



TRABAJO FIN DE GRADO

Directora: Silvia Acerbi

Curso 2022/2023

**HERMES TRISMEGISTO. ORÍGENES DE LA
CORRIENTE HERMÉTICA Y DESARROLLO
HISTÓRICO POSTERIOR**

**HERMES TRISMEGISTUS. ORIGINS OF THE HERMETIC
CURRENT AND SUBSEQUENT HISTORICAL DEVELOPMENT**

ROCÍO DE LA HERA GÓMEZ

SEPTIEMBRE 2023

Resumen

El Hermetismo nació en el Egipto ptolemaico y su figura fundadora, Hermes Trismegisto, *El tres veces grande*, surge como fruto de un sincretismo entre los dioses Hermes, de origen griego, y Thot, de origen egipcio. Así, a Hermes Trismegisto se le atribuirá la autoría de una serie de textos, los *Hermetica*, en los que estaría contenida una profunda sabiduría, y se originará un culto en torno a su figura legendaria, que oscila entre las categorías de divinidad y de profeta. Esta corriente filosófica no ha permanecido anclada y limitada a su manifestación original greco-egipcia, sino que a lo largo de la historia ha sido sometida a diferentes estudios e interpretaciones, teniendo un papel fundamental en el desarrollo del Esoterismo occidental.

Palabras clave: Hermetismo, Hermes Trismegisto, Sincretismo greco-egipcio, Esoterismo.

Abstract

Hermetism was born in ptolemaic Egypt and its foundational figure, Hermes Trismegistus, *The thrice greatest*, comes out as a syncretism between the Greek god Hermes, and the Egyptian one, Thot. Thus, Hermes Trismegistus was attributed the authorship of a series of texts, the *Hermetica*, which contained a profound wisdom, and a cult grew up around his legendary figure, which oscillated between the categories of divinity and prophet. This philosophical current has not remained anchored and limited to its original Greek-Egyptian manifestation, but has been subjected to different studies and interpretations throughout history, playing a fundamental role in the development of Western Esotericism.

Key words: Hermetism, Hermes Trismegistus, Graeco-egyptian syncretism, Esoterism.

AVISO DE RESPONSABILIDAD

Este documento es el resultado del Trabajo de Fin de Grado de un estudiante, siendo su autor responsable de su contenido.

Se trata por tanto de un trabajo académico que puede contener errores detectados por el tribunal y que pueden no haber sido corregidos por el autor en la presente edición.

Debido a dicha orientación académica no debe hacerse un uso profesional de su contenido. Este tipo de trabajos, junto con su defensa, pueden haber obtenido una nota que oscila entre 5 y 10 puntos, por lo que la calidad y el número de errores que puedan contener difieren en gran medida entre unos y otros.

ÍNDICE

0. INTRODUCCIÓN.....	5
0.1. LAS FUENTES.....	6
0.2. ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	8
1. ORÍGENES DEL FENÓMENO HERMÉTICO Y DE LA FIGURA DE HERMES TRISMEGISTO	13
1.1. APROXIMACIÓN HISTÓRICA AL CONTACTO CULTURAL Y RELIGIOSO ENTRE GRECORROMANOS Y EGIPCIOS.....	13
1.2. HERMES, THOT Y HERMES TRISMEGISTO.....	16
1.2.1. <i>Hermes</i>	16
1.2.2. <i>Thot</i>	18
1.2.3. <i>Evemerismo. Creación del personaje y leyenda</i>	19
2. LOS HERMETICA.....	23
2.1. HERMETICA TÉCNICOS Y FILOSÓFICOS.....	23
2.1.1. <i>Hermetica técnicos</i>	24
2.1.1.1. Alquimia.....	25
2.1.1.2. Astrología.....	26
2.1.1.3. Magia y hechicería.....	27
2.1.2. <i>Hermetica filósofos</i>	27
2.1.2.1. Dios, el Cosmos, el Ser Humano.....	28
3. DESARROLLO HISTÓRICO DEL HERMETISMO DURANTE LA EDAD MEDIA Y MODERNA	31
3.1. EDAD MEDIA.....	31
3.1.1. <i>La Patrística latina y el Hermetismo filosófico-religioso</i>	32
3.1.2. <i>Hermetismo técnico</i>	34
3.2. RENACIMIENTO.....	37
3.2.1. <i>La magia natural y la filosofía oculta</i>	38
3.2.2. <i>El Orientalismo platónico y la corte florentina</i>	39
3.2.3. <i>Marsilio Ficino</i>	41
3.2.3. <i>Giovanni Pico della Mirandola</i>	43
3.2.4. <i>Ludovico Lazzarelli</i>	46
3.2.5. <i>El entorno alemán. Cornelius Agrippa y Paracelso</i>	48
4. CONCLUSIONES.....	49
FUENTES.....	51
BIBLIOGRAFÍA.....	51
MATERIAL ICONOGRÁFICO.....	53

0. INTRODUCCIÓN

En el Egipto grecorromano circulaban una serie de tratados atribuidos o vinculados de una u otra manera a *Hermes Trismegisto*, una figura surgida del sincretismo entre el dios griego Hermes y el egipcio Thot, pues ambos compartían características y prerrogativas similares y serían por tanto asimilados el uno al otro. Surgieron sin embargo diferencias en torno a la consideración de la naturaleza de este personaje legendario, que oscilaba en principio entre las categorías de dios, de profeta o hombre divinizado y cuya percepción y reputación también fue variando en diferentes momentos históricos. Los tratados herméticos que circulaban en la época estaban escritos en griego, pero a menudo fueron presentados como traducciones posteriores de unos originales que estarían en egipcio, lo cual respaldaría la intención de presentarlos como una sabiduría antiquísima proveniente de Egipto faraónico, territorio admirado por los griegos por considerarlo un lugar sagrado, cuna de un conocimiento ancestral. Cabe destacar que, más allá de los textos producidos en la antigüedad tardía, la literatura hermética fue engrosándose posteriormente con producciones pseudo-epigráficas de época medieval y moderna, siendo a veces difícil delimitar el marco espaciotemporal en el que se mueven los *Hermetica*, y qué textos pueden incorporarse verdaderamente dentro de esta categoría. Los textos herméticos que han llegado a nuestros días han sido subdivididos habitualmente por parte de los estudiosos en dos categorías: los textos filosófico-religiosos, dentro de los cuales se abordan los conceptos de la divinidad, el cosmos y el ser humano; y los técnicos, que contienen conocimientos de astrología/astronomía, alquimia y magia.

El personaje de Hermes Trismegisto es una figura enigmática que no solo ha sido relevante en el contexto concreto de su culto en el Egipto greco-romano, sino que ha llegado hasta nuestros días, entrando incluso en el imaginario popular vinculándose a la alquimia, la magia, los conocimientos ocultos y el esoterismo. Esto es así porque, en el curso de los siglos, los textos herméticos han sido manipulados y sometidos a interpretación y utilización por parte de corrientes de pensamiento muy heterogéneas.

El presente trabajo responde a tres propósitos fundamentales, que se corresponden con las tres partes que conforman su estructura. Primeramente, trataremos de entender las raíces del

Hermetismo buscando para ello los orígenes de la figura de Hermes Trismegisto, así como las diferentes re-semantizaciones que han tenido lugar en un contexto de interacción greco-egipcia. En segundo lugar, nos centraremos en los textos, haciendo una diferenciación entre las dos categorías tradicionalmente señaladas, *Hermetica* filosóficos y *Hermetica* técnicos. Por último, haremos una síntesis de la recepción que tuvo el Hermetismo y su literatura en épocas posteriores, centrándonos en las etapas de la Edad Media y el Renacimiento.

La intención general es la de ofrecer una explicación sintética que permita la comprensión de este complejo fenómeno y su relevancia. La imperativa brevedad del formato que nos ocupa nos obliga a acotar el marco de estudio a un periodo comprendido entre la tardoantigüedad y el Renacimiento. No obstante, la influencia de los escritos herméticos y del Hermetismo no se limita temporalmente a este periodo, sino que se extiende mucho más allá. Este trabajo, por lo tanto, deja fuera el estudio del Hermetismo posterior a estas fechas, dejando de atender a cuestiones como la formación de la Orden de los Rosacruces, la Masonería, las sociedades esotéricas, entre los siglos XVII y XIX, y ya en la contemporaneidad, las aportaciones de Aleister Crowley y la magia ceremonial de Carl Gustav Jung y de la *New Age*, argumentos vinculados estrechamente con nuestro tema de estudio.

La elección del tema responde a una fascinación personal por las corrientes enmarcadas dentro del ocultismo y el esoterismo, y a un deseo de rastrear los orígenes de las bases teóricas sobre las que estos se asientan. El Hermetismo forma parte intrínseca de lo que luego será el esoterismo occidental, y es por ello que nos ha interesado acercarnos al mismo y a su proceso de formación desde un punto de vista lo más riguroso y científico posible, tratando de entender y mostrar el fenómeno desde una dimensión histórico-filológica y filosófica.

0.1. LAS FUENTES¹

El fenómeno hermético está estudiado a través de los llamados *Hermetica*, textos en los que se menciona a Hermes Trismegisto, y que se atribuyen a su autoría, o se cree que fueron inspirados por su sabiduría (Hanegraaff 2018, pp. 1-2). Desde el exhaustivo análisis de Festugiere, ha sido común dividir estas obras en las categorías de “*Hermetica* técnicos”, que incluyen todos los textos referentes a magia, alquimia, o astrología y recogidos bajo el nombre de Hermes; y por otra parte los “*Hermetica* filosóficos”, centrados en temas filosóficos y espirituales, que transmiten la búsqueda de la salvación a

¹ Para casi todas las fuentes herméticas mencionadas hemos utilizado la edición de Ramelli 2005.

través de la gnosis, siendo estos últimos los que más han interesado habitualmente a los académicos (Herrero de Jáuregui 2018; Sánchez Pérez, Unceta Gómez 2019, pp. 51-54). Estos textos, originalmente producidos en la tardoantigüedad, nos han llegado parcialmente a través de distintas fuentes, tanto directas como indirectas:

- *Corpus Hermeticum*. El *Corpus Hermeticum* (CH), de vital importancia para el estudio de los *Hermetica* filosóficos, consiste en una compilación de 17 tratados herméticos escritos en griego realizada por el bizantino Miguel Pselo en el siglo XI d.C.. Cabe destacar que no podemos conocer los criterios que se usaron para la selección de los tratados que entrarían a formar parte del *Corpus*, ni lo que quedó fuera de él. Si bien conocemos el interés de Pselo por la filosofía antigua de corte platónico, y sabemos que buscaba rastrear en esta una semilla del primer cristianismo, ignoramos si la homogeneidad del contenido del *Corpus* se debe al propio texto o al filtro de Miguel Pselo (Herrero de Jáuregui 2018; Copenhaver 1992, pp. 53-54).

- *Asclepio*. El *Asclepio* es una traducción latina datada entre el siglo III y IV de un original griego, titulado *Theleios logos* que se ha perdido y del que solo se conservan fragmentos en citas. El nombre de *Asclepio* hace referencia al receptor de la instrucción, el dios *Asclepio*, identificado con el egipcio *Imhotep*. Este tratado es un diálogo en el que *Hermes* instruye a *Asclepio*, *Tat* y *Amón*, personajes recurrentes en los *Hermetica*, en diferentes aspectos de la doctrina hermética. El *Asclepio* será el texto hermético filosófico más popular y difundido durante la Edad Media, cuando aún el *Corpus* no había sido traducido al latín.

- Textos citados en Estobeo. Una serie de textos que aparecen en citas del antologista Estobeo, entre los siglos V y VI. Estobeo era de formación neoplatónica, por lo que de nuevo los textos que él seleccionó responden a sus propios intereses.

- Textos citados por autores cristianos, principalmente Cirilo de Alejandría y Lactancio (Cirilo en griego, y Lactancio en latín). El corte cristiano de estos autores también pudo condicionar los contenidos que transmitieron.

- Papiros Herméticos. Papiros descubiertos más recientemente pertenecientes a comunidades herméticas de la antigüedad paleocristiana y tardía. Constituyen una fuente directa del fenómeno. Dentro de esta categoría encontramos los fragmentos de Viena, los fragmentos de Oxford, y los más relevantes, los textos herméticos descubiertos en los

códices de la biblioteca de Nag Hammadi en 1945 (NHC). Estos últimos contienen una parte del *Asclepio*, fragmentos coincidentes con tratados del *Corpus Hermeticum*, y lo más destacado, un tratado hasta entonces inédito titulado *Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada*. La relevancia de los descubrimientos de Nag Hammadi para la comprensión actual de los *Hermetica* ha sido enorme, puesto que estos textos, a diferencia de los anteriores, se encuentran escritos en la lengua del Egipto cristiano, el copto, lo cual pone en tela de juicio el paradigma intelectual previo fijado por Festugière, que sostenía que los *Hermetica* podían ser comprendidos en su justa medida solo en un contexto postplatónico griego (Copenhaver 1992, p. 58).

- *Definiciones de Hermes para Asclepio*, o *Definiciones armenias* (DA), traducidas por Jean Pierre Mahé. Estas consisten en una serie de aforismos contenidos en una traducción armenia del siglo VI que apareció en 1956 pero proveniente de un original que Mahé sitúa en el siglo I d.C. (Copenhaver 1992, p. 58)

Todas las fuentes anteriormente señaladas hacen referencia a lo que habitualmente se ha identificado con los *Hermetica* filosóficos. Además de estas fuentes, contamos también con numerosos textos de contenido alquímico, mágico, botánico, astrológico que o bien son atribuidos a la autoría de Hermes, o este es invocado como autoridad benefactora en un ritual mágico. Muchos de ellos están contenidos en los Papiros Mágicos Griegos (PMG), datados entre el siglo II y IV d.C. Respecto al contenido astrológico, existen muchos tratados de entre los que destacan el *Libro de los treinta y seis decanos* y el *Liber Hermetis*. Todos estos son conocidos como *Hermetica* técnicos y comenzaron a circular durante la Edad Media, algunos en versión original latina, otros en latín o árabe traducidos de originales griegos y otros en latín traducidos del árabe (Ebeling 2005, p. 11).

0.2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Antes de comenzar, es conveniente atender a la trayectoria historiográfica que ha seguido el estudio del Hermetismo y los debates que se han originado en torno al tema que nos ocupa. Reitzenstein se ha considerado habitualmente el fundador de los estudios sobre Hermetismo, con la publicación de la primera edición del *Poimandres* en 1904. Reitzenstein formó parte de la escuela alemana de Historia de las Religiones que desde finales del siglo XIX mostró interés en los productos literarios de la tardoantigüedad, -previamente desestimados por los académicos- en la búsqueda de las raíces del primer cristianismo (Bull 2018, p. 4). Así, la

obra editada por Reitzenstein, el *Poimandres*, busca hacer una reconstrucción de lo que habría sido el fenómeno hermético en su tiempo, planteando la existencia de comunidades de devotos de Poimandres, la entidad divina que aparece en el primer tratado del *Corpus*. Para Reitzenstein, esta primera comunidad habría estado dirigida por un sacerdote del dios Ptah en Menfis, que habría helenizado y traducido unas enseñanzas previas de origen egipcio. Comunidades de estas características se habrían extendido posteriormente. Así, Reitzenstein consideró el origen de los textos como eminentemente egipcio y la existencia de estas comunidades de fieles, en sincronía con el origen del primer cristianismo (Bull 2018, pp. 4-5).

