

Quem colam βασιλέα: paralelos entre Apuleyo y el hermetismo*

Carlos Sánchez Pérez

Universidad Autónoma de Madrid

carlos.sanchezp@uam.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2794-8099>

Quem colam βασιλέα: Parallels between Apuleius and Hermetism

El objetivo de este trabajo es analizar algunos paralelos entre los textos herméticos y la obra de Apuleyo. En primer lugar, expondré algunas concomitancias generales, para pasar a centrarme en la práctica de animación de estatuas y, especialmente, en la figura del βασιλεύς y su relación con la veneración del cosmos. Pondré especial atención en la *Apología* de Apuleyo y en los *Hermetica* transmitidos por Juan Estobeo, si bien también tendré en cuenta otros textos —tanto herméticos como apuleyanos— que ayudarán a desarrollar este análisis.

Palabras clave: Apuleyo; Hermetismo; Hermes Trismegisto; *Apología*.

The aim of this paper is to analyze some parallels between the Hermetic texts and Apuleius' work. First, I will present some general concomitances; then, I will focus on the practice of the animation of statues and, specially, on the figure of the βασιλεύς and its relation with the reverence of the cosmos. I will pay special attention to Apuleius' *Apology* and the *Hermetica* transmitted by Joannes Stobaeus, although I will also take into account other texts —both Hermetic and Apuleian— which will help to further develop this analysis.

Key words: Apuleius; Hermetism; Hermes Trismegistus; *Apology*.

Cómo citar este artículo / Citation: Sánchez Pérez, Carlos (2023): «*Quem colam βασιλέα: paralelos entre Apuleyo y el hermetismo*», *Emerita* 91 (1), pp. 97-122.

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto «Marginalia Classica: Recepción Clásica y cultura de masas contemporánea. La construcción de identidades y alteridades» (PID2019-107253GB-I00/AEI/10.13039/501100011033, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033).

I. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es arrojar luz sobre algunas cuestiones relativas a la recepción por parte de Apuleyo de Madauros (ca. 124-después del 170) del movimiento conocido como hermetismo. Para ello, tomaré como marco interpretativo la tesis propuesta por Bull (2018, pp. 97-184) sobre la figura del Βασιλεύς en los *Hermetica*. Según propone este autor, las referencias a los reyes y a las «almas reales» en los textos herméticos serían un reflejo, originario de la religión egipcia, del carácter divino del faraón. Considero que podemos aplicar la hipótesis de Bull para una mejor comprensión de la figura del βασιλεύς en la *Apología* (concretamente, en los capítulos 61-65), obra en la que el autor de Madauros se defiende de una acusación de magia por parte de Emiliano, el hijo de su difunta esposa Pudentila. También exploraré otros elementos del hermetismo que pueden encontrarse en estos capítulos. Aunque me centraré principalmente en esta obra, también tendré en cuenta el *Asno de oro* y la traducción que el autor llevó a cabo del *Sobre el cosmos*, el tratado pseudo aristotélico cuyo original está en griego y cuya composición dataría de principios de nuestra era¹. Los textos herméticos en los que me centraré serán los fragmentos transmitidos por Juan Estobeo, pero también me servirá de algunos tratados del *Corpus Hermeticum* y del *Asclepio*. Los elementos que vinculan la obra de Apuleyo con los textos herméticos pueden revelar información tanto del grado de conocimiento que tenía Apuleyo del movimiento hermético como del grado de desarrollo que este movimiento había alcanzado en su época. La estructura de este trabajo será como sigue: en primer lugar, expondré algunos de los elementos más relevantes de los *Hermetica* y su contexto, para a continuación centrarme en las concomitancias entre Apuleyo y los *Hermetica*, con especial atención a cómo podemos interpretar la *Apología* de Apuleyo desde el prisma que propone Bull en su análisis.

1. *Los Hermetica y su contexto*

Los textos adscritos a la figura de Hermes Trismegisto² —conocidos en su conjunto como *Hermetica*— y la corriente de pensamiento asociada a ellos, el

¹ Sobre la cuestión de la traducción de Apuleyo de este tratado, véase Festugière 2014, p. 973.

² Unión sincrética del dios griego Hermes y el egipcio Toth. Sobre la identificación de ambas divinidades y la aparición de Hermes Trismegisto véase Fowden 1993, pp. 13-30, y la bibliografía allí aportada. El hermetismo gira en torno a esta figura, que, en el primer tratado del *Corpus Her-*

hermetismo, plantean una serie de dificultades de cara a su comprensión. En general, en estos textos encontramos una amalgama de neoplatonismo, estoicismo, neopitagorismo, religión egipcia, etc. Podríamos situar su composición como parte de lo que Hanegraaff (2012, p. 15), siguiendo a Walbridge, ha denominado como «orientalismo platónico»: la mezcla de platonismo con corrientes de pensamiento provenientes de Oriente. Habitualmente, se establece su división en dos grandes categorías: los textos filosófico-religiosos y los textos técnicos (Fowden 1993, pp. 1-4). De los primeros, los más relevantes son los diecisiete tratados del *Corpus Hermeticum*³, el *Asclepio* —un extenso diálogo en latín traducción de un original griego llamado *Λόγος τέλειος* del que solo conservamos fragmentos— y los textos transmitidos por Juan Estobeo (de especial relevancia para el presente trabajo, como veremos). Otros textos son las *Definiciones armenias*, los fragmentos de Viena, los textos herméticos de Nag Hammadi, transmitidos en copto —especialmente relevante es el conocido como *Discurso de la octava y novena esferas*— y los testimonios de otros autores⁴. Por su parte, los textos técnicos son aquellos que se ocupan de la astrología, la alquimia y la magia, disciplinas asociadas a las ciencias naturales en la Antigüedad⁵; sin embargo, podemos encontrar contenidos técnicos en los textos filosófico-religiosos y viceversa⁶. Los

meticum conocido como *Poimandres*, recibe una revelación en el desierto por parte de la entidad que da nombre al tratado. La figura salvífica del «hombre santo», como es el caso de Hermes Trismegisto, se vuelve muy popular en los cultos que surgen en los primeros siglos de nuestra era, y el hecho de que Apuleyo ponga cierto énfasis en esta figura inspirada por la divinidad, como veremos más abajo, contribuye a insertar al autor de Madauros en este ambiente religioso. Sobre hermetismo, pueden consultarse las siguientes obras de referencia: Festugière 2014, Mahé 1978-1982 y 2021, Fowden 1993, Copenhagen 1992, Litwa 2018 y Hanegraaff 2022.

³ Planteados a la manera de diálogos, habitualmente entre Hermes y uno o más discípulos, aunque también los encontramos de otro tipo, como en los que el *voũs* instruye al propio Hermes (p. ej. el tratado XI). En el *Corpus Hermeticum* encontramos una numeración que abarca hasta el tratado XVIII; sin embargo, no existe un tratado XV: su presencia se debe a un error del religioso francés Flusas (François Foix de Candale), que en 1574 incluyó tres fragmentos de Estobeo como si fuesen un tratado independiente. Sobre esta cuestión, véase Renau 1999, pp. 32-33.

⁴ Además, tanto Litwa (2018) como Mahé (2021) han traducido recientemente al inglés y al francés respectivamente algunos fragmentos herméticos hasta ahora inéditos.

⁵ Como ejemplo de cada uno de estos saberes, podemos citar el *Liber Hermetis* astrológico, los textos mágicos asociados a Hermes que encontramos en los *Papiros mágicos griegos* o la obra del alquimista hermético Zósimo de Panópolis (*fl.* ss. III-IV d. C.).

⁶ Por ejemplo, como se verá más abajo, en el *Asclepio*, uno de los textos filosófico-religiosos, encontramos la práctica de la animación de estatuas, que podríamos clasificar como mágica.

Hermetica promulgan que todo ser humano posee dentro de sí un «vestigio» de divinidad, aletargado tras la caída original desde el plano divino al material. El iniciado hermético, mediante una serie de revelaciones y rituales, debe ascender a través de las esferas planetarias hasta alcanzar una γνῶσις que despierte su parte divina para renacer tras este proceso⁷.

Su datación es problemática: habitualmente, fechamos los textos filosófico-religiosos entre el siglo I y las postrimerías del III de nuestra era, y se suelen datar los fragmentos de Estobeo a principios del siglo V, si bien se acepta que son compilaciones de enseñanzas anteriores. Sin embargo, lo más probable es que algunos de los saberes herméticos relacionados con la astrología ya estuviesen en circulación en el siglo I a. C. (Festugière 2014, pp. 89-122) y, recientemente, Bull (2018, pp. 174-184) ha subrayado el hecho de que también habría habido textos que podríamos considerar como filosófico-religiosos anteriores a nuestra era⁸; esto será de especial relevancia para las páginas que siguen, ya que el hecho de que determinadas ideas herméticas llevasen un tiempo en circulación en el siglo II d. C. puede ayudarnos a entender su aparición en la obra de Apuleyo. En este sentido, Plutarco (ca. 4-119 d. C.), en su tratado *Sobre Isis y Osiris* (Mor. 375f) habla de unos «libros de Hermes» que tratan sobre temas astrológicos. Posteriormente, Clemente de Alejandría (ca. 150-ca. 215 d. C.), en sus *Misceláneas* (Strom. VI 4.35-37) describe una procesión de sacerdotes egipcios que portan cuarenta y dos libros herméticos que contienen una serie de saberes fundamentales.

