

El hermetismo. Ensayo bibliográfico

POR

ANTONINO GONZALEZ BLANCO

1. EL CAMPO DE NUESTRA INVESTIGACION: SOLO EL HERMETISMO FILOSOFICO

En cuanto sabemos, el último ensayo de síntesis bibliográfica sobre el hermetismo fue obra de la *Bibliotheca Graeca* de Fabricius (1) y una consideración superficial de los seis capítulos que dedica al tema plantea la dificultad de intentar rehacer la misma empresa dos siglos más tarde, sobre los mismos presupuestos.

Hermetismo, en efecto, viene a ser el apelativo de un mundo, con su religión, filosofía, ciencia, inventos y cultura en sus múltiples dimensiones, un mundo que ha permanecido activo y consciente hasta nuestros días. La bibliografía sobre el mismo no sólo es inmensa, sino que, de algún modo, toda la historia de la cultura hasta el nacimiento del mundo científico moderno, y la historia de una serie de subculturas también después de esta fecha está en relación con él. Sólo una enciclopedia podría dar cuenta cumplida de organizar una bibliografía completa sobre el hermetismo en este sentido amplio.

Quizá sea ésta una de las razones por las que se ha planteado el problema del concepto o los conceptos de lo «hermético». A propósito del hermetismo árabe, M. Ullmann contrapone el criterio de L. Massi-

(1) I. A. FABRICIUS, *Bibliotheca Graeca*, lib. I, caps. VII-XII, vol. I, págs. 46-94, Hamburg^t, 1790. La primera edición es de 1708.

gnon, muy semejante al de Fabricius arriba citado, con el de M. Plessner, para quien «hermetismo» sería todo aquel tipo de literatura cuyos escritos se presentaran como revelación, literatura para la que la ciencia no se consiguiera mediante argumentos filosóficos o pruebas lógicas, sino que fuera el fruto o resultado de una revelación superior. Ullmann rechaza ambos criterios y considera herméticos a todos y solos los escritos que de una u otra manera son atribuidos o puestos en relación con Hermes (2).

Pero tampoco nos sirve aquí este concepto de «hermetismo». La citada obra de Ullmann es testimonio de la amplitud del mismo. Y si junto con el hermetismo árabe quisiéramos hablar de las obras astrológicas, alquímicas o mágicas atribuidas a Hermes o puestas en relación con él, durante la Edad Media o los siglos posteriores seguiría siendo necesaria una enciclopedia.

Es sólo una parte de este amplísimo campo la que aquí queremos historiar: la investigación sobre los documentos atribuidos a Hermes Trismegistos o relacionados con él, que forman el llamado *Corpus Hermeticum*, o que se van sumando al mismo al ser descubiertos precisamente en razón de su índole. Es decir, queremos limitarnos al hermetismo filosófico (3).

Como veremos a lo largo de estas páginas, ha habido momentos en los que el estudio de este tipo de escritos ha sido cuestión meramente filosófica o filológica, pero otras muchas épocas no permiten entender la vida del movimiento hermético sin atender, siquiera de una manera somera, al resto de la producción. Por ello, al considerar esos períodos históricos, algo diremos sobre los escritos no filosóficos, pero sólo en la medida en que lo juzguemos necesario para aclarar aquéllos y sin pretender en modo alguno dar impresión de dejar elucidados tales campos.

Queremos, pues, iluminar los caminos recorridos en el uso y comprensión del *Corpus Hermeticum* y alumbrar con ello los actuales centros de interés.

(2) M. ULLMANN, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam, Handb. d. Orientalistik, Ergänzungsband VI, 2*, Leiden-Köln, 1972, pág. 370.

(3) La terminología empleada por A. M. J. Festugière, al distinguir el *hermetismo sabio* del *hermetismo popular* indicando con el primer término el mundo de pensamiento relacionado con el *Corpus Hermeticum* y con el segundo el hermetismo de las ciencias ocultas, no es del todo feliz, pues, como ha indicado el mismo M. Ullmann, las astrología, alquimia y magia eran disciplinas arcanas y su práctica estaba reservada a una élite. Cfr. M. ULLMANN, *ibidem*, pág. 369, núm. 5.