Análisis posteriores vendrán a contradecir la tesis de Reitzenstein. La primera voz crítica fue la de Zielinski, que consideró que Reitzenstein sufría una especie de “egiptomanía” y que los *Hermetica* filosóficos no tenían nada que ver con Egipto ni con los Papiros Mágicos y se apresuró a reubicar los *Hermetica* dentro de un contexto religioso griego, dividiendo los tratados en tres categorías: Peripatética, Platónica y Panteísta; (Copenhaver 1992, p. 67; Bull 2018, pp. 5-6). Después de Zielinski, Wilhelm y Kroll siguieron esta línea de investigación, asumiendo el origen griego. El libro de Josef Kroll, *Las enseñanzas de Hermes Trismegisto*, situaba las raíces del Hermetismo en Posidonio, autor del estoicismo medio, y en Filón. Esta obra fue pronto puesta en discusión por Bousset, que había ayudado a Reitzenstein con sus investigaciones para el *Poimandres*. Bousset no aceptaba el completo cambio de rumbo respecto de la investigación de Reitzenstein, que suponía obliterar el origen eminentemente egipcio propuesto en un primer lugar, en favor de un panorama como el que planteaba Kroll en el que las únicas fuentes posibles eran griegas. Bousset a su vez dividió los tratados en tres tipos: monistas, dualistas y mixtos, y planteó un posible origen babilónico/iranio por la presencia de ideas dualistas de salvación, en relación con su estudio del gnosticismo. Reitzenstein también cambiaría después su versión para comulgar con esta tesis del origen iranio del Hermetismo. A su vez, suavizó su idea inicial de las comunidades herméticas, que había sido muy criticada (Copenhaver 1992, pp. 68-69).

En 1945 Festugière publicó el primer volumen de su obra *La revelation d'Hermes Trismegiste*, y simultáneamente trabajó con Arthur D. Nock en las ediciones Budé de los *Hermetica* traducidos y comentados, que es aún la edición más utilizada y citada de los textos herméticos. Estas dos aportaciones terminarían de fijar el origen griego de los *Hermetica* como la ortodoxia interpretativa, entendiendo que las ideas plasmadas en estos textos eran

tomadas del pensamiento filosófico griego popular, bajo una forma ecléctica, mezcla de platonismo, aristotelismo y estoicismo. Se mostró muy contrario a la tesis de los orígenes egipcios, que para entonces ya habían quedado prácticamente descartadas. Para Festugière el elemento egipcio en los *Hermetica* queda reducido a un mero artificio literario, un escenario folklórico exótico para el desarrollo de un contenido filosófico esencialmente griego (Copenhaver 1992, pp. 69-71). Por otro lado, Festugière señala la marcada incoherencia doctrinal de los textos, observando la diferenciación -como ya se había señalado con anterioridad- de unos pasajes monistas o panteístas, en los que el mundo físico es esencialmente bueno y deseable y está ‘empapado’ por la divinidad; y los otros pasajes de carácter dualista, que realizan una separación entre el mundo material, maligno y corrupto, y dios, vinculado al mundo espiritual. Si no existía una doctrina hermética coherente, no podía existir tampoco una “iglesia” hermética, ni confraternidades de iniciados, como había planteado Reitzenstein en su momento. Festugière descartó por completo la posibilidad de unas liturgias herméticas, de las cuales no había encontrado ningún rastro, y declaró que el Hermetismo sería un fenómeno meramente escolástico. Lo que impregna el *Corpus* sería, en su opinión, “no un olor de santidad sino más bien una atmósfera de intelectualidad”. Ni prácticas litúrgicas ni tampoco ritos mágicos: estos quedan asociados a los *Hermetica* técnicos, o “populares” que representarían para el autor un grupo claramente diferenciado de los filosóficos o “cultos” (Copenhaver 1992, pp. 71-72). A pesar de negar la participación de sacerdotes egipcios en la creación de los *Hermetica* “cultos”, Festugière sí cree que estos participaron a la creación del Hermetismo “bajo” o “popular” de los *Hermetica* técnicos (Bull 2018, pp. 7-8).

En 1945, el mismo año en que se publicó el primer volumen de *La revelation* de Festugière, se produjo el descubrimiento de los Códices de Nag Hammadi, 13 códigos manuscritos escritos en copto entre el siglo III y IV d. C., de entre los cuales se encontraron varios tratados gnósticos y tres tratados herméticos, de entre ellos un texto hermético inédito, titulado *Discurso de la Ogdóada y la Enéada*, de gran importancia para nuestra concepción actual del Hermetismo. A pesar de que estos códigos salieron a la luz mientras Festugière trabajaba en *La revelation*, este no pareció tenerlos en cuenta. El descubrimiento de los manuscritos en una zona de auge del movimiento cenobítico cristiano haría pensar que estos textos habían sido sacados de la biblioteca de una secta monástica en el desierto egipcio y por tanto podría reavivar las tesis de la existencia de comunidades religiosas herméticas. Además, el hecho de que estuvieran escritos en copto, -variante mucho más reciente de escritura egipcia- ponía

en tela de juicio la tesis de Festugière de que los *Hermetica* eran griegos, que hasta entonces se sustentaba en gran medida en el hecho de que no había evidencias de textos herméticos escritos en lengua egipcia (Herrero de Jáuregui 2018).

Una vez que estos escritos se publicaron, en los años 70, de la mano de Krause y Labib, los pioneros estudios de Jean Pierre Mahé cambiaron el paradigma establecido por Festugière casi 30 años antes. Mahé publicó en 1981 una edición de dos volúmenes de los escritos herméticos de la biblioteca de Nag Hammadi, en los que reconocía la importancia del *discurso de la Ogdóada y la Enéada* (NHC VI,6), para la discusión de los posibles rituales y comunidades herméticas y rescataba la relevancia de la influencia egipcia (Copenhaver 1992, p. 73; Bull 2018, p. 9). Llegaba a la conclusión, por ejemplo, de que el *Asclepio* copto de Nag Hammadi estaba más próximo al original griego que la versión latina con la que se contaba hasta el momento, y que las enseñanzas del mismo acerca de la ascensión y juicio del alma requerían un trasfondo egipcio además de helenístico (Copenhaver 1992, p. 73).

Mahé también se encargó de editar y traducir las *Definiciones de Hermes para Asclepio*, provenientes de un texto en armenio del siglo VII d.C., que consistía en una serie de aforismos o sentencias. La tesis de Mahé plantea que los tratados herméticos del *Corpus* o del *Asclepio*, -que lejos de la brevedad de las *definiciones*, son diálogos largos y farragosos- se habrían elaborado a partir de un primer núcleo en forma de sentencias cortas, que tenían paralelismos con la literatura sapiencial egipcia. La construcción de la literatura hermética por tanto, habría partido de un núcleo egipcio sobre el cual los griegos habrían ido añadiendo glosas, comentarios, y explicaciones que incluirían las novedades filosóficas griegas, además de aportaciones griegas y cristianas (Copenhaver 1992, p. 73; Bull 2018, pp. 9-10). Mahé consideró la existencia de comunidades gnósticas de fieles que seguían como “sacramentos” los principios herméticos. Para salvar la incoherencia de las enseñanzas herméticas (diferencias entre pasajes monistas-dualistas), la hipótesis es que estas creencias corresponden a dos fases diferenciadas del aprendizaje -monista primero, dualista después- para la búsqueda de una iluminación espiritual (Bull 2018, p. 10).

Este planteamiento fue también asumido por Garth Fowden en su obra *The Egyptian Hermes* (1986). Fowden trataba de superar el viejo enfrentamiento entre lo que es “puramente egipcio” y lo que es “puramente griego” para en su lugar hablar de modos de interacción cultural en el Egipto greco-romano: por lo tanto, los *Hermetica* serían fruto de un sincretismo

cultural cuyos elementos serían difíciles de separar. Los seguidores de la “vía de Hermes”, en grupos similares a los gnósticos, habrían pasado, tal como proponía Mahé, de una búsqueda monista y de tipo escolástico a una de búsqueda de la gnosis por vía espiritual (Bull 2018, pp. 10-11). Mahé y Fowden son considerados como los estudiosos que rompen el consenso historiográfico alcanzado desde Festugière, e inauguran una nueva vía de investigación.

Posterior a Festugière pero anterior a Fowden y Mahé, es de gran importancia la publicación en los años 60 del gran éxito de Frances Amelia Yates, *Giordano Bruno y la tradición Hermética*. Este libro no trata ya de la antigüedad tardía, sino que se centra en el Renacimiento, rastreando la influencia que las enseñanzas y los escritos herméticos tuvieron en el pensamiento europeo renacentista. Su estudio se centra en destacadas figuras intelectuales de los siglos XV y XVI, como Marsilio Ficino o Giordano Bruno. La autora también señalaría posteriormente la influencia hermética en figuras del canon literario de la época como Shakespeare, Spenser o Sidney. Interpretar a Hermes Trismegisto como una figura de relevancia capital para los inicios de la Revolución científica causó una verdadera sacudida en muchos estudiosos (Copenhaver 1992, pp. 75-76). A día de hoy, si bien la tesis de la Yates ha sido ampliamente comentada y en muchos aspectos criticada, abrió un campo de investigación hasta entonces inexplorado, y dio paso a una nueva generación de investigadores. A este respecto surge en Holanda a finales de los noventa la cátedra de Historia de la Filosofía Hermética y del Esoterismo occidental, en torno a la cual se agrupan investigadores como Wouter Hanegraaf, Kocku von Stuckrad, o Van der Broek, que se han dedicado al estudio de diferentes disciplinas esotéricas de la cultura occidental, siendo Hanegraaf el más volcado hacia la historia del Hermetismo en su contexto originario y su desarrollo posterior (Van den Broek 2009, pp. 12-15).

1. ORÍGENES DEL FENÓMENO HERMÉTICO Y DE LA FIGURA DE HERMES TRISMEGISTO

1.1. APROXIMACIÓN HISTÓRICA AL CONTACTO CULTURAL Y RELIGIOSO ENTRE GRECORROMANOS Y EGIPCIO

El culto a Hermes Trismegisto aparece en el contexto de la simbiosis cultural entre griegos y egipcios, que tiene lugar con mayor fuerza durante la etapa ptolemáica en el Egipto helenístico. La figura que nos ocupa surge, como hemos dicho, a partir de un sincretismo del dios griego Hermes y el dios egipcio Thot. A fin de contextualizar la confluencia cultural que dará lugar a esta simbiosis, y el ambiente en el que surgirá la literatura hermética, merece la pena hacer una breve síntesis de la historia político-religiosa tardía del antiguo Egipto y de los contactos que su civilización tuvo con las culturas grecolatinas.

Cabe destacar que los contactos entre griegos y egipcios fueron muy anteriores a la conquista de Alejandro Magno. El último periodo de independencia de Egipto durante los siglos VII y VI a.C., previos a la invasión persa, coinciden con lo que llamamos la Época Arcaica griega, un periodo de esplendor para dicha civilización en el que comenzó a abrirse al contacto con el próximo Oriente y con el Mediterráneo, estableciendo colonias y bases comerciales. A partir de entonces los griegos estarán presentes en Egipto ya sea como mercaderes, como soldados o como viajeros y curiosos, y Egipto se integrará en los circuitos comerciales internacionales (Sanmartín, Serrano 1998, pp. 335-339). Ya desde entonces, la tierra de Egipto genera admiración y reverencia en el mundo griego, considerándose el lugar en el que nacen los cultos religiosos, en ocasiones incluso como intrínsecamente sagrado (Fowden 1993, p. 14). Los griegos reconocieron a la civilización egipcia como mucho más antigua que la suya, y ello le reportaba prestigio y autoridad. Los archivos de los templos egipcios y la gran sabiduría allí contenida en un idioma desconocido e indescifrable, les resultaron de un gran atractivo, convirtiéndose así Egipto en un lugar envuelto en una atmósfera de misterios sagrados y de sabiduría ancestral. Uno de los ejemplos de esta actitud la encontramos en el *Timeo* de Platón, en el que uno de los interlocutores es un sacerdote egipcio que retrata a los griegos como “almas jóvenes”, destacando la antigüedad y respetabilidad de los conocimientos ancestrales de la tierra del Nilo que son “necesarios para hacer madurar el alma”. Nos encontramos tempranamente con una tradición que dice que tanto Platón como Pitágoras habrían estado en Egipto y habrían sido instruidos por

sacerdotes allí, y que por tanto habrían tenido acceso al conocimiento de los antiguos, que habrían plasmado después en sus escritos (Bull 2018, p. 2).

Cuando Alejandro Magno conquistó Egipto en el año 332 a.C., este se encontraba dominado por los Persas desde el 525. Alejandro fue percibido casi como un liberador y mostró respeto por las costumbres y las tradiciones del país. A su muerte en el 323, el gobierno de esta región será cedido a Ptolomeo I y en los años que siguen estará administrado por sus descendientes, la dinastía ptolemaica. Ésta, en la línea de Alejandro, y a fin de legitimar su poder, establece un gobierno sostenido en gran medida sobre la estructura local anterior, que mantuvo la preeminencia social y política de los sacerdotes. Así, si bien políticamente los territorios egipcios estaban dominados por gobernantes helénicos, en el ámbito cultural los elementos egipcios, lejos de ser sumergidos por la cultura helénica, siguieron operando en conjunto con los griegos, especialmente los elementos religiosos (Sánchez Pérez, Unceta Gómez 2019, pp. 44-45) El idioma griego se impuso en el plano de la administración y se convertirá en el idioma oficial, por lo que muchos autóctonos egipcios tuvieron que aprender griego para acceder a estos puestos, mientras que a nivel popular se seguiría utilizando habitualmente el egipcio y en su variante escrita, el demótico (Copenhaver 1992, p. 26).

Sin embargo, Fowden ha llamado la atención sobre las tensiones que surgieron del encuentro de dos civilizaciones tan fuertes. Al parecer los sacerdotes egipcios mostraron recelo respecto a los extranjeros y se cerraron a la incorporación de elementos culturales foráneos. Los griegos tratarían de ganar su simpatía manteniendo sus privilegios y mediante el uso del sincretismo, que en ocasiones se convirtió en un instrumento político que buscaba hacer ver cómo los sistemas de creencias de ambos pueblos podían ser armonizados. El mejor ejemplo de esto lo constituye el culto, impulsado por Ptolomeo, al dios Sarapis, fusión de los dioses egipcios Osiris y Apis; que ganó una gran popularidad (Copenhaver 1992, pp. 29-30; Fowden 1986, pp. 14-21). En esta época, a raíz de las conquistas de Alejandro en oriente, se incorporaba además al mundo griego las ideas de las religiones místicas orientales y de sabidurías salvíficas reveladas en textos sagrados que inspiraron corrientes como el orfismo o el pitagorismo, pero que fructificarían verdaderamente con posterioridad, desde el siglo II d.C., cuando se desarrollan el cristianismo y las sectas gnósticas.

Tres siglos más tarde, en el año 30 a.C., Augusto conquista Egipto y coloca como gobernante a un prefecto escogido directamente por el emperador. En época de Augusto la sociedad quedará dividida en tres categorías: romanos, griegos y egipcios (los romanos consideraban

egipcio a todo aquel que no fuera griego ni romano), siendo las dos primeras categorías privilegiadas respecto a los nativos, que sufrieron el desprecio romano y la imposibilidad de acceder a puestos de poder. Así las cosas, la casta sacerdotal local quedaría subordinada al dominio de los conquistadores. En esta situación, el poder de los sacerdotes se descentralizó y estos perdieron parte de su prestigio anterior. Así, la conexión entre los ciudadanos y la religiosidad pública fue perdiendo fuerza, dando lugar a nuevas formas de religiosidad de carácter más doméstico y más ligadas a la búsqueda de la salvación personal (Sánchez Pérez, Unceta Gómez 2019, pp. 44-45).