Otro problema que plantean los textos herméticos es el de su origen y autoría. Parece claro que son fruto de los contactos culturales entre los mundos egipcio y grecorromano. En los últimos años, trabajos como el de Gurgel Pereira (2010) y Bull (2018) han argumentado a favor de la amalgama de ambas tradiciones. En concreto, Bull, en su volumen de 2018, ha sugerido que el hermetismo sería el resultado de la «reconversión» de sacerdotes egipcios que habrían visto su esfera de influencia muy mermada a causa del do-

⁷ Sobre la relación entre el gnosticismo y el hermetismo como «γνῶσις pagana», y sobre la propia idea de γνῶσις en los *Hermetica*, véase Fowden 1993, pp. 104-115.

⁸ Mahé (1982, II, pp. 276-278) llamó la atención sobre el hecho de que los aforismos contenidos en las *Definiciones armenias* estarían datados entre los siglos I a. C. y I d. C.; podemos encontrar su contenido reproducido en el *Poimandres*, lo que contribuye a reforzar el argumento de que los saberes recogidos en algunos tratados eran anteriores a la composición de estos (Bull 2018, p. 228).

minio romano sobre Egipto. Siguiendo a Frankfurter, ha propuesto que los sacerdotes egipcios, mediante una «apropiación de estereotipos»⁹, serían los autores de los textos herméticos, y los habrían escrito como respuesta a aquellas personas que acudían en busca de su sabiduría¹⁰.

2. *Hermes Trismegisto*

La cronología de la aparición de la figura de Hermes Trismegisto tampoco es clara: si bien Toth y Hermes son identificados desde época temprana¹¹, no podemos fechar con precisión la primera aparición del epíteto «Trismegisto». Sabemos que guarda relación con uno de los epítetos de Toth, el «dos veces grande» y con sus variaciones, como el demótico «tres veces grande» o «tres veces muy grande»; así, τρισμέγιστος sería una traducción al griego de este epíteto. Su primera aparición ha sido objeto de debate: según señala Fowden (1993, pp. 216-217), los dos primeros testimonios que tenemos son el de Filón de Biblos (ca. 64-141) y el de Atenágoras de Atenas (ca. 133-190). Del testimonio de Filón, Fowden indica que es la prueba de lo «poco que puede haber en un nombre», ya que sitúa a Hermes Trismegisto junto a Urano y Cronos en un contexto que nada tiene que ver con las enseñanzas herméticas, lo que lleva a este autor a plantearse si Filón realmente conocía los *Hermetica*¹². Conviene reproducir el segundo ejemplo, ya que Atenágoras no solo proporciona el primer testimonio del epíteto Trismegisto en un contexto

⁹ Esto es, el uso del estereotipo de los sacerdotes egipcios como depositarios de una sabiduría ancestral y arcana. Véase Bull 2018, p. 395.

¹⁰ En lo que respecta a la incógnita sobre la existencia de supuestas comunidades herméticas, Reitzenstein (1904, p. 248) ya propuso la existencia de una *Poimandresgemeinde* («comunidad de Poimandres») entre los siglos II a. C. y II d. C., en cuyo seno se habrían escrito los *Hermetica*, a los que consideraba como *Lesemysterien* («misterios leídos»), por lo que no se habrían llevado a cabo prácticas para acompañar su lectura. Sin embargo, por la propia naturaleza de los textos, que incluyen alusiones a prácticas rituales, lo más probable es que fuesen más allá de lo puramente teórico (Hanegraaff 2008, p. 160; Bull 2015, pp. 114-115).

¹¹ La identificación de Hermes con Toth se produce ya en Heródoto (II 1371-38). Por su parte, Cicerón, en *Sobre la naturaleza de los dioses* (III 56) habla de hasta cinco Hermes diferentes, el último de los cuales es identificado con Toth.

¹² Los fragmentos de Filón de Biblos, por otra parte, han sido transmitidos por Eusebio de Cesarea en su *Praeparatio euangelica*, aunque Fowden (1993, p. 216) da credibilidad a estos sobre la base de que Eusebio suele ser un «copista sobrio».

hermético y egipcio, sino que, además, se alude a la figura de los reyes, algo de especial relevancia en las páginas que siguen:

ἐπεὶ δὲ Ἀλέξανδρος καὶ Ἑρμῆς ὁ Τρισμégιστος ἐπικαλούμενος συνάπτων τὸ ἴδιον αὐτοῖς γένος καὶ ἄλλοι μυρίοι, ἵνα μὴ καθ' ἕκαστον καταλέγοιμι, οὐδὲ λόγος ἔτι καταλείπεται βασιλεῖς ὄντας αὐτοὺς μὴ νενομίσθαι θεοὺς. καὶ ὅτι μὲν ἄνθρωποι, δηλοῦσιν μὲν καὶ Αἰγυπτίων οἱ λογιώτατοι, οἱ θεοὺς λέγοντες αἰθέρα, γῆν, ἥλιον, σελήνην, τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους θνητοὺς νομίζουσιν καὶ ἱερὰ τοὺς τάφους αὐτῶν (Athenag., *Leg.* 28.6-7).

Cuando Alejandro y Hermes, el que es llamado Trismegisto (y otros muchos más como para enumerarlos uno a uno) unen sus propios linajes a estos [*sc.* a los dioses], no hay razón para no considerarlos dioses porque eran reyes. Y que estos eran hombres lo muestran los más eruditos de los egipcios quienes, aun llamando dioses al éter, la tierra, el sol y la luna, también consideran así a los hombres mortales y a sus tumbas como templos»¹³.

En cualquier caso, parece claro que el epíteto empieza a popularizarse a lo largo del siglo II.

II. APULEYO Y LOS *HERMETICA*

Cuando se abordan las semejanzas que podemos encontrar entre el corpus de Apuleyo y el hermetismo, es inevitable, en primer lugar, toparse con la cuestión de la supuesta autoría de Apuleyo del *Asclepio*, traducción al latín de un diálogo griego titulado *Λόγος τέλειος* («*Discurso perfecto*»), de cuyo original solo conservamos algunos fragmentos¹⁴. Durante largo tiempo se atribuyó la traducción latina a Apuleyo, algo motivado principalmente por el hecho de que, entre los manuscritos que han conservado la obra de Apu-

¹³ Salvo indicación contraria, las traducciones son propias. Cito los textos griegos según las ediciones disponibles en la versión digital del *Thesaurus Linguae Graecae*. Cito la Apología de Apuleyo según el texto de Martos Fernández (2015). El resto de textos latinos los cito según aparecen en la biblioteca de textos latinos de Brepolis (última consulta del TLG y Brepolis 30/06/2023).

¹⁴ Encontramos su plegaria final en el original griego en *PGM* III 551. Igualmente, Lactancio transmite algunos fragmentos (*Inst.* IV 6.4; VII 18.4 y II 15.6). La traducción al latín que tenemos hoy es citada por San Agustín en su *Ciudad de Dios* (24-26). También encontramos la plegaria de acción de gracias que aparece al final del *Asclepio* (*Ascl.* 41) en traducción copta entre los textos herméticos de Nag Hammadi. Sobre esta cuestión, véase Mahé 2021, pp. 113-117.

leyo, se haya transmitido el *Asclepio*¹⁵. Aunque esta hipótesis fue desechada a principios del siglo XX, existen algunas voces discordantes: es el caso de Hunink (1996, pp. 288-308), que, basándose en cuestiones tanto literarias como lingüísticas, señala que, aunque no puede decantarse por completo por la autoría apuleyana, no tenemos suficientes argumentos para pensar que Apuleyo no es el autor. Posteriormente, Horsfall Scotti (2000, pp. 396-416) argumentó en contra de la tesis de Hunink, devolviendo el debate a su estado anterior¹⁶. No es el objetivo de este trabajo abordar esta cuestión que, por lo demás, es de difícil resolución.

Más allá de la cuestión del *Asclepio*, sí encontramos paralelos entre la doctrina hermética y la obra de Apuleyo. Así, varios autores han señalado algunas de estas concomitancias¹⁷. Como reconoce Münstermann (1995, p. 176), a menudo es complicado dilucidar si Apuleyo se está inspirando en la doctrina hermética, o si debemos achacar estas coincidencias al poso común del platonismo de los primeros siglos de nuestra era que subyace a ambos corpus textuales. Como he indicado, en este trabajo quiero centrarme en los fragmentos de Estobeo; de entre estos, el más famoso —y uno de los que será más relevante para lo que sigue— es el número XXIII, conocido como *Κόρη κόσμου*¹⁸, donde la diosa Isis¹⁹, en calidad de personaje hermético, instruye a su hijo Horus sobre diversas cuestiones, como el origen del propio cosmos. Este tratado, al igual que en el primer tratado del *Corpus*, el *Poimandres*,

¹⁵ Para un estado de la cuestión sobre el *Asclepio* y su relación con Apuleyo, véase Stefani 2019, pp. 9-148.