2. LOS PROBLEMAS DE LOS ORIGENES

Desde que Casaubon, allá por el 1614, consiguió fechar los escritos del *Corpus Hermeticum*, ha sido un problema el precisar por quién y en qué circunstancias fueron producidos. Scott se representa así la cuestión: hubo en Egipto, durante la dominación romana, hombres que se instruyeron en la filosofía griega y especialmente en el platonismo de aquel tiempo, pero que no se contentaron con aceptar y repetir dogmas estereotipados de las escuelas filosóficas ortodoxas, sino que trataron de construir, sobre la base de la doctrina platónica, una religión filosófica que pudiera satisfacer mejor sus necesidades. Ammonio Saccas, el maestro egipcio de Plotino, puede haber sido uno de estos hombres; y hubo, sin duda, otros de índole parecida. Estos hombres no se situaron en competencia manifiesta con las escuelas de filosofía ya establecidas, ni trataron de establecer una nueva escuela propia de tipo similar, sino que, aquí y allí, cada uno de esos «buscadores de Dios» agrupó en torno a sí, pacíficamente, un pequeño grupo de discípulos y se dedicó a comunicarles la verdad en la que él mismo había encontrado la salvación para sí. La enseñanza de estos pequeños grupos debe haber sido principalmente oral y no basada en textos escritos. Debe haber consistido en coloquios privados e íntimos del maestro con cada discípulo en particular o, a lo sumo, con dos o tres discípulos a la vez. La puesta por escrito fue luego un fenómeno natural consiguiente. El problema de la pseudonimia es paralelo y similar al que se encuentra en la literatura judía de la misma o cercanas épocas, en la que se presentan haciendo de maestros a personajes como Daniel, Henoch y otros (4).

Una mayor precisión es difícil, pero, a pesar de todo, su exigencia es una necesidad de sistema. Para tratar de lograrla ha sido preciso argüir a base de razonamientos indirectos, que han hecho surgir toda una literatura sobre las relaciones del hermetismo con Egipto (5), con

(4) W. SCOTT, *Hermetica*, I, Oxford, 1924, págs. 1-3. Hay reimpresión del año 1968 (Dawsons).

(5) P. PIERRET, «Hermes Trismégiste», *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, 1, 1872, 112-117; R. PIETSCHMANN, *Hermes Trismegistos, nach ägyptischen, griechischen und orientalischen Ueberlieferungen Dargestellt*, Leipzig, 1875; W. M. FLINDERS PETRIE, «Aspects of Egyptian Religion», *Transactions of the Third International Congress of the History of Religions*, I, Oxford, 1908, 185-200; W. M. FLINDERS PETRIE, «Historical references in Hermetic writings», *Transactions of the Third International Congress of the History of Religions*, I, Oxford, 1908, 224-225; W. M. FLINDERS PETRIE, *Personal Religion in Egypt before Christianity*, London, 1909; P. CAROLIDIS, *Anubis, Hermes, Michael. Ein Beitrag zur Geschichte des religiös-philosophischen Synkretismus im griechischen Orient*, Strassburg, 1913;

Babilonia (6), con el mundo greco-romano (7), con el Nuevo Testamento (8), con los Santos Padres (9). Iremos indicando las inquietudes que han dado origen a este tipo de investigaciones.

P. BOYLAN, *Thot, the Hermes of Egypt*, London, 1922; I. LEVY, «Statues divines et animaux sacrés dans l'apologetique greco-egyptienne», *Mélanges Capart, AIPhO*, 3, 1935, 295-301; P. DERCHAIN, «L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le *Corpus Hermeticum*», *RHR*, 161, 1962, 175-198; P. DERCHAIN, «La doctrine hermétique et l'influence de la religion égyptienne», resumen en *RHR*, 163, 126-127; F. DE SAMARANCH KIRNER, *Elementos egipcios en el Corpus Hermeticum*, Madrid, 1970; P. VERDIÈRE, «La légende de la mutation sexuelle chez l'hyène est-elle d'origine est-africaine?», *Fons perennis. Saggi di filologia classica raccolti in onore di Vittorio d'Agostino*, Torino, 1971, 477-484; R. DU MESNIL DU BUISSON, «Les livres de Thot et l'enseignement de la philosophie hermétique dans le temple de Tyr aux époques hellénistique et romaine», en *Nouvelles études sur les dieux et les mythes de Canaan*, Leiden, 1973, 70-87. Además de la postura de Reitzenstein en su primera época de la que luego hablaremos.

(6) M. PLESSNER, «Hermes Trismegistus and arab science», *Studia Islamica*, 2, 1954, 44-59.