Desde el siglo II d.C. llegarán a Egipto los primeros cristianos, que procedían de la región cercana de Judea. La amplia población judía de Alejandría pudo entender con facilidad, y en ocasiones aceptar, las demandas del nuevo clero. El clima en Egipto era favorable para la instauración del cristianismo debido a la creación y difusión de la *Septuaginta* y a mitos místicos como el de la resurrección de Osiris, que podían tener similitud con las ideas cristianas (Copenhaver 1992, p. 30). El 330 d.C., año de la fundación de Constantinopla, supuso el fin del periodo de dominación romana de Egipto y el inicio de la llamada “era bizantina”. Este nuevo periodo está marcado por su carácter profundamente cristiano. Si bien existen muchas pruebas de la supervivencia del paganismo, numerosos estudiosos coinciden en que antes de terminar el siglo IV, el cristianismo estaba plenamente asentado entre la mayor parte de la población, especialmente en la *Pars Orientis* del Imperio. Desde el siglo III se documenta también un cristianismo gnóstico. El copto se difundió en el siglo III d.C., de la mano de la Iglesia egipcia, como una forma de lengua egipcia adaptada a un alfabeto griego modificado (Copenhaver 1992, pp. 24-31).

La larga época que comprende los periodos de dominio ptolemáico romano y bizantino, estuvo marcada por la ferviente interacción cultural entre distintas tradiciones y pueblos, culturas y confesionalidades, especialmente en la ciudad de Alejandría, capital de la región y mayor centro cultural de la tardoantigüedad. Es en este panorama donde tuvieron lugar tanto la identificación de Hermes con Thot y el consecuente desarrollo de su personaje mítico, como la producción de los textos escritos asociados a su persona, que hoy conocemos como *Hermetica*. Sin embargo, la génesis de la figura de Hermes Trismegisto es significativamente anterior al surgimiento de la literatura hermética. Mientras que podemos rastrear un sincretismo Hermes-Thot previo incluso a la era ptolemáica y se tienen registros del epíteto *Trismegistos* para referirse a la divinidad greco egipcia desde el siglo III a.C., los

textos atribuidos a su autoría que se conservan son ya de época romana. Si bien se decía que estos eran traducciones de originales en egipcio más antiguos no conservados, desde el siglo XVI y especialmente con el análisis crítico de Isaac Casaubon, se estableció en la academia la certeza de que estos textos no habrían sido auténticamente escritos por Trismegisto, sino que datarían de los primeros siglos de nuestra era, como confirman claras influencias del neoplatonismo y del estoicismo. Así, el surgimiento del Hermetismo en su dimensión textual concurre e interactúa con el surgir de otras corrientes religiosas de carácter salvífico como son el cristianismo, las escuelas gnósticas y los cultos místicos (Van den Broek 2006a, pp. 497-498) .

1.2. HERMES, THOT Y HERMES TRISMEGISTO

La asociación de Hermes y Thot suele localizarse temporalmente en la era ptolemaica, y si bien en estos momentos el intercambio cultural es sin duda más intenso, el sincretismo original de ambas divinidades sucede con anterioridad. Ya Herodoto establece una correspondencia entre ellas, por medio de una *interpretatio* griega, por la cual se trataban de comprender fenómenos culturales y religiosos externos por medio de la comparación con los propios. Muchos consideraron que los egipcios rendían culto a algunos dioses que eran los mismos que los griegos, pero llamados con distinto nombre. Entre ellos estaría Hermes, a quien conocerían por el nombre de Thot (Sánchez Pérez, Unceta Gómez 2019, p. 45).

Ciertamente, es fácil reconocer una similitud entre las características y las prerrogativas religiosas y rituales de ambas divinidades. Ambos se presentan como dioses del conocimiento y de la sabiduría, asociados con el lenguaje y la escritura, y muestran la característica común de ser psicopompos, e intermediarios entre el cielo y el inframundo. Estudiaremos cada caso por separado a fin de comprender qué quedó de cada uno en el personaje mítico de Hermes Trismegisto.

1.2.1. Hermes

El dios griego Hermes tiene su origen en las *hermas*, elementos que se encontraban habitualmente bordeando los caminos como forma de delimitación territorial. Estos mojones, conformados primeramente por montones de piedras, no tardaron en obtener una significación supersticiosa en muchas culturas, de forma que Hermes surgió como el espíritu de estos y las hermas comenzaron a tomar la forma de columnas con cabeza de hombre y con falo normalmente erecto. Estas columnas antropomórficas se conocieron como *Hermes*.

Así, los “Hermes” actuaban como protectores de los que transitaban estos caminos, principalmente mercaderes y comerciantes, pero también bandoleros y ladrones. Hermes era además el dios de la fortuna en un sentido amplio, y de los golpes de suerte (Hard 2008, pp. 219-220).

Como dios de las hermas, era asociado a la liminalidad, a las fronteras y la transgresión de las mismas, y la comunicación entre un lado y otro. Así, Hermes como personaje mitológico cumplía la función de ser heraldo de los dioses, y comunicaba los mensajes de los dioses del Olimpo por un lado a los humanos, pero también a los dioses ctónicos. Como heraldo y transmisor de la voluntad de los dioses será coronado también como dios de la palabra, la oratoria, la escritura y la interpretación de la misma. De aquí surgirá el término moderno de *hermenéutica* (Hard 2008, pp. 220-222; Sánchez Pérez, Unceta Gómez 2019, p. 46). La capacidad de convicción, el carisma, el ingenio y la astucia serán características ligadas a Hermes. Todas ellas se reflejan en el mito sobre su nacimiento, relatado en el *Himno Pseudo-Homérico a Hermes*. En él se describen los primeros días de vida de un joven Hermes que siendo tan solo un bebé inventa dos instrumentos musicales (la lira, y la flauta de pastor) y roba el ganado de Apolo sin aparente motivo o provocación previa, sino más bien como un juego para divertirse y burlarse de su hermanastro. Llevándose al ganado lejos, borró sus huellas atando unas ramas a sus patas para evitar ser descubierto, y luego sacrificó dos vacas y las ofrendó a los dioses. Después de realizar sus fechorías volvió a su cama donde se hizo pasar por un inocente bebé. Cuando fue descubierto y llevado ante Zeus, este se rio ante la desvergüenza del niño y lo hizo conducir a Apolo a donde se encontraba su ganado. Allí, para hacer las paces con este, le regaló su lira, y fabricó para sí un instrumento nuevo, la flauta de pan. Este episodio también sitúa al dios como patrón de los ladrones y de los bandoleros (Hard 2008, pp. 222-223).

Por otro lado, por su función de comunicador entre ambos mundos, el ínfero y el celestial, y su poder de traspasar los límites entre los mismos, se le asocian poderes psicopompos: se encarga de escoltar a las almas de los difuntos hacia el mundo de los muertos. Así, Hermes queda vinculado tanto al mundo superior como al inferior, actuando como puente entre dioses uranios y ctónicos, entre el mundo de arriba y el de abajo, y siendo un vehículo de transición entre humanos y dioses. Esta idea será de capital importancia para su sincretismo posterior. Finalmente, ya en época helenística, será considerado como *logos*, intérprete de la voluntad de los dioses para la humanidad, y como demiúrgico, razón creadora del universo,

también muy acorde con la teología hermética posterior. (Sánchez Pérez, Unceta Gómez 2019, pp. 46-47).

La representación y los atributos del dios han variado a través del tiempo. En época arcaica se le representaba como dios maduro y con barba, y con el miembro erecto característico de las hermas itifálicas, asociado también a la fertilidad del ganado. Posteriormente, desde finales del siglo V a.C. en adelante, su representación cambiará para ser representado con aspecto juvenil, imberbe y desnudo. También se lo mostraba a veces con vestimentas rústicas, portando un carnero en sus brazos o sobre sus hombros. El caduceo también es un atributo característico: en él aparecen siempre dos serpientes. Según Higinio, Hermes las habría separado cuando estas estaban enzarzadas en una pelea, y estas habrían quedado enroscadas en su caduceo como símbolo de conciliación, de nuevo, entre elementos dicotómicos o enfrentados (Hard 2008, pp. 221-222).

1.2.2. Thot

Por su parte, el dios Thot también gozaba de gran popularidad en el panteón egipcio. Tenía su centro de culto principal en la ciudad de Hermópolis Magna, donde se originó una cosmogonía en la que era la figura central y de la que se surgirían los demás dioses. Es una figura polifacética, considerada la divinidad de la sabiduría, la información, la escritura, la magia, la ciencia, la medicina, las matemáticas, la astrología, y por su vinculación con la luna, además de la delimitación del tiempo y los calendarios (Fowden 1986, p. 22). En su ser contenía toda la sabiduría del mundo. Todo su conocimiento se creía estar reflejado en un libro de su autoría llamado el *Libro de Thot*, un tesoro que convertiría a cualquier mortal que lo leyera en un dios conocedor de todos los secretos de la magia universal y capaz de realizar cualquier cosa. En ocasiones también se le ha considerado autor o coautor del *Libro de los Muertos* y del *Libro de la respiración*. Sus dos representaciones principales son las de un ibis y un babuino (Armour 1986, pp. 188-194).

La mitología egipcia lo sitúa como el escriba de Ra, que actuaba como secretario de los dioses, mensajero y ayudante. Siendo el encargado de registrar mucha información, se le atribuye la invención de la escritura jeroglífica. Es por ello patrono de las letras y por supuesto de la profesión de escriba, y se le asocia también con los sacerdotes-lectores, dedicados a custodiar el conocimiento. Estos debían ser capaces, al igual que el propio dios, de conocer las fórmulas, las palabras y los rituales adecuados que habían de recitarse en cada

rito; se trataba por lo tanto de personas versadas en magia, en medicina y en todo tipo de conocimientos ocultos para la mayoría (Armour 1986, pp. 185-189).

Por otro lado, también tenía al igual que Hermes, una función como psicopompo: a la muerte de los faraones, él se ocupaba de acompañar al difunto al Más Allá y cuidar de que nada lo hiriera. Además, en los juicios por psicostasis, llevaba el registro de los resultados. Su vinculación con el mundo de los muertos tiene sentido en relación con su carácter lunar, que simboliza los grandes procesos cíclicos de muerte y renacimiento de la naturaleza (Fowden 1986, p. 23).

El dios solar Ra había concedido a Thot la gestión de la Luna. A partir de sus ciclos fue que Thot pudo medir el tiempo y las estaciones y construir el calendario. Ello lo hace un dios controlador del tiempo y lo relaciona con las matemáticas, y la astrología. Es también un dios asociado a la medicina: fue él quien proporcionó a Isis las fórmulas mágicas para resucitar a Osiris cuando reunió sus distintas partes. De igual manera intervino en la disputa entre Horus y Seth, a favor del primero, curando mágicamente su ojo herido (Armour 1986, p. 188).

1.2.3. Evemerismo. Creación del personaje y leyenda

La asociación entre ambas divinidades se dio por parte de los griegos asentados en Egipto, y Hermes Trismegisto, “el egipcio”, sería un dios eminentemente cosmopolita y helénico. La divinidad resultante era más grande que las partes que la conformaban, acumulando la sabiduría mágica prácticamente todopoderosa de Thot con la función comunicadora entre dioses y humanos del Hermes helénico. Sin embargo, si bien en un primer momento pareció suficiente con asimilar la deidad griega con la egipcia, entendiendo simplemente que ambas eran equivalentes; pronto su figura se haría más ambigua y compleja (Fowden 1986, p. 24).

Las ideas de Evemero de Mesina que se habían hecho populares en la época helénica, sugerían que los dioses y personajes mitológicos habrían sido en algún momento de la antigüedad lejana reyes o personajes históricos relevantes, cuya figura se habría mitificado y divinizado después de su muerte. Esta creencia afectó a la forma de entender a Hermes Trismegisto, que en algunos tratados herméticos aparece representado como una figura humana. En esta línea de buscar el origen racional de las figuras mitológicas, se sitúa la obra de Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, que, al atender a Hermes, plantea que

existieron no menos que cinco personajes distintos con tal nombre, cuya fusión habría dado lugar a la idea general que se tenía en el momento del propio dios (Fowden 1986, pp. 24-25; Bull 2018, p. 1). Este planteamiento implica generar una divinidad compleja, que aunaba la vida y características de cinco personalidades divinas diferentes (Arroyo De la Fuente 2013, pp. 7-11).

Uno de los Mercurios tuvo por padre a Cielo y por madre a Día; su naturaleza se vio, según la tradición, muy ostensiblemente excitada, por haberse conturbado ante la visión de Proserpina. El segundo, hijo de Valente y de Forónide, es aquel al que identifican bajo tierra con Trofonio. El tercero nació del tercer Júpiter y de Maya; de este y de Penélope cuentan que nació Pan; el cuarto tuvo por padre a Nilo, y los egipcios consideran ilícito nombrarlo; el quinto es aquel al que rinden culto los de Féneo, que, según se dice, destruyó a Argos, y, por esta causa, huyó a Egipto, entregando a los egipcios las leyes y las letras; los egipcios llaman a este Teut, y con el mismo nombre se llama, entre ellos, al primer mes del año².

Así, vemos una asimilación de los distintos Hermes. El tercero es el conocido fruto de la unión de Zeus y Maya, el cuarto y sobre todo el quinto, serán los más vinculados a Egipto. Este último aúna la historia del asesinato de Argos con la de la invención de la escritura por parte de Thot, quedando así identificado con Hermes. La propuesta de Cicerón, muy extendida, fue aceptada en tanto que explicaba la emergencia de un Hermes que se reconocía por ser diferente del mensajero de los dioses y que tenía un carácter relativamente humano (Sánchez Pérez, Unceta Gómez 2019, p. 49; Arroyo De la Fuente 2013, pp. 9-10). A estas propuestas se suma la llegada de figuras propias de las culturas orientales como son el mago o el profeta, humanos divinizados, con poderes sobrenaturales, como Zoroastro o Apolonio de Tiana. Estas figuras se importarían desde los territorios colonizados por Alejandro en el este y también aportarían matices a la nueva concepción de Hermes Trismegisto que empezaba a construirse y que se parecía más a la de un humano semidivino portador de una naturaleza revelada y en contacto estrecho con la divinidad, capaz de llevar a cabo actos mágicos poderosos (Sánchez Pérez, Unceta Gómez 2019, p. 43).

Asimismo, cabe destacar que dentro del ámbito griego no siempre se vería a Hermes Trismegisto bajo los mismos rasgos aceptados por las personas provenientes de un horizonte cultural egipcio o egiptizante, en el que estas concepciones no habrían tenido tanto calado.

² CICERÓN, Marco Tulio, *De la naturaleza de los Dioses*. Capítulo 21, 56. Albor, 1998.

Por el lado egipcio, tenemos una concepción de Hermes Trismegisto bien distinta. Es en los papiros mágicos griegos elaborados en Egipto donde se da una descripción de la figura de este Hermes, más que en los propios *Hermetica*. En ellos Trismegisto no aparece como un ser humano, sino como fuente de poder cósmico, creador del cielo y de la tierra y legislador del mundo, que preside la justicia y el destino, y que es además señor de la noche y de la muerte y sus misterios. Está vinculado a una sabiduría arcana y misteriosa, y a fórmulas mágicas de compleja exégesis. En la concepción de los papiros herméticos se deja ver una auténtica identificación de este Hermes con una divinidad cósmica, que sin embargo también habita en el interior del corazón de los hombres. Era habitual elevar las invocaciones a Hermes Trismegisto con un sentido de auto-identificación, como si el espíritu del propio dios viviera en el interior del devoto: “Yo te conozco y tú me conoces”. Esta identificación con el dios demuestra una forma de concebir a las divinidades en un estilo plenamente egipcio, que evidencia que en tal contexto primó una concepción del dios mucho más vinculada a la divinidad autóctona. Si Hermes Trismegisto pudo convertirse en un elemento popular en el ambiente greco-egipcio fue gracias a su contaminación con la idea previa del dios Thot (Fowden 1986, pp. 25-29).