¹⁶ Bull (2021, p. 187) ha fechado la composición del original griego del *Asclepio* en la primera mitad del siglo III d. C., con lo que excluiría la posibilidad de que Apuleyo lo hubiese traducido al latín. Con todo, dado que casi con toda probabilidad recoge saberes anteriores, Apuleyo podría haberlos conocido.

¹⁷ Es el caso de Griffiths (1975, pp. 52, 244, 249, 273, 318), Fick (1991, pp. 14-31), Renau (1999, p. 89, n. 38, p. 105, n. 57, y pp. 558-560), Moreschini (2015, pp. 39-42), Hunink (1996, pp. 288-308; 1997, pp. 164-165, 172), Van den Kerchove (2012, pp. 98, 141, 214-222, 348) y, sobre todo, Münstermann (1995, pp. 130-211) quien, en un volumen dedicado a las fuentes de Apuleyo, trata ampliamente el tema del hermetismo.

¹⁸ El título de este fragmento, la «doncella del cosmos», es un juego de palabras con el doble significado de *κόρη*: ‘pupila’ y ‘doncella’. Se ha sugerido que el autor del *Κόρη κόσμου* podría ser un devoto de Isis. Sobre esta cuestión, véase Bull 2018, p. 102.

¹⁹ Esta diosa, en su manifestación grecorromana, adquiere un carácter henoteísta, y aparece relacionada con Hermes en los *Papiros mágicos griegos*, donde podemos encontrarla en el papel de su hija (PGM II 148-150) y de su madre (PGM IV 2288-2290).

introduce las líneas maestras del hermetismo, por lo que su importancia es capital para el conjunto de los *Hermetica*.

1. *Concomitancias generales: la curiositas y la iniciación de Lucio*

De manera general, resulta llamativo que dos de los temas centrales del *Asno de oro* de Apuleyo como son la curiosidad que condena a Lucio a su metamorfosis²⁰ y la iniciación del protagonista sean también elementos de gran relevancia en los *Hermetica*. Sin ir más lejos, la curiosidad constituye el motivo por el que el ser humano perdió su estado divino y así aparece en el *Poimandres*:

καὶ καταμαθὼν τὴν τούτων οὐσίαν καὶ μεταλαβὼν τῆς αὐτῶν φύσεως ἡβουλήθη ἀναρρῆξαι τὴν περιφέρειαν τῶν κύκλων, καὶ τὸ κράτος τοῦ ἐπικειμένου ἐπὶ τοῦ πυρὸς κατανοῆσαι (*Corp. Herm.* I 13).

Tras comprender la esencia de estos²¹ y que participaba de su misma naturaleza, quiso romper la periferia de los círculos y conocer la solidez de aquello que está situado por encima del fuego²².

En este sentido, en el *Asno de oro* encontramos la expresión *temeraria curiositas* en el relato de Cupido y Psique y en la iniciación de Lucio (VI 20; XI 23), mientras que en el *Poimandres* encontramos la expresión similar τῆς τόλμης τὴν προπέτειαν (*Corp. Herm.* I 25)²³. Pero también en el *Κόρη κόσμου*, el vigésimo tercer fragmento de los fragmentos transmitidos por Juan Estobeo, la curiosidad desempeña un papel fundamental: casi al comienzo del fragmento XXIII, se pone de relieve el hecho de que la curiosidad es el mo-

²⁰ Sobre las coincidencias entre la idea de «curiosidad» en Plutarco y Apuleyo, véase DeFilippo 1990, pp. 471-492. Sobre la relación entre la obra de Apuleyo y el propio Plutarco, véase Hunink 2004, pp. 251-260.

²¹ Se refiere a los siete «gobernadores» astrales, esto es, los siete planetas clásicos.

²² Las traducciones de los textos griegos del *Corpus Hermeticum* y de *Asclepio* 13 son de Renau. Las del resto del *Asclepio* son propias.

²³ Una expresión que Renau traduce en *Corp. Herm.* I 25 como «la temeridad de la desvergüenza», pero que podríamos considerar como un equivalente de la curiosidad temeraria de Apuleyo. Como señala Renau (1999, p. 82, n. 23), la idea de que la τόλμη es el origen de la caída en desgracia del ser humano puede encontrarse en otros autores vinculados al platonismo como Plutarco o Plotino, o en los *Oráculos caldeos*.

tivo por el que el ser humano cayó desde su estado de gracia original, algo que, como ya hemos visto, también aparece en el primer diálogo del *Corpus Hermeticum*. En el *Κόρη κόσμου*, se expresa en estos términos: αἱταί τε, ὃ τέκνον, ὥς τι πράξασαι, ἤδη καὶ περιέρχον ὀπλίζοντο τόλμαν καὶ παρὰ τὰ διατεταγμένα ἐποίουν. «Pero entonces, hijo, las almas, como si realmente hubiesen hecho algo importante, comenzaron a ufanarse con una audacia indiscreta y a transgredir las disposiciones» (*SH XXIII 24*)²⁴.

Por otra parte, uno de los momentos clave del *Asno de oro*, la aparición de Isis en el libro XI que posibilita la posterior iniciación de Lucio en el culto de la diosa, es similar a la aparición de Poimandres en el primer diálogo del *Corpus Hermeticum*²⁵. En *Met.* XI 23-24 se habla de cómo Lucio desciende a los infiernos y sube a los cielos en una especie de regeneración mística que podría ubicarse en el mismo contexto de los *Hermetica*, ya que, en estos, se invita al iniciado a que progrese a través de un camino que abandone paulatinamente lo material hasta alcanzar dicha regeneración. Pero en lo que respecta a la propia iniciación, una de las cuestiones más llamativas es que Apuleyo, en su *Apología* (55, 8), indica que ha sido iniciado en la mayor parte de cultos místicos, por lo que, teniendo en cuenta los elementos místicos del hermetismo —como la iniciación gradual del adepto o la condición de silencio que se impone a los neófitos—, no sería de extrañar que el autor de Madauros estuviese familiarizado con el movimiento hermético. También es necesario tener en cuenta que Apuleyo fue iniciado como sacerdote de Asclepio, sumándose a la lista de seguidores del dios que encajan en el contexto hermético²⁶. Asclepio, por otra parte, es

²⁴ Más adelante, también en el *Κόρη κόσμου*, el personaje de Momo pronuncia un discurso sobre la curiosidad (*SH XXIII 44-45*).

²⁵ Por ejemplo, uno de los puntos de contacto se produce en la somnolencia que precede a ambos encuentros con la divinidad (*Corp. Herm.* I 1 y *Apul., Met.* XI 1). Sobre el encuadre de ambos textos en el panorama más amplio de la literatura apocalíptica, véase Smith 2015, pp. 530-536.

²⁶ La experiencia de Tésalo de Trales, que tuvo una serie de visiones del dios Asclepio, podría vincularse al contexto apuleyano; entre otras cosas, tiene que mantenerse puro durante tres días, al igual que Lucio en el *Asno de oro* (Bull 2018, p. 409). También Elio Arístides (117-181 d. C.) en sus *Discursos sagrados*, habla de su devoción a Asclepio en un contexto iniciático y egipcio. De este autor resulta llamativo el hecho de que señale que Platón se le apareció en un sueño, pero que descubrió que en realidad era Hermes (LI 5.57-58). Teniendo en cuenta que el hermetismo bebe en gran medida del platonismo, podría ser una alusión a

uno de los personajes principales de los *Hermetica*, y compartía con Hermes santuario en Tebas²⁷.

Encontramos múltiples ejemplos al respecto en el *Asno de oro* cuando se habla de los propios misterios, del silencio iniciático o de los secretos, como en *Met.* XI 11, donde se comenta el carácter incomparable de la imagen de la divinidad, muestra de que debe guardarse silencio sobre esta, y *Met.* XI 23, donde Lucio señala que, tras acceder a los *adyta* del templo (algo que también aparece en *Ascl.* 11 y 41), no puede revelar lo que se le dijo en la parte interior²⁸. No solo en el libro XI —centrado en la iniciación de Lucio— se habla del silencio religioso; Fótide, sirvienta en casa de Milón, anfitrión de Lucio, revela al protagonista la verdad sobre Pánfila, esposa de Milón y hechicera, y menciona su «terror de descubrir los misterios de esta casa y revelar los secretos (*arcana*)» de su señora, a la vez que indica su confianza en Lucio porque se ha «iniciado en varios cultos» y conoce el «compromiso sagrado del silencio» (*Met.* III 15)²⁹.