(7) K. KERENYI, «De ascensionis Hermeticae testibus et imitatoribus: De teletis Mercurialibus observatione», *EPhK*, 1923, 22, 150-164; J. BIDEZ, *La tradition manuscrite et les éditions des discours de l'empereur Julien*, Gand, 1929; W. THEILER, «Die Vorbereitung des Neoplatonismus», *Problemata*, 1, 1930, la obra ocupa todo el volumen, aquí interesan las págs. 127 ss.; M. WELLMANN, «Marcellus von Side und die Koiraniden des Hermes Trismegistos», *Philologus Supplbd.*, XXVII, 2, Leipzig, 1934; C. DEL GRANDE, *Poesia ermetica nella Grecia antica*, Neapoli, 1937; A. A. BARB, «St. Zacharias the prophet and martyr. A Study in charms and incantations», *JWI*, 11, 1948, 35-67; G. BOANO, «Sul *De redivo suo* de Rutilio Namaziano», *RFC*, 26, 1948, 54-87; G. BIZZOCHI, «Gl'inni di Sinesio interpretati come mistiche celebrazioni», *Gregorianum*, 32, 1951, 347-387; A. LAUMONIER, «Yoga hellénique», *AFLT*, 2, 1952, 17-37; G. VALLAURI, «Gli Astronomica di Manilio e le fonti ermetiche», *RFIC*, 32, 1954, 133-167; H. J. METTE, «Curiositas», *Festschrift Snell*, München, 1956, 227-235; M. VALVO, «Considerazioni su Manilio e l'ermetismo», *Sic. Gymn.*, 9, 1956, 108-117; P. LE COEUR, «Les poèmes homériques et l'Atlantide», *Atlantis* (París), 201, 1960, 118-131; P. N. KLEIN, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik*, Leiden, 1962; H. J. W. DRIJVERS, «Bardaisan of Edessa and the Hermetica. The Aramaic philosopher and the philosophy of his time», *JVEG*, 21, 1969-70, 190-210; H. J. METTE, «Neugier und Neuzeit. Ein unzeitgemäßes Problem», *A & A*, 16, 1970, 1-11. Y hay que añadir lo que diremos en seguida sobre la situación del hermetismo en el Bajo Imperio y toda la línea de pensamiento de tres grandes autores en los estudios herméticos: Zeller, Kroll y Festugière, de los que hemos de hablar ampliamente más adelante.

(8) K. KREBS, *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Ein religions- und dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erlösungslehre. Mit einem anhang: Poimandres und Johannes. Kritisches Referat über Reitzenstein religionsgeschichtliche Logosstudie*, Freiburg i. Br., 1910; C. F. G. HEINRICI, *Die Hermes-Mystik und das N. T.*, Leipzig, 1918; H. WINDISCH, «Urchristentums und Hermesmystik», *Theol. Tijdschrift*, 52, 1918, 186-240; K. DEISSNER, *Paulus und die Mystik seiner Zeit*, Leipzig, 1921; J. M. LAGRANGE, «L'Hermetisme», *RB*, 33, 1924, 481-497; 34, 1925, 82-104, 368-396, 547-574; 35, 1926, 240-264; A. WIKENHAUSER, *Die Christusbmystik des hl. Paulus*, Münster, 1928; C. H. DODD, *The Bible and the Greeks*, London, 1935; P. DE LABRIOLLE, *Histoire de l'Eglise*, III, París, 1936, 197 ss.; M. PULVER, «Die Lichterfahrung im Johannes-Evangelium, im Corpus Hermeticum und in der Ostkirche», *Eranos-Jahrbuch*, 10 (*Alte Sonnenkulte und die Lichtsymbolik in der Gnosis und im frühen Christentum*), Zürich, 1943, 253-295; F. M. BRAUN, «Hermetisme et johannisme», *Revue Thomiste*, 55, 1955, 26-42, 259-290; F. M. BRAUN, «L'arrière-fond du quatrième Evangile», en *L'Evangile de Jean. Etudes et problèmes*, París, 1958, 179-196; J. PERRIER, *La joie dans l'Evangile de Jean* (tesis), Facultad de Teología de la

3. LA MITIFICACION DE HERMES TRISMEGISTOS

Por el proceso de pseudonimia, ya indicado por Scott, los escritos herméticos adquieren la aureola de antigüedad y, con la antigüedad, el prestigio que necesitaban para imponerse a las mentes de la época (10).

Ello no es sólo una consecuencia de la debilitación del poder especulativo de la época. Es mucho más. Responde a una necesidad en mentes de alta capacidad metafísica, pero que se sublima en una visión religiosa de todos los componentes del cosmos. En este momento Hermes se convierte en un representante de la visión unitaria del cosmos, de la teurgia como posibilidad en su más amplio sentido, y tanto enseña el camino de ascenso a la divinidad como los grados intermedios de uso y dominio de la materia.