La mayoría de los que veían las cosas desde un punto de vista griego tenían una visión bastante diferente de Hermes Trismegisto, dejando de lado hasta cierto punto los elementos egipcios y asumiendo que este había sido en origen humano. Platón duda de si Hermes es un dios o un hombre divino; Apolonio de Tyana y Plotino lo consideran humano, con una fortaleza de espíritu especialmente poderosa. Así se recoge también en los *Hermetica* filosóficos, a los que nos referiremos más adelante: Hermes Trimegisto es presentado como un mortal que recibe revelaciones divinas y se convierte eventualmente en inmortal a través de una auto-purificación, pero permanece entre los humanos para desvelarles los secretos del mundo divino. Por su parte los *Hermetica* técnicos son ambiguos, y habitualmente identifican a Hermes Trismegisto como un sabio de la antigüedad que vivió en un pasado remoto, dotado de la capacidad de conversar libremente con los dioses; aunque también hay testimonios de quienes consideran a Hermes como un ser divino (Fowden 1986, p. 28).

De esta manera, se produce una cierta ambigüedad en el entendimiento y recepción de esta figura, cuya naturaleza oscila entre dios y profeta. Cuando se evidencian estas tensiones y para justificar esta doble naturaleza, los seguidores de la doctrina hermética finalmente

aludirán a la existencia de dos Hermes distintos, el viejo y el joven, en algunas variantes el abuelo y el nieto, siendo el primero totalmente identificable con el dios Thot, de naturaleza divina, mientras que el joven habría sido el encargado de traducir los textos divinos del Libro de Thot al idioma griego, surgiendo así los *Hermetica*. De esta manera, este segundo personaje se asemejaría más a la concepción de un Hermes de carácter más humano, encargado de ejercer una función puente entre humanos y dioses. Por otra parte, con esta explicación quedaría justificada la existencia de los textos herméticos en lengua griega, puesto que estos se suponían originalmente inscritos en tablas de piedra en escritura jeroglífica, escritura considerada sagrada para todo el conocimiento mágico arcano. Si hubiesen estado escritos en griego habrían perdido toda su credibilidad y autoridad (Fowden 1986, pp. 30-31). Siglos más tarde, en la Edad Media se aceptará con carácter general que Hermes Trismegisto fue un profeta pagano que vivió en los tiempos de Moisés o incluso con anterioridad.

2. LOS *HERMETICA*

2.1. *HERMETICA* TÉCNICOS Y FILOSÓFICOS

Una vez aclarado el contexto histórico y cultural que da lugar a la literatura hermética, y habiendo tratado también las fuentes de las que disponemos para el estudio del Hermetismo antiguo, en este apartado nos disponemos a tratar brevemente el contenido fundamental de dichas fuentes y su naturaleza, según las diferentes tipologías marcadas tradicionalmente por la investigación, junto con los problemas planteados por estas delimitaciones.

Como ya se ha comentado, los textos herméticos han sido diferenciados en dos categorías bien delimitadas desde el pormenorizado análisis de Festugière. Festugière dividió los tratados en “cultos” y “populares”, términos que luego quedaron en desuso a favor de los más neutros “filosóficos” y “técnicos” (Van den Broek 2006a, pp. 487-488).

Tanto Festugière como Scott antes que él, pensaron que estas dos categorías de escritos vendrían de ambientes diferentes y serían redactados por personas distintas, siendo los textos filosóficos de un origen erudito y escolar, más griego; mientras que los técnicos vendrían de un sustrato popular, más ligado a las costumbres mágicas egipcias (Van den Broek 2006a, pp. 487-488). Fowden, tiempo después, consideró que ambas ramas de los textos herméticos se habrían originado en un mismo ambiente, el Egipto greco-romano de los primeros siglos de nuestra era, haciendo énfasis en la confluencia cultural de ambas culturas en la tierra de Egipto durante este período, que había dado lugar a un ambiente intelectual y filosófico muy especial en el cual habrían surgido los textos herméticos. A su vez, Fowden consideró estas dos corrientes no como aisladas entre sí, sino como dos pasos sucesivos de una misma “vía de Hermes” o camino iniciático; algo que sin embargo no puede ser probado, puesto que, si bien algunos tratados filosóficos comienzan con una iniciación según una praxis mágico-astrológica, esto no implica que los *Hermetica* técnicos asuman las nociones religiosas soteriológicas que se caracterizan a los textos filosóficos (Van den Broek 2006a, p. 488).

En realidad, desconocemos la cantidad exacta de textos herméticos que existieron en la antigüedad y el orden en que estos estaban destinados a ser leídos, pues los tratados que han llegado a nuestros días lo han hecho en gran medida sesgados por el criterio de los recopiladores de épocas posteriores. De la misma manera, no podemos estar seguros de que en la antigüedad existiera una separación tan clara entre *Hermetica* filosóficos y técnicos. Es posible que los contenidos mágicos y alquímicos hayan sido suprimidos de las

recopilaciones del *Corpus Hermeticum* por los editores de este, que no los consideraron de interés. Las tendencias actuales de la investigación se decantan más por una aproximación entre las disciplinas técnicas y las teóricas, entendiendo que estos contenidos podrían haberse presentado en origen mucho más entrelazados de cómo han llegado a nuestros días (Copenhaver 1992, pp. 53-54; Herrero de Jáuregui 2018; Sánchez Pérez, Unceta Gómez 2019, p. 55)

Teniendo esto en cuenta, el término de “filosóficos” se ha usado para designar aquellos tratados de naturaleza teológica, claramente influidos por la filosofía griega - especialmente las corrientes platónica y estoica - que se ocupan de cuestiones como la naturaleza de Dios, del cosmos y del ser humano. Por su parte los textos “técnicos” hacen referencia a escritos sobre magia, alquimia o astrología que están recogidos bajo el nombre de Hermes Trismegisto (Van den Broek 2006a, pp. 487-488).

2.1.1. *Hermetica* técnicos

Los *Hermetica* técnicos son un conjunto de textos muy diversos que incluyen desde tratados sobre astrología y alquimia, hasta hechizos para lograr fines prácticos. A diferencia de los catalogados como filosóficos, los textos técnicos no persiguen fines “elevados” como la búsqueda de la naturaleza del alma, la iluminación o la comunión con Dios, sino que se ocupan de temas más mundanos e intrascendentes (Copenhaver 1992, pp. 47-48). Estos textos están más centrados en el mundo material, dirigiéndose o bien a producir cambios en el mundo material para solucionar problemas concretos, como es el caso de la magia de los PGM, o de la alquimia que persigue la fórmula para la transmutación de los metales en oro; o bien a descubrir el funcionamiento del material por medio de las leyes ocultas que lo rigen, para poder establecer predicciones y alterar la realidad utilizando oportunamente tales leyes. Así, la astrología rastrea las formas en las que los acontecimientos celestes se vinculan con los hechos humanos, lo cual permite establecer predicciones y actuar en consecuencia. De la misma manera, los hechizos mágicos utilizan elementos naturales que se escogen en base a sus correspondencias y cualidades mágicas y médicas específicas.

La idea básica que subyace a los *Hermetica* técnicos, y también a los filosóficos, es la de que todas las cosas que existen, tanto en el plano físico como en el espiritual, están de una manera u otra interconectadas por medio de una coherencia universal o *sympatheia*. Esta

noción de interconexión está presente en la base de las diferentes prácticas técnicas herméticas. Así, el mago podía invocar a dioses si conocía su nombre divino apropiado; pero también desde la astrología la correspondencia de lo que sucede en el cielo con lo que sucede en la tierra permitía hacer predicciones basadas en el movimiento de los cuerpos celestes (*fatum*). De igual manera, la alquimia se basaba por un lado en la idea de una materia primordial que estaría presente en el resto de las materias ordinarias, y también en la convicción de que todos los metales preciosos proceden del plomo, y que por tanto a partir de este se podría lograr obtener cualquier metal deseado siguiendo el método alquímico adecuado (Van den Broek 2006a, p. 488).

2.1.1.1. *Alquimia*

En el campo de la alquimia, la primera obra literaria que encontramos al respecto son los escritos de Bolo de Mendes, datados en el 200 a.C., que describían procesos con metales preciosos y tinturas. A partir de entonces empezaron a aparecer numerosos tratados alquímicos bajo el nombre de Hermes Trismegisto o de otras figuras como los dioses Isis, Agathodaimon o Asclepio. El más tardío de ellos es del siglo II o III d.C., y ha llegado a nuestros días en forma de fragmentos citados en tratados alquímicos posteriores. Algunos de los más relevantes y extensos de los fragmentos que nos han llegado son el *Anepigraphos*, sobre la fabricación de la plata a partir de la cocción y fundición de otros materiales; o Isis la Profetisa a su hijo Horus, que revela el misterio alquímico de la reproducción del oro (Copenhaver 1992, pp. 44-45).

De especial relevancia es la obra de Zósimo, en el siglo IV d.C., cuya gran aportación será la conjugación de la teosofía hermética con los propósitos pragmáticos de la alquimia, vinculando los tratados filosóficos con los técnicos (Copenhaver 1992, pp. 44-45). Zósimo era conocedor de los *Hermetica* filosóficos, y en su búsqueda de la iluminación y del renacimiento espiritual, integró la praxis alquímica. Según su interpretación la transmutación de los metales y la purificación del alma humana eran procesos íntimamente ligados (Sánchez Pérez, Unceta Gómez 2019, pp. 70-72). Así, el trabajo con los metales en busca de un perfeccionamiento de estos y su transformación a metales más puros se correspondía con la transformación y el ennoblecimiento del alma, dándose una correspondencia entre el microcosmos que representaba el trabajo a nivel material con el metal, y el macrocosmos del alma humana. Era común la utilización de terminología alquímica para representar secretas analogías y metáforas filosóficas. La putrefacción del metal en la fase de la *nigredo* por

ejemplo, se usaba para referirse a la muerte espiritual del hombre previa a su posterior resurrección³ (Sánchez Pérez, Unceta Gómez 2019, p. 70).

Es llamativa la famosa visión de Zósimo, en la que describe como un hombre de bronce va cambiando su composición en un tortuoso proceso análogo al proceso alquímico. El fragmento que describe esta visión será de gran relevancia para la recepción del Hermetismo posterior, y fue analizado en clave psicoanalítica por Carl Gustav Jung (Sánchez Pérez, Unceta Gómez 2019, pp. 73-74).

2.1.1.2. *Astrología*

La astrología habría llegado a Egipto de la mano de los griegos en época helenística, quienes a su vez la habrían adquirido a través de sus contactos con Mesopotamia. Antes de esto no se documenta un desarrollo muy avanzado de la astrología en Egipto, si bien su cosmogonía estaba muy influida por los cuerpos celestes, a los que se atribuía una personalidad divina; pero no existía la creencia de que los movimientos celestes se reflejaran en el mundo terrenal. La astrología, de acuerdo con la idea de *sympatheia*, se concibe como la relación entre el mundo celestial y el terrenal: el hombre es un microcosmos que refleja los acontecimientos que suceden análogamente en el macrocosmos del panorama celeste (Sánchez Pérez, Unceta Gómez 2019, pp. 66-67).

Los textos astrológicos son los testimonios más tempranos de la literatura hermética. Un manual de astrología de mediados del siglo II a. C. escrito por un autor anónimo atribuyó su obra a un faraón que había gobernado cinco siglos antes, y al sacerdote Petosiris, posiblemente un personaje histórico del siglo IV a.C, quien habría recibido su revelación de Hermes Trismegisto. Es la primera mención que tenemos a la autoridad de Hermes en una fuente (Copenhaver 1992, pp. 42-43). Existían tratados de astrología que interpretaban acontecimientos naturales concretos como truenos o terremotos en función de la fecha y su localización zodiacal; sin embargo, los tratados más extendidos fueron los *Iatromathematika*, o textos de medicina astrológica, que establecían correspondencias entre las partes del cuerpo y los cuerpos celestes, entre los signos zodiacales y las patologías. Otra disciplina muy popular fue la que identificaba las correspondencias astrológicas de plantas y minerales (Copenhaver 1992, pp. 42-43).

³ El proceso de sublimación del metal en la alquimia comprendía cuatro fases: “nigredo” (ennegrecimiento), “albedo” (blanqueamiento), “citritas” (amarilleamiento) y “rubedo” (enrojecimiento).

Pero la obra más relevante para comprender la astrología hermética fue el *Liber Hermetis*, un texto latino cuyo original griego contendría elementos que se remontarían al siglo III a.C. Es un testimonio capital para comprender la doctrina astrológica hermética puesto que en él se especifican los decanos, las estrellas fijas, los doce signos, y las diversas predicciones que siguen la teoría astral (Copenhaver 1992, pp. 42-43; Sánchez Pérez, Unceta Gómez 2019, p. 68).

2.1.1.3. *Magia y hechicería*

Otra categoría hermética muy popular será la representada por la magia y la hechicería, que perseguían muy diversas finalidades. Numerosas muestras de magia con referencias e invocaciones a Hermes Trismegisto se encuentran en los Papiros Mágicos Griegos (PGM). Se trata de una magia plenamente instrumental destinada manipular la realidad material para conseguir objetivos concretos y más o menos inmediatos. Entre los PGM herméticos podemos encontrar infinidad de temas, que más que a una búsqueda espiritual de la verdad o de la iluminación, responden a problemas mundanos y cotidianos: como librarse de una enfermedad, expulsar a insectos de una casa, amarres amorosos para atraer a la persona deseada, causar enfermedad o sufrimiento a un enemigo, magia de protección y amuletos, fórmulas para conseguir la invisibilidad... y todo tipo de fines, defensivos y ofensivos, imaginables (Copenhaver 1992, pp. 45-48).

2.1.2. *Hermetica* filosóficos

Dentro de la categoría de *Hermetica* filosóficos se comprenden los 17 tratados del *Corpus Hermeticum*, el Asclepio, los cuarenta textos y fragmentos recogidos en el *Florilegio* de Estobeo, los tres *Hermetica* hallados entre los Códices de Nag Hammadi, las Definiciones Armenias y los fragmentos de Viena. Todos estos escritos se han diferenciado de los anteriores que se ocupan poco o nada de cuestiones de astrología, alquimia y magia. Atienden en su lugar a temas más sublimes, como el destino del alma, la salvación espiritual, o la naturaleza divina del cosmos y del ser humano (Copenhaver 1992, p. 42). Sin embargo, merece la pena destacar que la astrología es con diferencia la disciplina técnica con más presencia en los textos filosóficos. En este contexto la astrología adopta un carácter más metafísico, destacando la primacía del Sol, que se presenta en muchas ocasiones como deidad suprema. El astro, y especialmente la luz que emana de él, es una manifestación física y reflejo de la luz divina primigenia creadora de todas las cosas. Por otro lado, las siete esferas cósmicas que atraviesa el alma en su camino a la iluminación, están vinculadas a los

siete gobernantes que se corresponden con las siete estrellas fijas y estos se ocupan del destino (Wildberg 2020, p. 2; Copenhaver 1992, p. 42).

Los *Hermetica* filosóficos tienen generalmente una estructura dialógica. En ellos, un maestro, ya sea Hermes o en ocasiones Asclepio, instruye a un discípulo que desea iniciarse en la sabiduría hermética. Personajes típicos de la literatura hermética que aparecen con frecuencia en los tratados filosóficos son la diosa Isis, Agatodaimón, el rey Amón o Tat (Sánchez Pérez, Unceta Gómez 2019, p. 58).

2.1.2.1. Dios, el Cosmos, el Ser Humano

El *Corpus Hermeticum* presenta una aparente incoherencia doctrinal en algunos aspectos, que ha dado pie a la diferenciación de los tratados en subcategorías (monistas, dualistas), que posteriormente muchos investigadores han interpretado como fases consecutivas de una misma iniciación o “vía de Hermes”. Sin embargo, también es posible encontrar correlaciones y continuidad en algunas de las ideas expuestas en él. Así, la interconexión y relaciones de dependencia existentes entre tres elementos: la Divinidad, el Cosmos y el Ser Humano; será una cuestión presente a lo largo del *Corpus* y del resto de *Hermetica* filosóficos.