Esta invitación al silencio —propia de los cultos místicos— encuentra paralelos en pasajes de los *Hermetica* como *Corp. Herm.* I 30; *NH*³⁰ VI 6 o *Ascl.* 1. Por otra parte, en el *Asno de oro* se nos dice que, cuando Lucio accede al interior del templo, el conocimiento de los sacerdotes estaba recogido en libros inscritos en caracteres que los mantenían a salvo de la curiosidad de los profanos (*Met.* XI 22). En los *Hermetica*, encontramos un ejemplo similar en *NH* VI 6.61.18, donde se dice que los discursos de Hermes han de

la figura de Hermes Trismegisto. Además, no ha de olvidarse la importancia que se da al vínculo entre Platón y Egipto en los primeros siglos de nuestra era, momento en el que, como señala Festugière (2014, p. 35), se intenta «pitagorizar a Platón», esto es, darle la entidad de «hombre santo».

²⁷ Sobre esta cuestión, véase Bull 2018, pp. 166-168.

²⁸ En XI 30, además, se nos habla de un muchacho vestido como Mercurio como parte de la procesión. En este sentido, Betz (2003, p. 37) ha indicado que la *Liturgia de Mitra* se correspondería con un estadio temprano del hermetismo. Mitra, además, es identificado con Hermes en su papel de psicopompo (Griffiths 1975, p. 282). Si lo sumamos al hecho de que el sacerdote que inicia a Lucio se llama Mitra (lo que no parece casual), y que Mercurio aparece en el libro XI del *Asno de oro*, podríamos suponer una conexión adicional. Bull (2018, pp. 416-426) ha desarrollado esta cuestión.

²⁹ Las traducciones del *Asno de oro* (2003) y de la *Apología* (2015) son de Martos Fernández.

³⁰ Abreviatura de los fragmentos de Nag Hammadi.

grabarse en estelas de turquesa y ser depositados en el santuario de Hermópolis. También en *SH* XIII, 7-8 se nos dice que Hermes sintió la necesidad de dejar por escrito sus conocimientos en unos libros sagrados para su hijo³¹.

En lo que respecta a Apuleyo, este rechazo a revelar la parte esotérica de su iniciación aparece de manera prominente en su *Apología*, en los capítulos 61 a 65³², donde encontramos dos elementos que serán muy relevantes para lo que sigue: por una parte, Apuleyo señala que se ha usado contra él como prueba de sus prácticas mágicas la fabricación de una estatuilla de Mercurio hecha de ébano a la que rinde culto³³. Por otra parte, y en conexión con lo anterior, Apuleyo se resiste a revelar el verdadero nombre de una misteriosa figura a la que se refiere como Βασιλεύς.

2. La animación de estatuas

El hecho de que se acuse a Apuleyo de haber elaborado la estatuilla con fines mágicos y que represente a Mercurio no es baladí, pues uno de los pasajes más famosos del *Asclepio* es el relativo a la práctica de «animación de estatuas» de los egipcios:

omnium enim mirabilium uincit admirationem, quod homo diuinam potuit inuenire naturam eamque efficere. Quoniam ergo proaui nostri multum errabant circa deorum rationem increduli et non animaduertentes ad cultum religionemque diuinam, inuenerunt artem qua efficerent deos. Cui inuentae adiunxerunt uirtutem de mundi natura conuenientem eamque miscentes, quoniam animas facere non poterant, euocantes animas daemonum uel angelorum eas indiderunt imaginibus sanctis diuinisque mysteriis, per quas idola et bene faciendi et male uires habere potuissent (*Ascl.* 37).

³¹ Dos elementos importantes que también ponen en relación los *Hermetica* con el *Asno de oro* son el tema de la superación del destino y la conversión en asno de Lucio. Estas coincidencias ya fueron señaladas por Münsterman (1995, pp. 188, 209).

³² Hunink (1996, p. 294) ya indicó su posible conexión con el hermetismo.

³³ Aunque quizás este capítulo sea el más famoso en lo que se refiere a la relación de la *Apología* con el hermetismo, también hay que tener en cuenta uno anterior (*Apol.* 43), en el que el autor de Madauros señala que *non enim ex omni ligno, ut Pythagoras dicebat, debet Mercurius exsculpi* «como decía Pitágoras, no se debe esculpir un Mercurio de cualquier leño», situado en un contexto en el que Apuleyo está hablando de la iniciación mística.

Pues admira más que todas las maravillas el hecho de que el hombre haya podido descubrir la naturaleza divina y fabricarla. Así pues, dado que nuestros ancestros se equivocaban enormemente acerca de la razón de los dioses —pues eran incrédulos y no prestaban atención al culto y la religión divina—, descubrieron el arte de fabricar dioses. A este descubrimiento añadieron la virtud adecuada de la naturaleza del mundo y, mezclándola, ya que no podían crear almas, evocando las almas de los demonios y de los ángeles, las introdujeron en las imágenes con misterios sagrados y divinos, mediante los que los ídolos obtuvieron el poder de hacer el bien y el mal.

Esta práctica ha de insertarse en el contexto más amplio de la teúrgia, que aparece vinculada al platonismo de los primeros siglos de nuestra era y consiste en acercar el alma humana a la divinidad, ya sea mediante su ascensión, o provocando que sea la propia divinidad la que descienda. En el *Asclepio* hermético, se habla del arte de construir estatuas hechas de los elementos apropiados para atraer a la divinidad que se quiere invocar³⁴. En este diálogo, Hermes expone el caso del abuelo de Asclepio, su principal interlocutor (refiriéndose al propio dios Asclepio), de su abuelo (el dios Hermes) o, sin ir más lejos, de la diosa Isis, cuyas estatuas están en sus respectivos templos y prestan ayuda a todo aquel que la solicite.

Tanto en el *Asclepio* como en los papiros mágicos griegos (*PGM* V 370-423) se habla de la importancia de crear estas estatuas con los materiales adecuados; durante el juicio de Apuleyo se trae a colación el peligro que supone que haya fabricado la estatuilla de ébano³⁵: que se subraye el material de fabricación en la *Apología* sugiere que debía ser considerado como algo problemático en lo que respecta a su relación con la magia. Conviene resaltar otros fragmentos apuleyanos que parecen aludir, aunque sea indirectamente, a la práctica de la construcción de estatuas animadas, como en *Met.* XI 17, donde se dice que los sacerdotes «disponen según el ritual las estatuas vivientes». Hasta donde me consta, solo Taylor (1822, p. 275, n. x) ha llamado la atención sobre este pasaje al relacionar estas imágenes con la teúrgia, alu-

³⁴ Sobre la teúrgia, véase Tanaseanu-Döbler 2013. Para la relación entre teúrgia y hermetismo, véase Fowden 1993, pp. 126-141. También en los papiros mágicos griegos (*PGM* V 370-423) aparece la idea de fabricar una figura de Hermes de manera similar a las prácticas teúrgicas.

³⁵ Algo que el propio Apuleyo justifica diciendo que ha seguido los consejos de Platón en *Leyes* XII 955e.

diendo a autores como Jámblico o al propio *Asclepio*, aunque el hecho de que Martos Fernández opte por traducir «estatuas vivientes» indica que el traductor parece vincular el texto a la práctica de animación de estatuas³⁶. A este ejemplo se suman otros del *Asno de oro* en los que se hace referencia a estatuas dotadas de vida, como en II 1, donde, en un contexto de magia tesalia, se habla de imágenes y estatuas que parece que van a caminar, o el hecho de que se describa a Isis cuando se manifiesta ante Lucio como una resplandeciente estatua³⁷.

3. *El Rey*

Finalmente, en lo que se refiere a la ya mencionada figura del βασιλεύς, el autor de Madauros indica lo siguiente:

Idem Maximus optime intellegit, ut de nomine etiam uobis respondeam, quisnam sit ille non a me primo sed a Platone βασιλεύς nuncupatus: περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα; quisnam sit ille basileus, totius rerum naturae causa et ratio et origo initialis, summus animi genitor, aeternus animantium sospitator, assiduus mundi sui opifex, sed enim sine opera opifex, sine cura sospitator, sine propagatione genitor, neque loco neque tempore neque uice ulla comprehensus eoque paucis cogitabilis, nemini effabilis. En ultro augeo magiae suspicionem: non respondeo tibi, Aemiliane, quem colam βασιλέα; quin si ipse proconsul interroget quid sit deus meus, taceo (*Apol.* 64).

Máximo asimismo comprende perfectamente, por daros razón también de lo que se ha dicho sobre el nombre, quién es el que recibe originalmente no de mí, sino del mismo Platón el nombre de «rey»: «todo gira alrededor del rey y todo existe por él». Sabe bien, como digo, quién es ese rey de todo, causa de la naturaleza, su razón y primer origen, sumo padre del alma, eterno cuidador de todos los seres, perpetuo artesano de su propio mundo, y además artesano sin esfuerzo, cuidador sin inquietud, padre sin reproducción, alguien que no

³⁶ Vallette (1965), en su traducción al francés, también parece recoger este sentido cuando traduce «les vivantes effigies».

