alquímicos y neoplatónicos*. Madrid: Trotta.

Nock, A. (1960). *Corpus Hermeticum I et II*. (A. Festugière, Trad.) París: Les Belles Lettres.

Nock, A. D., & Festugière, A. J. (1954). *Corpus hermeticum III et IV*. Paris: Belles Lettres.

Pacheco, J. A. (2017). *El hermetismo cristiano y las transformaciones del Logos*. Córdoba:

Almuzara.

Renau Nebot, X. (1999). *Textos Herméticos*. (X. Renau Nebot, Trad.) Madrid: Gredos.

Sloterdijk, P. (2011). *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. (J. C. Mielke, Trad.) Madrid:

Akal.