Estos tres elementos que componen la estructura general de la cosmología hermética se hallarían indisolublemente interconectados, siendo Dios la verdadera esencia de todas las cosas existentes, pues todo está creado a partir de él y de él impregnado. Encontramos repetidamente la idea ya presente en el platonismo medio, de un primer Dios supremo y un segundo Dios subordinado a este, que se ocupa de la creación del mundo material y que en el Hermetismo se corresponde con el Cosmos (Van den Broek 2006b, pp. 559-560).

En el *Poimandres* aparece de forma clara la diferenciación de estos dos elementos, junto con el tercer factor, el humano. *Poimandres* es el primer tratado del *Corpus Hermeticum* y el más conocido. Su relevancia radica en que en este tratado se establece un relato detallado sobre el nacimiento del mundo y de todo lo que existe en él, y por ello es fundamental para el estudio de la cosmología hermética. En este tratado, el autor anónimo, identificado con Hermes, relata haber caído en un estado de trance en el que se le aparece *Poimandres*, que contesta todas sus dudas filosóficas. *Poimandres* se presenta a sí mismo como el Dios primordial, que está identificado repetidamente con la luz, “luz divina” o “luz y vida”, y con

el término griego *nous*, que se traduce habitualmente como “mente” “inteligencia” o “pensamiento”. A partir de esta luz divina o mente primordial que es Poimandres, surgiría una oscuridad de la que emanaría la materia primordial, diferenciada después en cuatro elementos: Aire, Fuego, Tierra y Agua, que surgen cuando la luz envía una “palabra”, que es “hijo de Dios”. “«Yo soy aquella luz, la mente, tu dios», dijo, «que existía antes de la naturaleza acuosa surgida de la oscuridad. A su vez, la palabra brillante que viene de la mente es el hijo de Dios»⁴.

Por medio de la palabra, Dios crea una segunda mente que es el “artesano”, quien a su vez genera siete gobernantes, que se corresponden a las siete esferas celestes que “abrazan en círculos el mundo sensible, y su gobierno es llamado destino”. Son estas esferas las que imprimen en la materia primordial un movimiento rotatorio y hacen que a partir de los elementos se creen todos los seres de la creación, que están desprovistos de razón. El cosmos es en sí mismo inmortal, pero es una realidad animada y todas las creaciones naturales dentro de él están afectadas por dinámicas cíclicas de crecimiento y decrecimiento, de vida y muerte; que mantienen un perfecto orden cósmico (García Bazán 2011, p. 14).

Después, la mente engendró al hombre a su imagen y semejanza. Es por tanto el hombre un ser divino, formado no por la materia a través de las esferas, sino directamente de Dios. El hombre quedó maravillado con la creación del artesano y quiso descender a la esfera artesanal convirtiéndose a su vez en artesano, y después descender a través de las circunferencias para contemplar de cerca la creación material. Una vez allí, el hombre encarnado se enamoró de la belleza de su propia forma terrestre, que contenía la esencia de Dios, y deseó habitarla, y así fue, uniéndose de esta forma el hombre a la naturaleza y quedando fusionado con ella. Es por ello que el hombre presenta una doble naturaleza, natural y divina. Tiene un cuerpo material irracional y sujeto al destino y a las leyes que imponen las esferas celestes; pero a su vez posee la razón divina por haber sido creado a semejanza de Dios. La naturaleza dio a luz a siete hombres andróginos y después de esto, por designio de Dios, todas las especies -incluido el ser humano-, hasta el momento andróginas, son separadas en dos sexos, y se les dio la orden de crecer y multiplicarse.

⁴ COPENHAVER, Brian, TRISMEGISTO, Hermes. 1992. *Corpus Hermeticum y Asclepio*. CH.I., p. 112. Madrid : Siruela.

A través de los diferentes tratados herméticos estos elementos varían ligeramente, pero en lo esencial se mantiene la estructura general de Dios, Cosmos, Ser Humano. Estas tres partes son en esencia reflejos de la divinidad misma que lo impregna todo, se trata de una visión panteísta. La propuesta es ascender a través de las esferas planetarias liberándose de las ataduras del cuerpo y del alma para entrar en comunión con la divinidad. Este ascenso del alma se produce a través del conocimiento, por lo tanto, al final del *Poimandres* hay un llamado a predicar los conocimientos adquiridos en la revelación.⁵ (Van den Broek 2006b, p. 559)

⁵ Idem.

3. DESARROLLO HISTÓRICO DEL HERMETISMO DURANTE LA EDAD MEDIA Y MODERNA

En los siglos posteriores a su origen, la literatura hermética, lejos de caer en el olvido, fue heredada y explorada por una serie de autores occidentales que, desde la Edad Media y más destacadamente durante el Renacimiento italiano, sometieron los textos a diferentes re-semantizaciones. Por un lado, se dio un importante esfuerzo investigador desde principios del siglo XV, por parte de diversos intelectuales que buscaron poner en relación las enseñanzas de los tratados filosóficos herméticos con el origen del primer cristianismo. Por otro lado, los escritos técnicos, despreciados en principio por la corriente intelectual y teológica medieval, seguirían su propio camino, nutriéndose de las traducciones árabes que iban llegando a Occidente y aquí habían sido traducidas al latín. Estos textos serán después de gran interés para los estudiosos de las ciencias naturales, que *paulatim* se fueron separando progresivamente de la teología dando lugar a estudios seculares. Especialmente en el Renacimiento las fuentes técnicas ganarían relevancia para los Humanistas italianos, que con el retorno del platonismo las tomaron en consideración para estudiar el mundo físico y natural en su interacción con el mundo divino (Faivre 1998, pp.109-110). En esta parte del Trabajo nos centraremos en el desarrollo del Hermetismo durante la Edad Media e inicios de la Moderna, prestando especial atención al Renacimiento italiano por ser esta fase la más prolífica en cuanto a estudios sobre el pensamiento hermético.

3.1. EDAD MEDIA

Si bien la relevancia del Hermetismo en el Renacimiento ha sido bien señalada y destacada desde que en 1964 Frances Yates publicara su celebre monografía titulada *Giordano Bruno y la tradición hermética*, no podemos dejar de analizar el alcance de la literatura hermética durante los siglos previos a este espectacular resurgimiento. Es precisamente en la Edad Media cuando se sentarán sus bases y se generará una atmósfera intelectual colectiva adecuada para que, a la llegada del *Corpus Hermeticum* en 1460, este cause un impacto extremadamente significativo (Porreca 2016, p. 11)

La recepción de la literatura hermética y su traducción y adaptación al latín en la Edad Media estuvo acompañada por un lado de los problemas heredados de las propias fuentes antiguas, a saber: las diferencias entre tratados filosófico y técnicos, las incongruencias presentes en la literatura filosófica, especialmente en el *Asclepio*, que combinaba ideas cercanas al

platonismo y el estoicismo pero con elementos egipcios; y la ambigüedad del personaje de Hermes Trismegisto, a medio camino entre divinidad y profeta, y con diferentes versiones sobre su naturaleza e incluso confusión acerca de si se trataba de un personaje único o si hacía referencia a varias personalidades diferentes (Lucentini, Perrone Compagni 2006). A estos problemas preexistentes se sumaron otros nuevos: el surgimiento de una tradición hermética árabe complicó el panorama literario hermético en el que circulaban textos escritos tanto en griego original, como en árabe y hebreo. Por otro lado, proliferaron los textos pseudo-epigráficos escritos en la propia Edad Media, pero atribuidos a Hermes Trismegisto o supuestamente inspirados por su sabiduría. El Hermetismo medieval es muy diacrónico, hay que tener en cuenta que muchos de los textos herméticos no se traducen al latín hasta el siglo XII o XIII, y estas traducciones acabarán fundiéndose con los pseudo-epigráficos más famosos, como el *Liber virgintiquattor philosophorum* (*Libro de los veinticuatro filósofos*) o el *Liber de sex rerum principis* (*Acerca de los seis principios de las cosas*), dando lugar a un conglomerado confuso y difícil de delimitar (Lucentini, Perrone Compagni 2005, p. 500).

Habría que marcar en el Hermetismo medieval dos caminos exegéticos diferenciados: el que sigue a los *Hermetica* filosóficos, que busca la forma de conjugarse con el cristianismo, y el de los saberes técnicos, que se desarrollarán al margen de la Iglesia y acabarán posteriormente siendo estudiados como parte de las ciencias naturales. Durante la Edad Media la imagen de Hermes Trismegisto será ambigua y contradictoria. Por un lado, será considerado un sabio profeta pagano que anticipó las enseñanzas del cristianismo. Habrá opiniones, sin embargo, que en consonancia con las enseñanzas teológicas de San Agustín, lo condenen por idolatría. Después, con las traducciones y la proliferación de los textos operativos y técnicos, crecerán las críticas hacia Trismegisto y su figura se dividirá entre la idea previa del profeta y sabio venerable, y la del malvado y demoníaco hechicero (Lucentini 2006, p. 480).

3.1.1. La Patrística latina y el Hermetismo filosófico-religioso

El *Asclepio* es el texto filosófico hermético por excelencia que circulaba en el Medioevo, y que, a diferencia de muchos otros escritos, se encontraba traducido al latín desde la antigüedad. El *Corpus Hermeticum* no se conocía, y no llegaría a Europa hasta 1460, gracias a la traducción de Marsilio Ficino. Sin embargo, el *Asclepio* no cobró popularidad en Europa hasta el siglo XII, fecha en la cual también comienzan a circular toda una serie de *Hermetica*

técnicos. Antes de esta fecha, las referencias a Hermes Trismegisto son contadas y en general, el Hermetismo parece desaparecer de la cultura latina desde la disolución del Imperio romano de Occidente (Lucentini, Perrone Compagni 2005, p. 501).

De gran importancia para la recepción de los textos en el Medioevo será la opinión que se forja de ellos la Patrística cristiana. Los padres de la Iglesia que habían estado en contacto con Egipto alrededor del siglo V d.C. conocían de las enseñanzas de Hermes y muchos estarían interesados en comparar esta sabiduría con el cristianismo. Para ellos, Hermes Trismegisto habría sido una figura histórica que habría vivido aproximadamente en los tiempos de Moisés. Existen dos posiciones clave y contrapuestas: la posición de Lactancio y la de San Agustín. Por un lado, Lactancio mostraba una disposición positiva hacia los textos herméticos, que consideraba compatibles con las enseñanzas cristianas. Su obra *Divinae Institutiones* supone un giro exegético sobre el Hermetismo. (Porreca 2016, p. 15; Hanegraaff 2018, p. 4). Para Lactancio, la corriente comparte con el cristianismo nociones fundamentales: la trascendencia e incognoscibilidad de Dios, y su unicidad como creador de todas las cosas, además de su papel salvífico (Ebeling 2005, p. 41). Por su parte, San Agustín condenará a Hermes Trismegisto en base a un tratado dentro del *Asclepio*, en el que, entre otras prácticas consideradas heréticas, se alababa la praxis egipcia de animar las estatuas de los templos, y por ello lo acusa de idolatría (Hanegraaff 2018, p. 4). Sus extensas críticas quedaron reflejadas en *De civitate Dei*, y han dejado un impacto duradero en la percepción y recepción de Hermes Trismegisto de los siglos posteriores (Porreca 2016, p. 19).

No obstante, en un primer momento, la censura de San Agustín no tuvo mucho efecto debido a la falsa atribución a su persona de un texto posterior, que en realidad correspondía al presbítero Quodvultdeus, y que tuvo una enorme difusión. Este tratado antiarriano denominado *Adversus quinque haereses* (*Contra las cinco herejías*) colocaba a Hermes Trismegisto como un defensor pagano del dogma de la Trinidad contra sus detractores paganos. En la misma línea de Lactancio, se concebía el Hermetismo de forma positiva como un antecedente del propio cristianismo, y esto contrarrestó en gran medida las opiniones antihermetistas profesadas por Agustín en *De civitate Dei* (Ebeling 2005, p. 43).

Así, durante el siglo XII, los autores que recuperaron el Hermetismo lo hicieron a través de las opiniones de los padres de la iglesia y en principio primó una concepción favorable hacia los textos herméticos, que se entendían como compatibles con la teología cristiana, lo cual

favoreció la difusión del *Asclepio*. El tratado *Adversus quinque haereses* fue la fuente más popular con la que los autores del siglo XII justificaron esta interpretación positiva de Trismegisto (Hanegraaff 2018, p. 4).

Para finales del siglo XII y desde el XIII, sin embargo, la situación cambió. En estas fechas aparecen los pseudo-epigráficos *Liber virginti quattuor philosophorum* y el *Liber de sex rerum principiis*, y esto se mezcla también con la llegada de traducciones de textos árabes y griegos. Esto provocó una abundancia de textos vinculados a disciplinas técnicas: astrología, botánica, medicina, magia, adivinación... En este contexto, la crítica de Agustín volvió con fuerza a través de Guillermo de Auvernia, tomando una relevancia y urgencia especial a raíz de las nuevas “ciencias naturales” surgidas a partir de estos textos (Lucentini, Perrone Compagni 2006, p. 503).

El *liber virginti quattuor philosophorum* consiste en un breve prólogo en el que se relata la reunión de veinticuatro filósofos a fin de discutir sobre la esencia de Dios, después del cual cada uno de ellos pasa a ofrecer una definición de qué es Dios. Las veinticuatro definiciones que siguen tienen claros rasgos neoplatónicos y están a la vez evidentemente influenciadas por el dogma cristiano (Ebeling 2005, pp. 52-53) El *liber sex rerum principiis*, por su parte, es una obra que versa sobre la causalidad divina y natural y que establece con esta una concordancia entre la tradición platónica y las fuentes árabes (Lucentini, Perrone Compagni 2006, pp. 504-505).

3.1.2. Hermetismo técnico

Desde el siglo XII y XIII, mayoritariamente desde España e Italia, Occidente entrará en contacto con la otra parte de los textos herméticos, los de contenido técnico, mágico-astroológico, alquímico, botánico. Gran parte de este conocimiento llegó a través de una ola de traducciones de textos árabes, que contribuyeron también a dar forma a la imagen medieval de Hermes Trismegisto. Las traducciones de los textos herméticos se dieron dentro de un contexto general de auge de la traducción de fuentes árabes de todo tipo, que hizo posible la confluencia de gran parte de la filosofía griega en la memoria occidental. En la escuela de traductores de Toledo, se tradujeron las obras de los filósofos árabes Avicenas y Averroes, que influyeron de forma decisiva en el desarrollo del pensamiento escolástico (Ebeling 2005, p. 51). Especialmente de la mano del pensamiento de Averroes, el aristotelismo desbancó al platonismo como paradigma intelectual de los teólogos

escolásticos cristianos. Esto propició el abandono progresivo por parte de la teología de los ámbitos de la cosmología y las ciencias de la naturaleza, hasta entonces integrados en ella, pero ahora consideradas cuestiones secundarias. Estos saberes comenzarían en los siglos siguientes a estudiarse de forma independiente y desde los albores del Renacimiento, los humanistas se interesaron por el estudio de la naturaleza para lo cual se apoyarían en los saberes que los teólogos habían dejado de lado: entre ellos el Hermetismo, la alquimia, la cábala judía, la astrología y la *magia naturalis*. (Faivre 1998, pp. 110-112)

Desde la civilización islámica se habían traducido varios originales griegos, y producido nuevos contenidos pseudo-epigráficos herméticos. En estas fuentes era frecuente la visión de Hermes Trismegisto como mago, alquimista y astrólogo. Las traducciones de Hugo de Santalla a partir de textos árabes constituyeron las primeras referencias a Trismegisto como un célebre astrólogo y también como alquimista, desde la traducción de la *Tabula Smaradigna* (Porreca 2016, pp. 31-32). La *Tabula Smaradigna*, junto con el *Corpus Hermeticum*, será de extrema relevancia para la constitución del Hermetismo moderno, sentando la base del principio de unidad del cosmos y el principio de correspondencia con su famosa afirmación “como es arriba así es abajo”, de profundo calado en la tradición esotérica y aún presente en corrientes espirituales de la *New Age*. El texto consiste en una lista de trece principios básicos que resumen el funcionamiento del cosmos y la Gran Obra, constituyendo uno de los textos básicos de los alquimistas modernos (Ebeling 2005, pp. 49-50).