³⁷ Van den Kerchove (2012, pp. 214-222, y especialmente, 215, n. 150) ha señalado la estrecha conexión de las estatuas con la divinidad en el contexto ritual del hermetismo, y apunta que Apuleyo parece hacer referencia a esta conexión cuando, en el *Asno de oro* (*Met.* XI 24) Lucio dice que contempla con «placer inefable» la estatua de Isis.

se puede limitar a un solo lugar o tiempo ni a un solo avatar, y por eso mismo, pocos pueden conocerlo y ni uno solo expresarlo. Observa que estoy aumentando por mí mismo las sospechas de magia: no te voy a contestar a ti, Emiliano, quién es ese al que adoro como *rey*; y si el procónsul en persona me pregunta en qué consiste mi dios, permaneceré callado.

El pasaje al que se refiere Apuleyo se corresponde con las *Epístolas* de Platón (II 312e)³⁸, y también se ha puesto en relación con el hermetismo como, por ejemplo, con el tratado XVIII y con el fragmento XXIII de Estobeo (Costantini 2019, p. 222, n. 224; Münstermann 1995, pp. 196-202)³⁹. Sin embargo, más allá de apuntarse estas concomitancias, no se han explorado en profundidad. La figura del Rey, según aparece en los textos herméticos, es una emanación de la divinidad, y constituye un eslabón entre esta y el ser humano. Resulta especialmente llamativo que, justo al terminar la aretalogía de Isis y Osiris, ya concluyendo el *Κόρη κόσμον*, Isis señale que no les es posible «regresar antes de haber invocado al monarca» (*SH XXIII 69*), otorgando así un lugar privilegiado a esta figura. En relación con ella, en el vigésimo cuarto fragmento de Estobeo se expone la llamada doctrina de las «almas reales», esto es, una serie de almas que ocupan un lugar elevado en la jerarquía ya que son emanaciones directas del Rey:

Ὕψρος· «Ὡ πολυτίμητε μήτηρ, εἰδῆσαι θέλω πῶς γίνονται βασιλικαὶ ψυχαί»... ἐπὶ δὲ τῆς γῆς ἄνθρωποι καὶ τὰ λοιπὰ ζῶα, ὧν ἄρχει ὁ κατὰ καιρὸν γενόμενος βασιλεὺς. γεννῶσι γάρ, ὃ τέκνον, βασιλεῖς οἱ θεοὶ ἐπαξίους τῆς ἐπιγείου γονῆς. καὶ εἰσιν οἱ ἄρχοντες τοῦ βασιλέως ἀπόρροιαί, ὧν ὁ μᾶλλον ἐκείνῳ πλησίον οὗτος καὶ τῶν ἄλλων βασιλικώτερος. ὁ μὲν γὰρ ἥλιος, καθὼς ἔγγιον ἐστὶ τοῦ θεοῦ, τῆς σελήνης ἐπιμείζων καὶ δυναμικώτερος (*SH XXIV 1-4*).

Horus: «Estimadísima madre, quiero conocer cómo se originan las almas de los reyes» ... Sobre la tierra, en fin, residen los hombres y todos los demás seres vivos, todos los cuales son gobernados por quien ha nacido rey en el

³⁸ Como sucede con el resto de cartas de Platón, se ha cuestionado la autenticidad de la carta II. Además, el autor de esta carta habla del Βασιλεὺς en un contexto de secretismo, e indica que va a hablar utilizando enigmas para que nadie, excepto el destinatario, sepa el contenido real de lo que se está discutiendo. Costantini (2019, p. 222) también ha llamado la atención sobre el tratado perdido de Orígenes conocido como *El único creador es el rey*.

³⁹ También en el *Sobre el cosmos* de Apuleyo se hace referencia a un rey como analogía del gobernador del cosmos (*Mund.* 26).

momento oportuno, pues los dioses, hijo, engendran sobre la tierra reyes dignos de su linaje. Todos estos gobernantes son emanaciones del Rey, de manera que el más cercano a él, posee en mayor medida la realeza: el sol, al estar más próximo a Dios es mayor y más poderoso que la luna ... Por tanto, el rey es el último entre los otros dioses pero el primero entre los hombres⁴⁰.

Estas almas, para alcanzar su estatus de realeza, habrían tenido que renacer sucesivas veces, perfeccionándose en el proceso. Bull (2018, p. 115), siguiendo a Assmann (2003, p. 346), ha señalado que, para los egipcios, la cosmogonía también es cratogonía, ya que el poder de la realeza está implícito en la creación, por lo que la importancia de este monarca iría asociada a su carácter divino. En este sentido, en relación con la figura del monarca y en conexión con los fragmentos de Estobeo, resulta especialmente interesante el tratado XVIII del *Corpus Hermeticum*: en él, se nos habla de un rey que es identificado con el faraón (XVIII 11)⁴¹. Como señala Renau (1999, p. 242, n. 193), el faraón es un garante del orden cósmico. Por tanto, tiene sentido que aparezca en los tratados como parte de la cosmovisión hermética. Más adelante, se dice lo siguiente del Rey:

βασιλέως δὲ ἀρετὴ καὶ τοῦνομα μόνον εἰρήνην βραβεύει· βασιλεὺς γὰρ διὰ τοῦτο εἴρηται, ἐπειδὴ βάσειλεύει καὶ κορυφαϊότητι κατεπεμβαίνει καὶ τοῦ λόγου τοῦ εἰς εἰρήνην κρατεῖ, καὶ ὅτι γε ὑπερέχειν πέφυκε τῆς βασιλείας τῆς βαρβαρικῆς, ὥστε καὶ τοῦνομα σύμβολον εἰρήνης. τοιγάρτοι καὶ ἐπηγορία βασιλέως πολλάκις εὐθὺς τὸν πολέμιον ἀναστέλλειν πέφυκεν. ἀλλὰ μὴν καὶ οἱ ἀνδριάντες οἱ τοῦτου τοῖς μάλιστα χειμαζομένοις ὄρμοι τυγχάνουσιν εἰρήνης· ἤδη δὲ καὶ μόνῃ εἰκὼν φανεῖσα βασιλέως νουσιν εἰρήνης· ἤδη δὲ καὶ

⁴⁰ Otros lugares de los fragmentos de Estobeo donde se hace referencia al monarca son SH XXIII 30 y 34.

⁴¹ Scott (1925, II, p. 461) cuestionó la vinculación de este tratado con el resto del *Corpus Hermeticum*, al ser su tema principal la música. Nock (Nock & Festugière, 1992, p. 244, n. 3) se muestra cauteloso a la hora de desligarlo del resto del *Corpus*, ya que, como señala, la alusión a los reyes en relación con la divinidad sí es un tema hermético. Por otra parte, Reitzenstein (1904, p. 208) fechó este tratado a finales del siglo III d. C., sobre la base de que en él se estaría aludiendo a la tetrarquía de Maximiano, Diocleciano, Constancio I y Galerio (286-305 d. C.). Scott (1925, II, p. 477) ha señalado que en *Corp. Herm.* XVIII 14 encontraríamos una alabanza a esta tetrarquía, algo con lo que Renau (1999, p. 244, n. 196) está en desacuerdo.

μόνη εἰκὼν φανείσα βασιλέως ἐνήργησε τὴν νίκην, καὶ τὸ ἄτρομόν τε καὶ ἄτρωτον προὔξενησε τοῖς ἐνοικοῦσιν (*Corp. Herm.* XVIII 16).

La virtud del rey o, incluso, el solo nombre, confiere la paz, pues se denomina «rey» porque en verdad con pie suave accede a la jefatura suprema, reina sobre la palabra que conduce a la paz y ha nacido para ser superior a la realeza de los bárbaros; de este modo el solo nombre es símbolo de paz. Así es natural que la apelación del rey haga con frecuencia retroceder, al punto, al enemigo y sus mismas estatuas procuren puerto de paz a las víctimas de las más terribles tempestades: la sola aparición de la imagen real produjo, ella misma, la victoria y procuró la tranquilidad y la invulnerabilidad a los habitantes.

De esta manera, vemos cómo la figura del rey queda relacionada con las estatuas, algo que no es baladí, teniendo en cuenta que, en la *Apología* de Apuleyo, la figura del Βασιλεύς aparece en el contexto de la acusación al autor de tener la figura de Mercurio, y en el que no queda claro si es la propia figura de Mercurio la que recibe el nombre de Βασιλεύς. Más aún, entroncando con la *Apología*, vemos que Isis llama al propio Hermes Trismegisto rey en los fragmentos de Estobeo, lo que refuerza la idea de que debemos tomarlos en consideración a la hora de establecer una relación con Apuleyo: Οἶον, ὃ τέκνον Ὀρε, ἀπογεγονότων ἤδη ψυχῶν μὲν Ὅσιρις, ὁ πατήρ σου. σωμάτων δὲ ὁ ἐκάστου ἔθνους ἡγεμὼν· βουλῆς δὲ ὁ πατήρ πάντων καὶ καθηγητὴς ὁ τρισμégιστος Ἑρμῆς· ἱατρικῆς δὲ ὁ Ἀσκληπιὸς... «Por ejemplo, hijo mío, el rey de las almas de los difuntos es Osiris, tu padre; el rey de los cuerpos es el jefe de cada pueblo; el de la voluntad es Hermes Trimegisto, padre y preceptor de todas las cosas; el de la medicina Asclepio...» (*SH* XXVI 9)⁴².