Otro texto de gran trascendencia posterior es el *Picatrix*, traducción latina de un original árabe. El *Picatrix* es un manual de magia del que el supuesto autor es el hechicero *Picatrix*, pero en que se menciona en varias ocasiones a Hermes Trismegisto, haciendo saber que de él emana toda la sabiduría de muchas de las prácticas propuestas. Lo que prima en la obra es la magia talismánica, que consiste en dar vida a un objeto físico o talismán (*imago*, en la versión latina), insuflándole el “espíritu” de un planeta, para obtener, portando este objeto, las cualidades benéficas del planeta invocado, bien para obtener éxito en una tarea concreta, bien para un propósito genérico de proteger, atraer suerte, etc. (Sánchez Pérez, Unceta Gómez 2019, pp. 106-107). El *Picatrix* presenta diferentes tipos de prácticas mágicas, sin embargo, tal como se ve en los talismanes, la idea subyacente es que toda magia es magia astral, y por tanto, natural, pues está arraigada en las potencias celestiales presentes en el cosmos para conseguir sus fines, y presupone una interconexión entre dichos cuerpos y

espíritus celestiales y las formas del mundo terrenal, entre el macro y el microcosmos (Sánchez Pérez, Unceta Gómez 2019, p. 111).

También se hicieron traducciones al latín directamente de textos griegos. Pascalis Romanus tradujo el *Kyranides*, obra sobre la medicina natural y los poderes mágicos y curativos de numerosas plantas, minerales y animales. También menciona textos de botánica astrológica que pudo haber traducido: el libro de herbología planetaria atribuido a Alejandro Magno titulado *De septim herbis*, y el libro del médico tardo-antiguo Tessalos sobre plantas zodiacales y planetarias (*Liber Thessali de virtutibus herbarum*. En cuanto a la astrología hermética, el texto más importante es el *Liber de triginta sex decanis* (*Libro de los treinta y seis decanos*), traducido entre el siglo XII y el XIII a partir de un original griego perdido, que contiene diferentes doctrinas y métodos astrológicos (Lucentini, Perrone Compagni 2006, pp. 513-515). Ya en la modernidad (siglo XVI) se traducirá los *Iatroathematica*, un tratado de medicina astrológica en el que se establecen correspondencias entre los planetas y estrellas y los órganos del cuerpo, de forma que la posición de los planetas en los signos zodiacales de la carta natal de una persona se correspondería con las enfermedades que esta pudiera desarrollar (Lucentini, Perrone Compagni 2006, pp. 513-515).

A mediados del siglo XIII, tras la traducción del *Centiloquium* y del *Liber de accidentibus* se dio por finalizada la ola de traducciones herméticas que implantó y arraigó en la cultura medieval los escritos del Hermetismo técnico. La tradición hermética, hasta entonces entendida únicamente en su dimensión filosófica y teológica, cambió para incorporar esta perspectiva de las ciencias operativas. En este panorama, la figura de Hermes Trismegisto se presentará a los escolásticos, en ocasiones, como la fuente de una sabiduría divina, en otras como fuente de inspiración supersticiosa y demoníaca (Lucentini 2007, pp. 266-265).

La incorporación de estas nuevas ‘ciencias’ herméticas produjo críticas que retomaban las opiniones de San Agustín, especialmente en la recepción de Guillermo de Auvernia, que definió a Hermes Trismegisto como un filósofo hechicero, y volvió a la idea de que el *Asclepio* reflejaba la idolatría de su autor. Por su parte, Michael Scot no tuvo problema en definir a Hermes Trismegisto como un nigromante (practicante de magia oscura o diabólica); él mismo admitía haber puesto en acto sus doctrinas y métodos mágicos y afirmaba que estos eran reales y efectivos, aunque condenado por la Iglesia. Otros autores, como Roger Bacon y San Alberto Magno tenían una opinión más moderada, reconociendo la validez de los

aportes de los escritos filosóficos, pero desestimando los mágicos. En opinión de Bacon, el Trismegisto que escribió el *Asclepio* y el *Liber virginti quattor philisophorum*, no fue de ninguna manera el mismo que escribió los tratados astrológicos, mágicos y botánicos. Alberto Magno adoptaba una posición crítica en la que destacaba los aciertos y virtudes del *Asclepio* mientras que señalaba también sus errores, condenando sin vacilación la literatura técnica y necromántica. Este camino lo seguirán también, con variaciones, Berthold de Moosburg, Thomas Bradwartine y Nicolás de Cusa, y con este último termina la historiografía de Hermes Trismegisto en la Edad Media (Lucentini 2006, pp. 480-482).

3.2. RENACIMIENTO

No podemos comenzar este apartado sin hacer de nuevo mención de la famosa tesis de Frances Yates: *Giordano Bruno y la Tradición hermética*, la cual defendía y trataba de demostrar que el Hermetismo era la corriente subyacente a todo el pensamiento renacentista. Según esto, la *magia naturalis*, entendida a la manera renacentista, habría sido precursora de la revolución científica, siendo el máximo exponente de esto Giordano Bruno, famoso personaje conocido por ser uno de los precursores de la ciencia moderna, que según Yates habría llegado a sus conclusiones debido a su vinculación con el Hermetismo. También se comenta la relación de otros intelectuales renacentistas como Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola. (Sánchez Pérez, Unceta Gómez 2019, p. 123).

Desde que Frances Yates publicara su tesis en 1964, numerosos autores se han mostrado escépticos respecto de la relación entre la tradición hermética y la revolución científica, así como la supuesta vinculación de los autores ya citados (Bruno, Ficino y Pico) con el Hermetismo. Aquí nos ocuparemos de Ficino y de Pico por considerarse los más relacionados con la Tradición hermética, y también de Ludovico Lazzarelli, que si bien fue desestimado por Yates, ha sido después rescatado por otros autores que lo consideran un representante legítimo del Hermetismo en el renacimiento italiano.

La popularidad de Hermes Trismegisto en el Renacimiento se vivió de manera bien diferente en dos escenarios principales. Por un lado, en Italia, de la mano de los ya citados humanistas y desde las traducciones de Ficino, se dio un Hermetismo continuador con la recepción medieval de los textos herméticos; en el que se dio primacía a los textos filosóficos en relación con la corriente del orientalismo platónico, y el *Corpus Hermeticum*, recientemente traducido por Ficino, se convirtió en la fuente fundamental. Este contexto también fue testigo

de disciplinas técnicas y mágicas. El otro foco principal se concentra en Alemania, donde se dio mayor importancia a textos operativos y técnicos, y se dio la corriente del Paracelsismo, de la que también nos ocuparemos, relacionada con la alquimia, en la cual la *Tabula Smaradigna* fue el texto más importante.

3.2.1. La magia natural y la filosofía oculta

En el siglo XVI no había una única corriente que se calificase como “mágica”, sino que bajo este término se englobaban diferentes tipos de prácticas y de perfiles, dentro de los cuales se incluyen hechiceros y conjuradores, brujos, adivinos, curanderos y charlatanes, así como también personas que afirmaban poseer ciertos conocimientos que les permitían poder controlar algunas fuerzas de la naturaleza. Tras el Concilio de Trento y la consiguiente Contrarreforma, la Iglesia reforzó su intransigencia frente a todas las formas de magia, que fueron consideradas heréticas sin contemplar en principio distinción entre formas de magia benéficas y malignas. Estos años fueron los más activos en la persecución de la brujería, y fue en este contexto de rechazo a la magia y la herejía que Giabattista della Porta publicó en 1558 su libro *Magia Naturalis*, en el que trataba de establecer una diferenciación entre la magia natural y la magia demoníaca, defendiendo la legitimidad de la primera mientras condenaba la maldad y herejía de la segunda (Saito 2006, pp. 125-127).

Al igual que della Porta, que escribió una obra sistematizadora, muchos otros intelectuales antes y después de él defendieron la legitimidad de la *magia naturalis*, definida en este modo desde la Edad Media tardía ya que consistía en un estudio filosófico de la naturaleza y del universo físico, tratando de descubrir el funcionamiento del mismo. La *philosophia occulta* – esta es otra denominación utilizada por los contemporáneos - tal y como se entendió en el sentido renacentista, no era otra cosa que una visión mágica de la naturaleza, interpretada como un ser total, repleto de signos y correspondencias desconocidas que han de ser descifradas e interpretadas (Faivre 1998, p. 110). A diferencia de la magia ritual y la teúrgia, que implicaban la invocaciones de espíritus y la participación de fuerzas sobrenaturales para alterar la realidad, la magia natural se impondría como una práctica cuyas operaciones en ningún caso sobrepasaban los límites de la naturaleza, y en las que el papel humano se reducía al de mero administrador y asistente de los poderes ocultos de la naturaleza, que son los que realmente operan, y a los que el hombre simplemente ayudaban a combinar y a armonizar. Así, la magia natural no sería sino la puesta en práctica y la experimentación de

los conocimientos revelados por la filosofía natural. Este tipo de prácticas implicaban la asunción de las teorías de analogía cósmica y humana, de patrones y correspondencias universales y de influencias astrales en el plano terrestre. Dentro de las prácticas de la magia natural se incluían de hecho en el siglo XIV métodos adivinatorios basados en elementos de la naturaleza, como la hidromancia, la piromancia, la aeromancia y la geomancia (Fanger, Klassen 2006, p. 726; Brach 2006, p. 732), así como la magia astral y talismánica, consistente esta última en hacer que un objeto material, un talismán o *imago*, absorbiera las propiedades o el espíritu de un planeta o cuerpo celeste, para proporcionar a su portador cualidades benéficas (Sánchez Pérez, Unceta Gómez 2019, p. 106).

No obstante, esta separación dicotómica entre magia ritual y magia natural no fue sencilla, puesto que en un inicio estas se habrían presentado interconectadas. Prescindir de la magia ritual implicaba renunciar al estudio de las fuerzas angelicales y demoníacas que finalmente también ejercían un influjo sobre el mundo natural y formaban parte del funcionamiento del cosmos, así como a las posibilidades de comunicación humana con dichas presencias. De esta manera, los humanistas exploraron mediante la magia las múltiples interconexiones entre la filosofía natural, la teología y la antropología, dentro del contexto general de cristianización de doctrinas neoplatónicas, herméticas, judías y árabes. (Brach 2006, p. 732). La teología desde el siglo XII había ido dejando de lado el estudio de la naturaleza, quedando las ciencias naturales y la cosmología - que en siglos anteriores sí habían sido estudiadas desde la perspectiva de la fe- relegadas como estudios profanos. Los humanistas que retomaron estos estudios no lo hicieron desde una perspectiva puramente secular ni tampoco estrictamente teológica, sino en una forma que combinaba la observación y el estudio empírico de la naturaleza con la atribución a la misma de cualidades mágicas y divinas, atendiendo a las teorías de las correspondencias del macrocosmos y el microcosmos. Para esto se apoyaron en tradiciones antiguas como el Hermetismo, la alquimia, la Cábala judía y la magia, generando una amalgama de varias corrientes y tradiciones, que daría lugar al origen de lo que se conocería después como esoterismo. (Faivre 1998, pp. 111-112).

3.2.2. El Orientalismo platónico y la corte florentina

El auge que experimentó el Hermetismo durante el Renacimiento debe ser entendido dentro del contexto general de renacer del platonismo. Platón era percibido en términos escolásticos no tanto como un filósofo en un sentido moderno, sino como un sabio portador de conocimiento espiritual y religioso relativo a la salvación del alma, y sus teorías se

interpretaban en clave teológica cristiana. Por otro lado, se tendía a pensar que este conocimiento no se habría originado en el filósofo griego por su especulación, sino que este lo habría heredado de otros maestros orientales mucho más antiguos que él. Esta creencia se denomina ‘Orientalismo platónico’, y se dio en diferentes variantes, dependiendo de quién se considerase el maestro originario que transmitiría su sabiduría a Platón: Zoroastro, Moisés o Hermes Trismegisto (Hanegraaff 2018, p. 4). Este punto de vista implicaba que el cristianismo integrara buena parte de los conocimientos más profundos del paganismo, quedando vinculado a una tradición sapiencial ancestral, una *prisca theologia*, o teología primigenia que habría llegado al cristianismo por vía platónica.

La idea del orientalismo platónico llegó por primera vez a Occidente en el Concilio de Ferrara y Florencia (1438-1445), en el cual un filósofo bizantino que se hacía llamar Pletón sorprendió a los asistentes con sus vastos conocimientos sobre Platón y Aristóteles, y defendió el punto de vista zoroastrista dentro del orientalismo platónico. Entre los asistentes al concilio estuvo Cosme de Medici, que quedó marcado por la exposición de Pletón. Tanto fue así que años después, y habiéndose convertido ya en gobernador de Florencia, encargó a su protegido Marsilio Ficino la traducción al latín del *Corpus Hermeticum*, que llegó a la corte desde Bizancio en 1464 (Hanegraaff 2018, pp. 5-6). Cosme de Medici fundará la Academia Platónica de Florencia, a fin de potenciar los estudios de filosofía griega y el amor a Platón que tanto le fascinaba, y esta se mantendrá vigente también durante el gobierno de Lorenzo de Medici desde la muerte de Cosme en el 1464. A ella pertenecerán tanto Ficino como después Giovanni Pico della Mirandola (Bastitta Harriet 2016, pp. 203-204).

Si bien Yates en su tesis *Giordano Bruno and the hermetic tradition* afirma que existe una tradición hermética moderna, protagonizada por intelectuales como Marsilio Ficino, Giordano Bruno y Pico della Mirandola, y desde entonces estos han sido considerados como hermetistas, lo cierto es que estos autores no eligieron exclusivamente la opción hermética dentro del orientalismo platónico, sino que a menudo la compaginaron con el zoroastrismo. El mismo Ficino, a pesar de haberse encargado de la traducción del *Corpus*, seguía esta línea zoroastrista. Autores como Hanegraaff señalan sin embargo a un personaje olvidado por Yates, Ludovico Lazzarelli, como el auténtico fundador del Hermetismo Cristiano durante el Renacimiento (Hanegraaff 2018, p. 9).



3.1. Hermes Mercurio Trismegisto. Mosaico de la Catedral de Siena.

3.2.3. Marsilio Ficino

Marsilio Ficino, nativo de Florencia, fue hijo de un físico perteneciente al círculo de Cosimo de Medici, lo que propició su conexión con él y su patronazgo años después, cuando se evidenció el talento del joven en materia de filología y filosofía. En obras tempranas, Ficino reconoce a Hermes Trismegisto, en la línea de los pensadores del siglo XII, como el más sabio de todos los egipcios que anticipa conceptos cristianos como la Trinidad (Bastitta Harriet 2016, p. 210; Szönyi 2014, p. 55). Bajo el patronazgo de los Medici, Ficino se dedicó a la traducción de numerosos textos de la filosofía griega, especialmente a aquellos que estaban relacionados con la tradición platónica: Plotino, Jámblico, Porfirio, Proclo... Su vida estuvo orientada a la transmisión y divulgación de la filosofía platónica, organizando reuniones en las que humanistas importantes eran invitados para discutir y comentar la obra de Platón (Ebeling 2005, p. 60).

Cuando llegó a la corte de Cosme de Médici el manuscrito que contenía los 14 primeros tratados del *Corpus Hermeticum*, Marsilio Ficino se encontraba trabajando en la traducción de los diálogos completos de Platón, por encargo del mismo Cosme. Este le ordenó pausar esta traducción para encargarse de la del recién llegado *Corpus*, con la esperanza de poder leerlo antes de morir. La traducción de Ficino estuvo lista para 1464, pero no fue publicada hasta 1471, bajo el nombre de *Pimander* (Hanegraaff 2018, p. 5). En la introducción a la

misma obra defiende la idea de una *Prisca theologia*, un conocimiento revelado que estaría presente en el núcleo inicial de todas las religiones antiguas, pero que con el paso de los siglos se iría desvirtuando. A través de Platón, este conocimiento esencial habría llegado hasta el cristianismo (Ferrer Ventosa 2019, p. 9). Elabora a continuación una genealogía de la teología antigua, identificando a Hermes Trismegisto como el primer filósofo en centrarse, más que en la física y las matemáticas, en la contemplación de Dios y de su poder y grandeza, considerándolo así como el primer teólogo y por lo tanto el origen del conocimiento que luego se traspasaría a sus sucesores (Szönyi 2014, p. 52; Bastitta Harriet 2016, pp. 210-212).

Sin embargo, la lectura inicial de Trismegisto como primer teólogo variará después: Ficino ofrecerá distintas interpretaciones a lo largo de su trayectoria. La primera variación que presenta respecto a la genealogía propuesta en *Pimander* es en 1469, cuando en su comentario al *Filebo*, Hermes será sustituido por Zoroastro. Este cambio que da prioridad a Zoroastro sobre Hermes pudo venir de la influencia de *De legibus* de Plotón. Ficino volverá a modificar su descripción de la serie de teólogos en la introducción para su versión comentada de las *Enéadas* de Plotino. En este caso, Ficino coloca a Zoroastro y a Hermes juntos en el primer lugar, considerando que la *pia philosophia* habría surgido de forma simultánea entre los persas y entre los egipcios, y que ambos compartirían una sabiduría equivalente que luego pasaría también a tracios, itálicos y griegos (Bastitta Harriet 2016, p. 213).

Respecto al tratamiento de la magia en la producción de Ficino, la obra que más se ocupa de esta materia es la tercera parte de su trilogía *De vita triplici*, formada por el *De vita sana* y el *De vita longa*, que versan sobre estilos de vida para mantener la salud y favorecer la longevidad, y el *De vita coelitus comparanda*, este último con contenidos relativos a la interrelación del cuerpo humano con las influencias de los astros, un campo de estudio relacionado tanto con la astrología como con la medicina (Szönyi 2014, p. 61). Es en este volumen en el que Ficino desarrolla más extensamente su teoría mágica, que está marcada por la magia talismánica o magia de las imágenes, de clara inspiración en el *Picatrix*. Este tipo de magia persigue fines médicos y espirituales: Ficino afirmaba que mediante el uso de talismanes las personas pudieran recibir asistencia de los astros para poder sanar cuerpo y espíritu (Szönyi 2014, p. 61; Brach 2006, p. 736).

Más adelante en el libro, Ficino se dedica a aquellas prácticas finalizadas a entrar en contacto con el *Anima Mundi*, el espíritu del mundo, así como el poder de las palabras, los

encantamientos recitados y los rezos mágicos, lo cual se inclina hacia la magia ceremonial y demoníaca, condenada por la Iglesia. No obstante, él rechazaría las acusaciones de este tipo, defendiendo que sus prácticas se movían dentro de los límites de la magia natural (Szönyi 2014, pp. 61-63).

Además del ya señalado *Picatrix*, y otros tratados de magia árabe de origen medieval, destacando también los textos de Al-Kindi; la otra influencia capital sobre la magia de Ficino se encuentra en la obra de filósofos neoplatónicos, con cuyas enseñanzas Ficino estaba en contacto; y que contienen doctrinas acerca del *Anima Mundi* y sobre los demonios, que se incluyen en la magia de Ficino (Szönyi 2014, p. 62).

3.2.3. Giovanni Pico della Mirandola

Giovanni Pico della Mirandola llegó a Florencia en 1484, donde entabló amistad con Lorenzo de Medici que se convertiría en su patrón, y sería un gran seguidor de Ficino. A pesar de su admiración por este, Pico se mantuvo como un intelectual independiente, que supo nutrir su pensamiento de otras disciplinas intelectuales, desde la poesía de Dante hasta los misterios de la Cábala judía y la *Zohar*. Cursó estudios de hebreo y arameo que aprendió con sus maestros judíos, y también estudio árabe. Fascinado por los aspectos esotéricos de las filosofías orientales, se convirtió en el primer europeo occidental en estudiar lo que luego se llamaría la Cábala cristiana (Szönyi 2014, pp. 56-57).

En comparación con Ficino, el enfoque de Pico hacia la teoría hermética es de corte mucho más antropológico, dando mucha importancia a la interpretación que el Hermetismo proporciona del hombre. Pico volverá celebre la frase del Asclepio “Oh Asclepio, gran milagro es el hombre”, haciendo énfasis en su doble naturaleza: mundana y divina, que posee el ser humano de manera exclusiva en el universo (Bastitta Harriet 2016, p. 215). En su *Discurso sobre la dignidad del hombre*, considera que la prerrogativa principal que dignifica al hombre es la libertad. El ser humano es el único ser que no se encuentra determinado por su naturaleza, sino que ha recibido de Dios la capacidad de decisión, y ello puede llevarlo a descender al estado más bajo y animal, o por el contrario, a elevarse a sí mismo hacia la divinidad (Ebeling 2005, p. 66).

Por otro lado, Pico tendrá un fuerte afán sincretista. En 1485 se decidió a hacer una recopilación de la sabiduría esencial compartida por todas las filosofías en sus *Conclusiones*

nongentae o *Novecientas tesis*, y después someterlas a debate entre un grupo de eruditos a quienes él mismo invitó, en Roma, ante la presencia del Papa. Se trataba de sentencias cortas que resumían los puntos esenciales de una religión o escuela de pensamiento. De las novecientas, una parte -cuatrocientas dos - corresponde a una recopilación de tesis de diferentes maestros o escuelas de pensamiento; mientras que las cuatrocientas noventa y ocho restantes son las conclusiones a las que llega el propio Pico a través de dicha recopilación. A través de sus conclusiones, argumentó que había un consenso fundamental entre todas las tradiciones de pensamiento, entre las que se incluían la filosofía griega de Platón y Aristóteles, las tradiciones judeocristianas de la Biblia y sus interpretaciones de los trabajos teológicos de Santo Tomás de Aquino (Ebeling 2005, pp. 65-66). Sin embargo, cuando terminó de redactarlas, algunas de ellas fueron consideradas heréticas: el Papa mandó quemar todas las copias y fue sometido por ello a un proceso inquisitorial del que, no obstante, terminó siendo absuelto por la protección del rey de Francia (Szönyi 2014, p. 57).

De las novecientas, diez conclusiones son referidas a Hermes, en base al *Corpus Hermeticum* traducido por Ficino, y dicen lo siguiente:

- I.27.1. Dondequiera que está la vida, ahí está el alma; dondequiera que está el alma, ahí está la mente.
- I.27.2. Todo lo que es movido es corpóreo: todo lo que mueve es incorpóreo.
- I.27.3. El alma [está] en el cuerpo, la mente en el alma, el Verbo en la mente; entonces Dios es el Padre de estos.
- I.27.4. Dios está alrededor de todo y a través de todo; la mente [está] alrededor del alma, el alma alrededor del aire y el aire alrededor de la materia.
- I.27.5. Nada en el mundo está privado de vida.
- I.27.6. Nada existe en el universo susceptible de muerte o corrupción. Corolario: En todas partes [hay] vida; en todas partes [hay] providencia; en todas partes [hay] inmortalidad.
- I.27.7. Por seis vías Dios anuncia al hombre el porvenir: los sueños, los portentos, las aves, las entrañas, el espíritu y la Sibila.
- I.27.8. Verdadero es lo que no es perturbado, lo no determinado, lo no adornado, lo no figurado, lo no agitado, lo desnudo, lo perspicuo, lo comprensible por sí mismo; el bien intransmutable y perfectamente incorpóreo.
- I.27.9. Al interior de cualquiera existen diez vengadores: la ignorancia, la tristeza, la inconstancia, el deseo, la injusticia, la lujuria [la decepción], la envidia, la mentira, la ira [la temeridad] y la maldad.

I.27.10. El profundo observador verá que los diez vengadores de los que se habló en la conclusión precedente según Hermes, corresponden a la mala coordinación denaria en la Cábala y a los prefectos de ella, sobre los cuales no afirmé nada en las conclusiones cabalísticas porque es secreto.⁶

Las seis primeras describen la interpenetración de lo corpóreo, lo animado, lo intelectual y lo divino, un verdadero panpsiquismo cósmico. Las cuatro restantes enumeran los modos en que Dios anuncia el futuro a los hombres, las diez cualidades de la verdad, los diez vengadores o vicios y su correspondencia secreta con la Cábala (Bastitta Harriet 2016, pp. 215-216).

En el ámbito de la magia, Pico della Mirandola irá más allá de la relativa cautela del enfoque ficiniano, apostando por una práctica dirigida a la ascensión espiritual, la *exaltatio*, e incorporando a la misma el estudio de la *Kabbalah*, adaptándola al cristianismo y dando lugar a la Cábala cristiana, siendo este uno de sus aportes más relevantes (Szönyi 2014, p. 64). La *Kabbalah* es un sistema que trata de conocer y estudiar la estructura y la naturaleza del mundo divino, señala diferentes *sefirots* o conceptos que emanan de la divinidad y que están asociados a un nombre sagrado. Estos conocimientos habrían sido revelados a Moisés en el monte Sinaí al tiempo que las tablas de la Ley, pero habrían permanecido ocultos bajo el mandato de Dios. Este sistema proviene de literatura hebrea extrabíblica (Dan 2006, p. 639).

Pico fue el primero que, en su afán sincretista, consideró también esta tradición como reveladora de la verdad y la estudió desde un enfoque cristiano. En su deseo de descubrir la unidad y la presencia de esta verdad última en el seno de tradiciones diferentes, estableció un puente de unión entre estas tradiciones judías extrabílicas y el cristianismo, pero también mostró la conexión de estas con el platonismo y el aristotelismo, el misticismo y la magia (Forshaw 2015, p. 544). Para Pico, la Cábala es un complemento a la magia natural, en tanto que proporciona las claves para comprender las mecánicas ocultas que interrelacionan el macrocosmos y el microcosmos. Por otra parte, adopta también de la Cábala la importancia

⁶ PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, 1486. *Las 900 tesis*. I.27. 2014. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

concedida al lenguaje, en concreto al hebreo, como instrumento mágico dotado de poder para manipular la realidad (Sánchez Pérez, Unceta Gómez 2019, p. 133).

3.2.4. Ludovico Lazzarelli

Ludovico Lazzarelli no es tan conocido en el Hermetismo renacentista como lo son los anteriormente citados Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola, que han sido considerados las figuras principales dentro de esta corriente. Sin embargo, recientemente autores como Hanegraaff han hecho hincapié en la figura de Ludovico Lazzarelli como auténtico representante de la alternativa hermética dentro del Orientalismo platónico, considerando a Ficino más como un defensor de la tesis zoroastrista que de la hermética, mientras que Pico sería portavoz de la versión mosaica, pues pensó en la Cábala como la auténtica fuente originaria de conocimiento, revelado por Dios a Moisés en el monte Sinaí (Hanegraaff 2015, pp. 81-82). Por su parte, Lazzarelli, injustamente marginado en los estudios de Yates y después muchos autores, habría constituido junto con su maestro Giovanni da Corregio, el ejemplo más explícito de filósofo hermético cristiano dentro del renacimiento (Hanegraaff 2018, p. 7).

Ludovico Lazzarelli (1447-1500) se trasladó a Roma desde su pueblo natal, San Severino, en 1470, con la intención de triunfar allí como poeta. Sin embargo, el encuentro con el que luego sería su maestro espiritual, Giovanni da Corregio, cambiaría su rumbo. Este personaje era un extraño profeta apologetico, cuyos sermones calarían tanto en Lazzarelli, que pronto este se trasladaría al monte Sión y se convertiría en su discípulo, abandonando la poesía profana para seguir un camino espiritual (Hanegraaff 2018, p. 7). En 1482 escribió una recopilación manuscrita en latín del total de los *Hermetica* filosóficos conocidos, que contiene los tratados del *Corpus Hermeticum* traducidos por Ficino en el *Pimander*, el *Asclepio* y, por primera vez en latín, los tratados del XVI al XVIII, que luego serían publicados por Champier en 1507 con el nombre de *Definiciones de Asclepio* (Sánchez Pérez, Unceta Gómez 2019, p. 136). En el prefacio a esta recopilación se muestra la profunda admiración hacia la sabiduría hermética, que considera la clave para comprender el verdadero significado de la fe cristiana. La recopilación está dedicada a su maestro Corregio, a quien adoraba casi como a una divinidad en sí misma, identificándolo en algunos escritos con el propio Hermes. Parece ser que, influido por la veneración que le rendía su discípulo, este se habría llegado a considerarse a sí mismo como el Cristo Hermético, haciendo diversas

apariciones públicas ataviado como Jesucristo y declarándose el mesías, lo que se nos narra Lazzarelli en su *Epistola de Enoch* (Hanegraaff 2018, p. 8).

El Domingo de Ramos de ese año hizo una aparición espectacular en Roma: sentado en un asno, vestido como Jesús y con una corona de espinas, entró en la ciudad y anunció la llegada del fin de los tiempos. Sobre su cabeza llevaba un disco plateado en forma de luna creciente, con un texto que lo identificaba como Pimandro y Jesucristo. (Hanegraaff 2018, p. 8)

El *Crater Hermetis* es la obra más famosa de Lazzarelli: en ella plasma las enseñanzas del Hermetismo incorporándolas al cristianismo. La obra tiene una estructura dialógica a la manera del *Corpus Hermeticum*, en la que el propio Lazzarelli se presenta como el maestro de la sabiduría hermética que transmite sus conocimientos a los otros dos protagonistas, el rey de Nápoles Fernando I de Aragón, y su secretario Giovanni Pontano. El maestro instruye a sus alumnos a través de este diálogo guiándolos hacia la iluminación, el renacimiento espiritual y la *gnosis*, colocándose así como nada menos que un maestro semi-divino encargado de iniciar en el misterio hermético (Hanegraaff, Bouthoorn 2005, p. 57). Las enseñanzas de la *crátera*, aunque profundamente herméticas, se dan en un contexto cristiano. Algunos de los contenidos incluyen interpretaciones alegóricas de diversos pasajes bíblicos, explicando por ejemplo el significado de los árboles del paraíso, las mujeres de los proverbios, las hijas de los hombres y la naturaleza de la Caída; en base a preceptos herméticos (Hanegraaff 2018, p. 8).

Mientras que en el *Asclepio* se describe la práctica mágica egipcia dar vida a estatuas con espíritus o demonios, Lazzarelli va más allá en el *Crater Hermetis*, planteando el carácter superior del hermetista cristiano, que es capaz de crear *golems*, almas generadas a partir de la materia inanimada. Esta posibilidad es exclusiva de aquellos que hayan alcanzado una absoluta comunión con Dios y representa por tanto la culminación de la *exaltatio*, en la que el ser humano, al haberse unido a la divinidad y ser partícipe de la misma, participa a su vez de la capacidad divina de la creación. Este motivo de la creación de *golems* está tomado del estudio cabalístico de *Sepher Yezirah* (Szönyi 2014, pp. 66-67; Hanegraaff 2018, p. 8).

3.2.5. El entorno alemán. Cornelius Agrippa y Paracelso.

Mención aparte merece la recepción del Hermetismo en el entorno alemán, que estará muy vinculada a la alquimia y a Paracelso, si bien la magia también se hallará muy presente con la obra de Cornelius Agrippa (Sánchez Pérez, Unceta Gómez 2019, p. 145).

Cornelius Agrippa (1486-1535) con su obra capital *De occulta philosophia*, pasará a la posteridad como la imagen arquetípica del mago. La obra presenta un compendio de creencias con influencias de diversas doctrinas populares en la época. Agrippa concibe el cosmos de forma tripartita, reconociendo una parte natural, otra celestial (vinculada a todo el mundo supralunar) y otra divina (superior a la anterior). El propósito del mago consiste en ascender a través de las esferas celestiales hasta alcanzar el mundo divino. Agrippa señala a Hermes, Zoroastro y Apolonio como los maestros de la antigüedad que dominaron las artes mágicas descritas en *De occulta philosophia*, siendo Hermes como el primero de todos ellos (Sánchez Pérez, Unceta Gómez 2019, pp. 145-147).