4. *La veneración del cosmos*

Resulta de gran relevancia la manera en que Apuleyo define sus propias creencias en la *Apología*, ya que también en este punto puede establecerse

⁴² La propia figura de Poimandres podría hacer referencia a Porramanres, el faraón deificado Amenemhat III, tal y como aparece en el cuarto himno a Isis de Isidoro, uno de sus sacerdotes. Según sostiene Bull, habría existido un culto a Poimandres que se habría desvanecido en torno al siglo II d. C., lo que coincidiría cronológicamente con Apuleyo. Véase Bull 2018, pp. 129, 146.

una conexión con el hermetismo y, apoyándonos en el testimonio del astrólogo Manilio (como veremos más abajo), con la cuestión del βασιλεύς. Apuleyo, en un momento en el que está hablando de Mercurio y de la figura del βασιλεύς, se identifica como discípulo de Platón y señala que *Quin altitudinis studio secta ista etiam caelo ipso sublimiora quaeipiam uestigauit et in extimo mundi tergo stetit*. «Hasta tal punto que nuestra escuela, por su ansia por lo sublime, ha investigado incluso lo que está más elevado que el mismo cielo y se ha situado en la superficie más extrema del universo» (*Apol.* 64). Esta voluntad de conocer el universo aparece también en los *Hermetica*, donde encontramos una reverencia del cosmos en tanto que es, simultáneamente, creación y manifestación de la divinidad; más aún, en algunos tratados, el momento de la identificación mística equivale a que el iniciado sea capaz de identificarse también con el propio cosmos. Podemos encontrar esta reverencia del cosmos en *Corp. Herm.* V 3-5 o, más famosamente, en el siguiente pasaje del undécimo tratado del *Corpus*, donde el νοῦς invita a Hermes a la identificación con Dios para alcanzar el conocimiento absoluto de todo lo que hay en el universo, y donde se hace énfasis en la que capacidad que adquirirá el iniciado de moverse con absoluta libertad por toda la creación divina:

καὶ οὕτω νόησον ἀπὸ σεαυτοῦ, καὶ κέλευσόν σου τῇψυχῇ εἰς Ἰνδικὴν πορευθῆναι, καὶ ταχύτερόν σου τῆς κελεύσεως ἐκεῖ ἔσται. Μετελθεῖν δὲ αὐτῇ κέλευσον ἐπὶ τὸν ὠκεανόν, καὶ οὕτως ἐκεῖ πάλιν ταχέως ἔσται, οὐχ ὡς μεταβῆσα ἀπὸ τόπου εἰς τόπον, ἀλλ' ὡς ἐκεῖ οὔσα. Κέλευσον δὲ αὐτῇ καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναπτῆναι, καὶ οὐδὲ πτερῶν δεηθήσεται. ἀλλ' οὐδὲ αὐτῇ οὐδὲν ἐμπόδιον, οὐ τοῦ ἡλίου πῦρ, οὐχ ὁ αἰθήρ, οὐχ ἡ δίνη, οὐχὶ τὰ τῶν ἄλλων ἀστέρων σώματα· πάντα δὲ διατεμοῦσα ἀναπτῆσεται μέχρι τοῦ ἐσχάτου σώματος... ἐὰν οὖν μὴ σεαυτὸν ἐξιτάσῃς τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοῆσαι οὐ δύνασαι· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ νοητόν. Συναύξησον σεαυτὸν τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει, παντὸς σώματος ἐκπηδήσας, καὶ πάντα χρόνον ὑπεράρας Αἰὼν γενοῦ, καὶ νοήσεις τὸν θεόν· μηδὲν ἀδύνατον σεαυτῷ ὑποστησάμενος, σεαυτὸν ἡγήσαι ἀθάνατον καὶ πάντα δυνάμενον νοῆσαι, πᾶσαν μὲν τέχνην, πᾶσαν δὲ ἐπιστήμην, παντὸς ζώου ἥθος (*Corpus Hermeticum* XI 19-20).

Si alcanzas a pensar de este modo en tu propio yo, ordena a tu alma que se encamine hacia el Indo y allí estará más rápida que tu propia orden; exhórtala a ir en busca del Océano, que allí estará de inmediato, tan veloz como si ya estuviera allí desde siempre sin haberse trasladado de un lugar a otro. O incluso ordénale que vuele hasta el cielo que no necesitará alas y nada habrá que pueda obstaculizar su ascensión, ni el fuego solar, ni el éter, ni la rotación,

ni los cuerpos de los otros astros, sino que se abrirá paso a su través hasta alcanzar el último cuerpo... Pero para poder concebirlo es necesario que te vuelvas igual a él, pues solo lo semejante conoce a lo semejante. Es preciso, por eso, que salgas fuera de todo cuerpo para poder así agrandarte hasta su tamaño inmensurable; que te sitúes más allá del tiempo para que puedas convertirte en eternidad; solo entonces podrás conocer a Dios. Porque si te haces cargo de que nada es imposible, habrás entendido que eres inmortal, que puedes conocer todas las cosas, todo arte, cualquier ciencia y las características de cualquier ser vivo⁴³.

Esta veneración del cosmos se hace especialmente patente en la defensa que se hace de la astrología en algunos de los textos, donde se subraya la importancia del conocimiento de las estrellas como parte destacada de la creación divina:

Puram autem philosophiam eamque diuina tantum religione pendentem tantum intendere in reliquis oportebit, ut apocatastasis astrorum, stationes prae-finitas cursumque commutationis numeris constare miretur (*Ascl.* 13).

Sin embargo, la filosofía pura, la que solo está pendiente de la piedad para con Dios, únicamente deberá interesarse en las otras ciencias en la medida en que, a través de ellas, podamos maravillarnos de cómo el retorno de los astros a sus posiciones iniciales, sus estaciones fijadas de antemano y todos sus cambios están regulados por el número.

Esta reverencia a las estrellas se debe a la noción procedente de la religión egipcia que considera a las estrellas como potencias divinas y almas divinizadas, una noción que también aparece en los *Hermetica*. En este sentido, conviene recordar que los textos herméticos astrológicos son de los más antiguos de los que tenemos constancia⁴⁴. Por su parte, Apuleyo también manifiesta esta reverencia, como en diversos pasajes del primer libro de *Platón* y

⁴³ También en el *Asclepio* se habla de este tipo de experiencias cósmicas y se insiste en la capacidad de recorrer todos los rincones del cosmos, incluyendo las «profundidades del mar» (*Ascl.* 13).

⁴⁴ En los *Hermetica*, el octavo cielo o la Ogdóada es donde residen estas potencias, identificadas con las estrellas fijas, y es el paso previo para que el iniciado acceda al noveno cielo o Enéada y alcance el estatus divino, por lo que su importancia es capital (Renau 1999, p. 78, n. 14 y p. 92, n. 44). Estas potencias, que aparecen en los *Hermetica* y el *Sobre el*

*su doctrina*⁴⁵, si bien estos comentarios al curso y la ordenación de los astros podría enmarcarse en el contexto más amplio del comentario que Apuleyo hace a Platón. Pero el pasaje más llamativo a este respecto pertenece a la traducción que Apuleyo hizo del *Sobre el cosmos* pseudo aristotélico, ya que presenta un paralelo aún más llamativo con los textos herméticos, y que merece la pena reproducir en su totalidad:

Nam cum mundum homines eiusque penetralia corpore adire non possent, ut terreno domicilio relicto illas regiones inspicerent, philosophiam ducem nanti eiusque inuentis imbuti, amimo peregrinari ausi sunt per caeli plagas his itineribus quae exploratione acuminis sui peruia sapientiae solis cogitationibus uiderant, ut, cum ipsius interualli condicione a mundi uicinia natura nos secretos esse uoluisset, immensitati tamen eius uolucrique curriculo cogitationum nostrarum nos pernicitas intimaret; facillimeque ea, de quibus origo eius est, anima diuinis suis oculis aspexit, agnouit, aliis etiam eius scientiam tradidit, ueluti prophetae quidam deorum maiestate completi effantur ceteris quae diuini beneficio soli uident. Quare et eos qui unius loci ingenia nobis qualitatesque describunt, aut moenia urbis aut alicuius amnis fluentia aut amoenitates et magnitudines montium, alia multa descripta ab aliis, plerique studiose legunt: Nysae iuga et penetralia Coryci, et Olympi sacra, et Ossae ardua, alia huiusmodi sola dumtaxat et singula extollunt ... Ceterum si terrarum orbem omnemque mundum contemplari pariter aliquando potuissent, minus exiguas eius et singulas partes dignas laudibus credidissent, quibus esset uniuersitas comprehensa (*Mund.* I).