En el caso de Paracelso, sus obras de contenido alquímico darán lugar a la popular corriente del “paracelsismo”. Su nombre real fue Teofrasto Bombasto von Hohenheim (1493-1541) y nació en Suiza. Fue un médico que trató de utilizar la alquimia para este mismo fin, tratando químicamente plantas y metales y pretendiendo así fabricar distintos remedios y fármacos. A este respecto, considerará de vital importancia para sus prácticas las concepciones neoplatónicas y herméticas de la correspondencia entre macrocosmo y microcosmo. Así, para Paracelso, cualquier enfermedad y su correspondiente remedio están estrechamente vinculados a las configuraciones astrales (Sánchez Pérez, Unceta Gómez 2019, pp. 148-149). En contraste con la tradición italiana, en la que prevalecen los textos herméticos filosóficos, y especialmente el *Corpus Hermeticum* como fuente fundamental, la alquimia paracelsista tiene como referencia fundamental la *Tabula Smaradigna*, cuya premisa primera es “Como es arriba es abajo”, haciendo referencia a la ya mencionada correlación macrocosmo-microcosmo (Ebeling 2005, p. 70). Esta corriente coincidirá con la filosofía renacentista en identificar a Hermes como un profeta pagano anterior o contemporáneo a Moisés, que anticipó el dogma de la Trinidad, pero como rasgo diferenciador, aquí se presenta además como el máximo exponente de la alquimia, que se conoce como *Ars Hermetica*. Autores dentro del paracelsismo como Balduff colocan a Hermes a la cabeza de una tradición en la que no se incluyen a Platón, a Plotino ni a Ficino, sino a magos y alquimistas como Zósimo y Ostanos y en última instancia, al propio Paracelso, siendo este último el legítimo heredero de la sabiduría de Hermes (Ebeling 2005, p. 71).

4. CONCLUSIONES

Como hemos intentado explicar, el Hermetismo fue una corriente religioso-filosófica del helenismo tardío (siglos II-III d.C.) que encontró su expresión en un grupo de escritos filosófico-teológicos y técnicos conocidos como los Libros Herméticos debido a la atribución a Ερμῆς Τρισμέγιστος ('tres veces grande', o μέγας καὶ μέγας 'grande y grande') el mítico autor de los textos que constituyen el *Corpus Hermeticum* (o *Hermetica*), - compuesto en la Grecia tardía alejandrina -, convertido en el tiempo en un sabio antiguo y fabuloso. La elaboración de las doctrinas herméticas parece helenística, pero también muestra, como hemos visto, una profunda influencia egipcia, lo que ha suscitado discusiones entre los críticos. Los principales escritos herméticos que han llegado hasta nosotros, como hemos ilustrado, son *el Corpus Hermeticum*, colección de varios opúsculos en griego, el primero de los cuales lleva el nombre de Ποιμάνδρης (de ποιμήν 'pastor' y ἀνὴρ 'hombre') y que más tarde, por un error de Ficino que tradujo (1471) los 14 primeros al latín, pasó a designar todo el *Corpus*; el Asclepio (Hermes se dirige precisamente al dios Asclepio), que se incluyó entre las obras de Apuleyo, y que es la traducción latina de un original griego del siglo II-III, dividido en tres partes; extractos herméticos de la Antología de Estobeo; fragmentos y testimonios diversos; tres obras copiadas, junto con otras de origen gnóstico, en un códice copto-armenio, que forma parte del grupo de códices encontrados en Nag Hammādi donde también se menciona un tipo de gnosis hermética. La parte más conspicua de estos escritos esotéricos, presentados como revelaciones del dios, es probablemente un resumen o apuntes de conferencias o charlas pronunciadas en pequeños círculos filosóficos. La atribución a Trismegisto tiene un carácter más marcado de tradición iniciático-sapiencial y distingue estos escritos de los de tipo técnico (de astrología, magia y alquimia que más tarde constituyeron la parte más conspicua de la tradición hermética). El Hermetismo helenístico es esencialmente filosófico-religioso: la concepción fundamental es la de una gnosis que revela lo divino al hombre y lo identifica con él; de ahí la importancia del concepto de νοῦς (intelecto) y λόγος (razón) como órganos esenciales de este "conocimiento". Los elementos doctrinales son mayoritariamente platónicos, pero no inmunes a influencias estoicas (es difícil definir más exactamente las influencias orientales), fruto de un sincretismo característico de la Grecia helenística tardía. El núcleo religioso consiste en una doctrina, procedente, según parece, del culto tardío egipcio al dios Thot de Shmun sincretizado con el Hermes griego, filtrada por la concepción platónico-estoica de la divinidad como un todo, y del conocimiento como una "gnosis" a la vez religiosa y filosófica.

Este carácter sincretista contribuyó a la difusión de motivos y formas del Hermetismo en la cultura religiosa y filosófica del tardo Helenismo y, más tarde, en un tejido gnóstico cristiano.

La Patrística y la Edad Media, a partir del siglo XII, conocieron y apreciaron el Asclepio, pero todo el conjunto de los escritos herméticos griegos sólo fue redescubierto por el Renacimiento y, sobre todo, a través de la versión de Marsilio Ficino.

La atribución a Trismegisto fue comúnmente aceptada y sus escritos considerados como depósitos de sabiduría antigua que debían colocarse a la altura de los libros bíblicos: algunos autores de hecho hacen de Hermes un filósofo más antiguo que Moisés; otros lo consideran un contemporáneo más antiguo del legislador hebreo o incluso de la época de Abraham. Sólo pocos autores pusieron en duda la existencia histórica del autor y situaron la fecha de composición de esos textos después de Homero. La investigación más moderna procede de un laborioso estudio de la cultura filosófica y religiosa del mundo helenístico. Se han dedicado amplios estudios a los escritos herméticos; son significativas para el planteamiento problemático la citada edición por A.D. Nock y A.-J. Festugière (1945-54) y *La révélation d'Hermès Trismégiste*, de este último. Una visión amplia y detallada de la estratificación que caracteriza la tradición hermética puede encontrarse en los trabajos citados en la bibliografía.

La elección de este tema, complejo pero fascinante, para nuestro TFG nace de un interés profundo hacia los orígenes del Esoterismo occidental, entendido no en sentido ‘divulgativo’ y negativo del término, sino como disciplina de gran importancia dentro del estudio de las corrientes religioso-filosóficas antiguas que han tenido gran trascendencia hasta la época contemporánea. A día de hoy, nos hemos pre-matriculado en el Máster de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid, para poder seguir estudiando temas relacionados con el Hermetismo mágico. La fecundidad de la investigación científica en este campo se ha visto confirmada por la reciente creación de numerosas cátedras de Historia del Esoterismo en varios países, como las de Ámsterdam en 1999, Exeter en Inglaterra y el Angelicum de Roma en 2006.

FUENTES

CICERÓN, Marco Tulio. 45 a.C. *Sobre la naturaleza de los dioses*. 1998. Madrid : Albor Libros.

COPENHAVER, Brian P (ed.), TRISMEGISTO, Hermes, 1992. *Corpus hermeticum y Asclepio*. 2000. Madrid : Siruela.

FESTUGIÈRE, Andrè-Jean, 1945-1954. *La revelation d'Hermès Trismégiste*. 2006. Paris : Les Belles Lettres.

NOCK, Arthur Darby (trad.), FESTUGIÈRE, Andrè-Jean (ed.), 1945. *Hermès Trismégiste : The Corpus Hermeticum*. Vol. I-II. Paris : Association Guillaume Budé.

PRIANI, Ernesto (coord.), PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, 1486. *Las 900 tesis*. 2014. Ciudad de México : Universidad Autónoma de México.

REITZENSTEIN, Richard, 1904. *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen literatur*. 1922. Leipzig : G.B. Teubner.

RAMELLI, Ilaria (ed.), 2005. *Corpus Hermeticum. Edizione e commento di A.D. Nock e A.-J. Festugière, edizione dei testi ermetici copti e commento di I. Ramelli, testo greco, latino e copto* (Il pensiero occidentale). Milano: Bompiani.

BIBLIOGRAFÍA

ARMOUR, Robert, 1986. *Dioses y mitos del antiguo Egipto*. 2004. Madrid : Alianza Editorial. ISBN 84-206-5694-1.

ARROYO DE LA FUENTE, Amparo, 2013. Un ejemplo del sincretismo greco egipcio: Hermes-Anubis y Hermes-Thot. En : GARCIA ROMERO, Fernando et al. (eds.), *TH ΓΑΩΣΣΑ ΜΟΥ ΕΛΩΣΑΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ* . *Homenaje a la profesora Penélope Stavrianopulu.*, pp. 59-84. Berlín : Logos Verlag. ISBN 978-84-16202-09-6.

BASTITTA HARRIET, Francisco, 2016. Recepción de los textos herméticos en el platonismo florentino del Quattrocento: Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola. En : BUFFON, Valeria y D'AMICO, Claudia (eds.), *Hermes Platonicus Hermetismo y platonismo en el Medioevo y la Modernidad temprana*, pp. 203-220. Santa Fé : Universidad Nacional del Litoral. ISBN 9789877490565.

BRACH, Jean-Pierre, 2006. Magic IV: Reinassance-17th Century. HANEGRAAFF, Wouter J. (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Amsterdam : Brill.

BULL, Christian H., 2018. *The Tradition of Hermes Trismegistus. The Egyptian Priestly figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*. Leiden : Brill.

COPENHAVER, Brian P., 1992. *Corpus hermeticum y Asclepio*. 2000. Madrid : Siruela.

DAN, Joseph, 2006. Jewish Influences III: «Christian Kabbalah» in the Renaissance. HANEGRAAFF, Wouter J. (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Amsterdam : Brill.

EBELING, Florian, 2005. *The secret history of Hermes Trismegistus : hermeticism from ancient to modern times*. 2007. Ithaca : Cornell University Press. ISBN 0801445469.

- FAIVRE, Antoine, 1998. Renaissance Hermeticism and the concept of Western esotericism. En : BROEK, R. van den y HANEGRAAF, Wouter J. (eds.), *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, pp. 109-123. Nueva York : SUNY Press. ISBN 9780791436110.
- FANGER, Claire y KLASSEN, Frank, 2006. Magic III: Middle Ages. HANEGRAAFF, Wouter J. (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Amsterdam : Brill.
- FERRER VENTOSA, Roger, 2019. La filosofía de Hermes. Investigación sobre el estudio del Hermetismo como fenómeno histórico y su estado actual. *COMPRENDRE*. Vol. 21, número 1, pp. 5-26.
- FORSHAW, Peter J, 2015. Kabbalah. En : PARTRIDGE, Christopher (ed.), *The Occult World*, pp. 541-551. Londres : Routledge.
- FOWDEN, Garth, 1986. *The Egyptian Hermes*. 1993. Princeton : Princeton University Press.
- GARCÍA BAZÁN, Francisco, 2011. Hermes Trismegistus Esotericus and Esoterisant. *Studia Hermetica Journal*. Vol. 1, pp. 9-18.
- HANEGRAAFF, Wouter J. y BOUTHOOORN, Ruud M., 2005. *Lodovico Lazzarelli (1447-1500) The hermetic writings and related documents*. Michigan : University of Michigan.
- HANEGRAAFF, Wouter J., 2015. How Hermetic was Renaissance Hermetism? *Aries*. Vol. 15, número 2, pp. 179-209. DOI 10.1163/15700593-01502001.
- HANEGRAAFF, Wouter J., 2018. Hermes Trismegistus and Hermetism. En : SGARBI, Marco (ed.), *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, pp. 1-10. Cham : Springer International Publishing. DOI 10.1007/978-3-319-02848-4_180-1.
- HARD, Robin, 2008. *El gran libro de la Mitología Griega*. Madrid : La esfera de los libros.
- HERRERO DE JÁUREGUI, Miguel, 2018. *La tradición hermética: revelación antigua y recepciones de Hermes Trismegistos*. Madrid : Fundación Juan March. Ciclo de conferencias: Ciencias ocultas en la antigüedad y su legado.
- LUCENTINI, Paolo y PERRONE COMPAGNI, Vittoria, 2006. Hermetic Literature II: Latin Middle Ages. HANEGRAAFF, Wouter J. (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Amsterdam : Brill.
- LUCENTINI, Paolo, 2006. Hermes Trismegistus II: Middle Ages. HANEGRAAFF, Wouter J. (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Amsterdam : Brill.
- LUCENTINI, Paolo, 2007. *Platonismo, Ermetismo, Eresia nel Medioevo*. Lovaina la Nueva : Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales. ISBN 978-2-503-52726-0.
- MAHÉ, Jean-Pierre, 1978. *Hermès en Haute-Égypte, Tome I. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*. Québec : Les presses de l'Université Laval
- MAHÉ, Jean-Pierre, 1982. *Hermès en Haute-Egypte, Tome II. Le fragment du discours parfait et les Définitions Hermétiques Arméniennes*. Québec : Les presses de l'Université Laval.
- PORRECA, David, 2016. Hermes Mercurio Trismegisto en el 1300. En : BUFFON, Valeria y D'AMICO, Claudia (eds.), *Hermes Platonicus. Hermetismo y platonismo en el medioevo y la Modernidad Temprana*, pp. 11-52. Santa Fé : Universidad Nacional del Litoral.

SAITO, Fumikazu, 2006. A distinção entre magia natural e magia demoníaca na *Magia naturalis* de Della Porta. *Colóquio CESIMA Ano X, 2006, São Paulo. Atas CESIMA Ano X, 2006. p. 125-132.*

SÁNCHEZ PÉREZ, Carlos y UNCETA GÓMEZ, Luis (dir.), 2019. *Hermes Trismegisto: de la mística a la fantasía. Pervivencia de los textos herméticos de la Antigüedad a nuestros días.* Madrid : Universidad Autónoma de Madrid.

SANMARTÍN, Joaquín. y SERRANO, José Miguel, 1998. *Historia antigua del Próximo Oriente : Mesopotamia y Egipto.* Madrid : Akal. ISBN 978-84-460-1032-6.

SZÖNYI, György E., 2014. The Hermetic Revival in Italy. En : PARTRIDGE, Christopher (ed.), *The Occult World*, pp. 51-73.

VAN DEN BROEK, Roelf, 2006a. Hermetic Literature I: Antiquity. HANEGRAAFF, Wouter F. (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism.* Amsterdam : Brill.

VAN DEN BROEK, Roelf, 2006b. Hermetism. HANEGRAAFF, Wouter J. (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism.* Amsterdam : Brill.

VAN DEN BROEK, Roelf, 2009. The Birth of a Chair. En : HANEGRAAFF, Wouter J. y PIJNENBURG, Joyce (eds.), *Hermes in the Academy*, pp. 11-16. Amsterdam : Amsterdam University Press. DOI 10.1017/9789048510597.

WILDBERG, Christian, 2020. Astral Discourse in the Corpus Hermeticum: A Survey. En : BOWEN, Alan c. y ROCHBERG, francesca (eds.), *Hellenistic Astronomy: The science in its contexts*, pp. 580-604. Leiden : Brill. ISBN 0-85668-662-X.

YATES, Frances A, 1964. *Giordano Bruno y la tradición hermética.* 1986. Barcelona : Ariel. ISBN 84 344 87039.

MATERIAL ICONOGRÁFICO



STEFANNO, Giovanni di. 1408-1480. *Hermes Mercurius Trismegistus Contemporaneus Moysi.* [Mosaico en la catedral de Siena] Extraído de: SANTI, Bruno, 2001. *Il pavimento del duomo di Siena.* Florencia : Scala.