Pues como los hombres no pudieran recorrer personalmente el universo y sus secretos para ir a ver esas regiones, tras abandonar su residencia terrestre, encontrando en la filosofía una guía e instruidos en sus descubrimientos, se atrevieron a viajar con su espíritu por las regiones del cielo, por esos caminos que gracias a la perspicacia de su inteligencia habían comprobado que eran accesibles a la sabiduría solo con el pensamiento, de forma que, aunque la naturaleza había querido mantenemos apartados de la vecindad del universo por el condicionamiento de su propia distancia, sin embargo la agilidad de nuestros pensamientos nos permite conocer su inmensidad y sus rápidos movimientos; muy fácilmente el alma con sus ojos divinos vio las cosas en las

cosmos pseudo aristotélico como δυνάμεις, en la obra de Apuleyo aparecen como *potestates* (Moreschini 1978, p. 131).

⁴⁵ Por ejemplo, en *Pl.* I 10-11.

cuales tuvo su origen y las reconoció, también transmitió el conocimiento de otras, como algunos profetas que, llenos de la majestad de los dioses, revelan a los demás lo que solo ellos ven por un favor divino. Por eso la mayoría lee con interés a los que nos describen las características y cualidades naturales de un único paraje, o las murallas de una ciudad o el curso de un río o la belleza y tamaño de unas montañas, y muchas otras cosas descritas por otros: ensalzan las cimas del Nisa, la caverna de Corico, los lugares sagrados del Olimpo, las alturas del Osa, y otras cosas así únicas y singulares ... Por lo demás, si pudieran contemplar alguna vez al mismo tiempo el orbe terrestre y todo el universo, habrían considerado menos dignas de elogio sus pequeñas partes por separado, a las cuales abarca la totalidad (Traducción de Macías Villalobos, 2011).

En la obra apuleyana, el pasaje dedicado a recorrer el mundo de manera semejante a la divinidad gracias a la filosofía es de mayor extensión respecto al original pseudo aristotélico pero, además, en el caso del pseudo Aristóteles encontramos que es el alma la que profetiza (ἡ γοῦν ψυχὴ ... προφητεύουσα), mientras que Apuleyo hace más énfasis en la figura de los profetas «llenos de la majestad de los dioses» y que «revelan a los demás lo que solo ellos ven por un favor divino» (*prophetae quidam deorum maiestate conpleti effantur ceteris, quae diuini beneficio soli uident*), para seguir argumentando por qué la gente ve con interés a estas figuras, lo que lo pone en relación con la figura del «hombre santo», de la que Hermes Trismegisto es deudor.

También encontramos ejemplos en los fragmentos de Estobeo de este «conocimiento absoluto» del cosmos, pues Hermes, al principio del *Κόρη κόσμου*, es presentado como «conocedor de todo» pero, además, Isis se refiere a él de la siguiente manera:

ὅς καὶ εἶδε τὰ σύμπαντα καὶ ἰδὼν κατενόησε καὶ κατανοήσας ἴσχυσε δηλῶσαί τε καὶ δεῖξαι. καὶ γὰρ ἃ ἐνόησεν ἐχάραξε καὶ χαράξας ἔκρυνε, τὰ πλεῖστα σιγήσας ἀσφαλῶς ἢ λαλήσας, ἵνα ζητῇ ταῦτα πᾶς αἰὼν ὁ μεταγενέστερος κόσμος ... τοῖς πάντα βλέπουσιν ὀφθαλμοῖς τὰ τῆς ἀνατολῆς θεωρήσας τι ἀειδέες, καὶ ἐπισκοποῦντι βραδέως μὲν ἀλλ' οὖν ἦλθεν ἡ ἀκριβὴς διάγνωσις πλησίον τῶν Ὀσίριδος κρυφίων ἀποθέσθαι τὰ ἱερὰ τῶν κοσμικῶν στοιχείων σύμβολα, ἐπικατευξάμενον δὲ καὶ τοὺς λόγους τούσδε εἰπόντα εἰς οὐρανὸν ἀπελθεῖν (SH XXIII 5-7).

Él vio la totalidad de las cosas y, al verla, comprendió y, al comprender, obtuvo el poder de mostrar y revelar; pues grabó las cosas que conoció y, tras

grabarlas, las ocultó, prefiriendo, antes que referirlas, silenciarlas con firmeza en su mayor parte, de modo que se constituyeran en objeto de búsqueda para toda generación nacida con posterioridad del mundo ... Con su mirada abarcando todas las cosas y dirigida hacia oriente, se apercibió de la presencia de algo indefinido y, mientras lo observaba muy lentamente, le vino a la mente la precisa decisión de depositar los sagrados símbolos de los elementos cósmicos cerca de los secretos de Osiris y de ascender al cielo tras haber orado pronunciado tales y cuales palabras.

Bull (2018, pp. 158-162) también ha vinculado los pasajes herméticos en los que se habla del monarca divinizado con otros autores, como Manilio (*fl.* s. I d. C.), quien en sus *Astronomica* alude a Hermes como inspirador del conocimiento de las almas reales:

tu princeps auctorque sacri, Cyllenie, tanti;
per te iam caelum interius, iam sidera nota
nominaque et cursus signorum, pondera, uires,
maior uti facies mundi foret et ueneranda
non species tantum, sed et ipsa potentia rerum,
sentirentque deum gentes qua maximus esset.
et natura dedit uires seque ipsa reclusit,
regalis animos primum dignata mouere
proxima tangentis rerum fastigia caelo,
qui domuere feras gentes oriente sub ipso,
[quas secat Euphrates, in quas et Nilus inundat,
qua mundus redit et nigras super euolat urbes] (Man., I 33-46).

Tú, Cilenio, fuiste el iniciador y el inspirador de ese conocimiento sagrado tan importante; tú hiciste conocer más profundamente tanto el cielo como las estrellas, el nombre y curso de los signos, su importancia y sus virtudes, a fin de que se ampliase la visión del universo, fuesen dignos de veneración no solo el aspecto exterior sino también el poder mismo sobre las cosas, y conociesen los pueblos hasta qué punto el dios es inmenso. También la naturaleza proporcionó las fuerzas y ella misma se dio a conocer, dignándose en primer lugar mover el ánimo de los reyes que alcanzan las alturas de la naturaleza, cercanas al cielo, que sometieron pueblos salvajes en el límite oriental, [los que separa el Éufrates y los que inunda el Nilo], por donde vuelven los astros sobrevolando por las ciudades en tinieblas (Traducción de Calero & Echarte 1996, con ligeras modificaciones propias).

En este pasaje, además, se vuelve a traer a colación la relación entre Hermes y el conocimiento de las estrellas, en esta ocasión con una conexión explícita con las almas reales. Tenemos, además, de nuevo a Hermes junto a la idea de la visión total del universo y la reverencia del cosmos. En este sentido, conviene recordar que la primera cita en la que aparece el epíteto Trismegisto en un contexto hermético —hablando, precisamente, del Rey— es la de Atenágoras, un autor contemporáneo a Apuleyo⁴⁶. Las estrellas desempeñan un papel fundamental en los *Hermetica* por su proximidad al plano divino; del mismo modo, las almas reales se encuentran más próximas a la divinidad en la jerarquía del cosmos. Así, el βασιλεύς y la idea de las almas reales no solo ocupan un lugar central en los fragmentos de Estobeo, sino que estas enseñanzas habrían estado en circulación ya en el siglo I d. C. en el mundo latino, por lo que sería posible que Apuleyo las conociese.

Hemos visto que en los fragmentos de Estobeo encontramos una serie de elementos esenciales de la obra de Apuleyo: la curiosidad, la importancia de Isis o la figura del propio Hermes son solo algunos de ellos. Especialmente destacan la estatuilla de Mercurio, la figura del βασιλεύς y la manera en que Apuleyo inserta sus propias creencias en el mismo contexto cultural del hermetismo. Bull (2018, pp. 451-453) ha indicado que los grupos herméticos podrían haberse reunido en la proximidad de templos egipcios —algo documentado en el caso de otros grupos tanto en época ptolemaica como romana—, con el objetivo de estar más cerca de la divinidad, y ofrece varios ejemplos de posibles recintos sagrados consagrados a Hermes-Toth. Ante la pregunta de si el hermetismo habría existido más allá de Egipto, señala que el movimiento hermético podría haberse expandido junto a los templos de Isis y Osiris por el Mediterráneo. Como complemento a la tesis de Bull, considero relevante destacar que la expansión del hermetismo más allá de Egipto la encontramos documentada —si bien en época posterior a Apuleyo— por Filastrio (*fl.* finales del siglo IV), quien habla de una secta adoradora del sol en la Galia llamada los *Heliognosti* o *Deinuinctiaci*, a los que considera seguidores de *Hermes ille uanus paganus Trismegistus* («Aquel

⁴⁶ Manilio no es el único autor astrológico que menciona las almas reales: también Vecio Valente (120-ca. 175) en su *Antología* las menciona. Bull (2018, pp. 163-174) ha puesto en relación estas menciones con las enseñanzas de los astrólogos Nequepsón y Petosiris.

engañoso pagano Hermes Trismegisto»)⁴⁷. Sin duda, tendría sentido que Apuleyo, que dice haberse iniciado en diversos tipos de culto, fuese conocedor del hermetismo en su manifestación en el siglo II d. C. De esta manera, las creencias de Apuleyo podrían enmarcarse en lo que Campbell (2002, pp. 12-15) ha denominado como el «entorno cultural» (*cultic milieu*), que se refiere a la aparición de cultos en un determinado contexto o época que poseen una estructura no demasiado férrea, que conviven con otros cultos con los que comparten creencias, e incluso puede producirse el intercambio de algunas de estas creencias. Aunque Campbell utilizase originalmente la expresión para hablar de creencias contemporáneas, también se ha aplicado al contexto de la Antigüedad⁴⁸. El hecho de que dos de los elementos principales de este entorno cultural sean la mística y el sincretismo casa bien con el movimiento hermético, ya que se trata de una corriente mística constituida por la mezcla de diversas creencias, como se ha mencionado más arriba.

III. CONCLUSIONES

En este trabajo he tratado de delimitar algunas de las concomitancias entre los textos herméticos y la obra de Apuleyo. En algunos casos (por ejemplo, en el de la práctica de animación de estatuas), estas habían sido señaladas con anterioridad; mi intención ha sido delimitar un poco más su impacto en el autor de Madauros. En otros, he intentado incorporar una de las últimas propuestas sobre un aspecto del hermetismo (el caso de la figura del Βασιλεύς) al análisis del corpus apuleyano. El hecho de que el hermetismo se manifieste en Apuleyo, y que este refleje el culto a Isis en su obra, podría reforzar la idea de una conexión entre ambas creencias. Cabría, así pues, plantearse si Apuleyo no habría conocido los fragmentos de Estobeo (o, al menos, parte de sus contenidos) que tienen a Isis como figura central, especialmente en lo que se refiere a los fragmentos XXIII a XXVII. El movimiento hermético en la Antigüedad aún plantea muchos interrogantes; como he tratado de mostrar, una aproximación a determinados autores literarios —como es el caso de

⁴⁷ En esta misma línea, resulta interesante destacar la comedia *Querolus*, que habría sido compuesta por un autor galo en torno al siglo V d. C.; en ella, se lleva a cabo una parodia de los diálogos herméticos. Véase Sánchez Pérez 2017, pp. 899-906.

⁴⁸ El propio Bull (2018, p. 28) lo ha aplicado a la hora de referirse a las creencias de Jámblico.

Apuleyo—, algo poco desarrollado hasta ahora, nos puede permitir arrojar luz sobre esta cuestión.

BIBLIOGRAFÍA

- Assmann, J. (2003): *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Betz, H. D. (2003): *The «Mithras Liturgy»: Text, Translation and Commentary*, Studien zu Antike und Christentum 18, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Bull, C. H. (2015): «Ancient Hermetism and Esotericism», *Aries* 15 (1), pp. 109-135.
- Bull, C. H. (2018): *The tradition of Hermes Trismegistus: the Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*, Leiden–Boston, Brill.
- Bull, C. H. (2021): «Prophecy of the Demise of Egyptian Religion in Late Antiquity: The *Perfect Discourse* and Antoninus in Canopus», *Numen* 68, pp. 180-203.
- Calero, F. & Echarte, M. J. (1996): Manilio. *Astrología*, Madrid, Gredos.
- Campbell, C. (2002): «The Cult, The Cultic Milieu and Secularization», en Kaplan, J. y Löf, H. (eds.), *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*, Walnut Creek, Altamira, pp. 12-25.
- Copenhaver, B. P. (1992): *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Costantini, L. (2019): *Magic in Apuleius' Apologia*, Berlin–Boston, De Gruyter.
- DeFilippo, J. G. (1998): «Curiositas and the Platonism of Apuleius' *Golden Ass*», *The American Journal of Philology* 111 (4), pp. 471-492.
- Festugière, A. J. (2014): *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Les Belles Lettres, 2ª ed.
- Fick, N. (1991): «Magie et Religion dans l'Apologie d'Apulée», *Vita Latina* 124 (1), pp. 14-31.
- Fowden, G. (1993): *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 2ª ed.
- Griffiths, J. G. (1975): *The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI): Edited with an Introduction, Translation and Commentary*, Leiden–Boston, Brill.
- Gurgel Pereira, R. (2010): *The Hermetic λόγος: Reading the Corpus Hermeticum as a reflection of Graeco-Egyptian mentality*, Tesis Doctoral, Basilea, Universidad de Basilea.
- Hanegraaff, W. J. (2008): «Altered States of Knowledge: The Attainment of Gnōsis in the Hermetica», *The International Journal of the Platonic Tradition* 2 (2), pp. 128-163.
- Hanegraaff, W. J. (2012): *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Hanegraaff, W. J. (2022): *Hermetic Spirituality and the Historical Imagination: Altered States of Knowledge in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Horsfall-Scotti, M. T. (2000): «The *Asclepius*: thoughts on a re-opened debate», *Vigiliae Christianae* 54 (4), pp. 396-416.
- Hunink, V. (1996): «Apuleius and the *Asclepius*», *Vigiliae Christianae* 50 (3), pp. 288-308.
- Hunink, V. (1997): Apuleius of Madauros. *Pro se de magia (Apologia)*. Vol. 2: *Commentary*, Ámsterdam, J. C. Gieben.
- Hunink, V. (2004): «Plutarch and Apuleius», en de Blois, L., Bons, J., Kessels, T. y Schenkeveld, D. M. (eds.), *The Statesman in Plutarch's works, Vol. 1: Plutarch's statesman and his aftermath: political, philosophical, and literary aspects*, Leiden–Boston, Brill, pp. 251-260.
- Hunink, V. (2012): «The *Epinomis* and Apuleius of Madauros», en Alesse, F. y Ferrari, F. (eds.), *Epinomide: Studi sull'opera e la sua ricezione*, Nápoles, Bibliopolis, pp. 283-294.
- Litwa, M. D. (2018): *Hermetica II: The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Macías Villalobos, C. (2011): Apuleyo. *Obra filosófica*, Madrid, Gredos.
- Mahé, J. P. (1978-1982): *Hermès en Haute-Égypte* (II vols.), Quebec, Les Presses de l'Université Laval.
- Mahé, J. P. (2021): *Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex Clarkianus II Oxoniensis, Définitions hermétiques, Divers*, Paris, Les Belles Lettres, 2ª ed.
- Martos Fernández, J. (2003): Apuleyo. *Las metamorfosis o el asno de oro*, (2 vols.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Martos Fernández, J. (2015): Apuleyo de Madauros. *Apología. Flóridas (Prólogo del Dios de Sócrates)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Moreschini, C. (1978): *Apuleio e il platonismo*, Florencia: Leo S. Olschki Editore.
- Moreschini, C. (2015): *Apuleius and the Metamorphosis of Platonism*, Turnhout, Brepols.
- Münsterman, H. (1995): *Apuleius. Metamorphosen: Literarischer Vorlagen*, Stuttgart–Leipzig, Teubner.
- Nock, A. D. & Festugière, A. J. (1992): *Hermès Trismégiste. Asclepius. Traités XIII-XVIII*, Paris, Les Belles Lettres, 5ª ed.
- Reitzenstein, R. (1904): *Poimandres; studien zur griechisch-ägyptischen und früh-christlichen literatur*, Leipzig, Teubner.
- Renau, X. (1999): *Textos herméticos*, Madrid, Gredos.

- Sánchez Pérez, C. (2017): «Una parodia de diálogo hermético en la comedia *Querolus*», en de la Villa, J., Falque Rey, E., González Castro, J. F., Muñoz Jiménez, M.^a J. (coords.), *Conventus classicorum: temas y formas del mundo clásico*, pp. 899-906.
- Scott, W. (1925): *Hermetica II*, Oxford, Clarendon Press.
- Smith, W. S. (2015): «The Isis Book and Contemporary Jewish/Christian Literature», en Keulen, W. H., Tilg, S., Nicolini, L., Graverini, L., Harrison, J. S., Panayotakis, S., y Van Mal-Maeder, D. (eds.), *Apuleius Madaurensis Metamorphoses. Book XI, The Isis Book. Text, Introduction and Commentary*, Leiden, Brill, pp. 543-562.
- Steffani, M. (2019): *Ps. Apulei Asclepius (Corpus Christianorum, Continuatio Medievals: Hermes Latinus. Opera Omnia)*, Turnhout, Brepols.
- Tanaseanu-Döbler, I. (2013): *Theurgy in Late Antiquity: The Invention of a Ritual Tradition*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Taylor, T. (1822): *Apuleius, The Metamorphosis, or Golden Ass, and Philosophical Works, of Apuleius*, Londres, J. Moyes.
- Vallette, P. (1965): *Apulée. Les Metamorphoses, Tome III, Livres VII-XI*, París, Les Belles Lettres.
- Van den Kerchove, A. (2012): *La voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*, Leiden–Boston, Brill.

Fecha de recepción de la primera versión del artículo: 28/10/2022

Fecha de aceptación: 31/01/2023

Fecha de recepción de la versión definitiva: 17/02/2023