En el mundo científico pagano, del siglo III al V de nuestra era, se da un gran incremento del interés por las religiones místicas, la astrología y la magia. Muchos y diversos tipos de religión se entretajan unos con otros: Cristianismo, Gnosticismo, Maniqueísmo, Hermetismo, Orfismo, Neopitagorismo. En éstas el énfasis tiende a ponerse sobre las prác-

Iglesia Evangélica libre del Cantón de Vaud (Suiza), 1962; B. E. GAERTNER, «The Pauline and Johannine idea of "to know God" against the Hellenistic background. The Greek philosophical principle "like by like" in Paul and John», *New Testament Studies*, 14, 1968, 209-231; A. SKRINJAR, «Theologia epistulae I Jo. comparatur cum hermetismo», *Verbum Domini*, 46, 1968, 148-168. Y no hay que olvidar los trabajos de Casaubon, Reitzenstein y otros de los que más adelante hablaremos.

(9) Un trabajo fundamental para estudiar la relación del hermetismo con los Santos Padres es la colección de *Testimonia* recogidos en el vol. IV de la edición del *Corpus Hermeticum* hecha por W. Scott y A. S. Ferguson, Oxford, 1936; O. DIBELIUS, «Poimandres», *ZKG*, 26, 1905, 167-189; G. BARDY, «Le Pasteur d'Hermetas et les livres hermétiques», *RB*, 8, 1911, 391-407; W. FÖRSTER, *Von Valentin zu Herakleon (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 7)*, Giessen, 1928; O. EISSFELD, «Christus-Monogramm und phönizisches Hermes-Emblem», *ZPalV*, 67, 1945, 163-182; A. A. BARB, «St. Zacharias the prophet and martyr. A Study in charms and incantations», *JWI*, 11, 1948, 35-67; J. DE SAVIGNAC, «Quelques problèmes de l'ouvrage dit Le Pasteur d'Hermetas», *ETHR*, 35, 1960, 159-170; A. WLOSOK, *Laktanz und die philophische Gnosis. Untersuchungen zur Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellungen*, Heidelberg, 1960; P. SINISCALCO, «Ermete Trismegisto profeta pagano della rivelazione cristiana. La fortuna di un passo ermetico (Ascl. 8) nell'interpretazione di scrittori cristiani», *AAT*, 101, 1966-67, 83-113; G. SFAMENI-GASPARRO, «L'ermetismo nelle testimonianze dei Padri», *RSLR*, 7, 1971, 215-251; G. SFAMENI-GASPARRO, «L'ermetismo nelle testimonianze dei Padri», *Studia Patristica*, XI, Berlín, 1972, 58-66.

Pudieramos haber añadido bibliografía sobre las posibles relaciones entre el hermetismo y el dualismo iranio, pero de ello hablaremos al tratar de la obra de Reitzenstein y de Bousset.

(10) Toda la cultura clásica, en general, fue muy tradicional, pero el proceso de buscar razones de autoridad en la búsqueda de los primeros inventores de las cosas tiene un considerable incremento en el helenismo y el argumento ad quere vigor filosófico y teológico en el Bajo Imperio. En los autores cristianos aparece con frecuencia (cfr. Ambrosiaster, etc.). El mismo problema está implicado en la teología de la Tradición de la Iglesia cristiana.

ticas astrológicas o mágicas, sobre la teurgia en cuanto opuesta a la teología, sobre palabras o ceremonias más que sobre la razón y el pensamiento. Los neoplatónicos se vieron cada vez más enredados en este mundo religioso y mágico, en el mundo del *Asno de Oro* de Apuleyo. Plotino fue primariamente un filósofo en nuestro sentido moderno de la palabra; pero aun desaprobando la magia creía en ella a pie juntillas, y fue uno de los puntos de arranque de la magia órfica de Marsilio Ficino. Su discípulo Porfirio comentó los *Oráculos Caldaicos*, esos misteriosos versos griegos, atribuidos más tarde a Zoroastro, que dan indicaciones para requerir a los demonios y para dar culto al sol y al fuego. Yámblico también los comentó, y en su *De Mysteriis* afirma la supremacía de las prácticas teúrgicas sobre cualquier otro método racional o intelectual de alcanzar a Dios. El emperador Juliano el Apóstata, habiendo abrazado la filosofía neoplatónica y restaurado la religión pagana, se convirtió en poderoso patrón de la teurgia y su devoción principal se dirigió al dios-Sol. Proclo, aun siendo un buen filósofo y capaz de escribir un buen comentario a Euclides, fue un gran mago, especialmente capaz de hacer llover; escribió un tratado *De Sacrificiis et Magia* y un largo comentario a los *Oráculos Caldeos*. Como miembro de la escuela de Yámblico, profetizó que «una oscuridad fabulosa e informe tiranizaría a las cosas más hermosas sobre la tierra» (11).

El mundo cristiano creyó en la magia lo mismo que los paganos, pero la combatió mientras la magia estuvo unida con creencias enemigas de la fe. Cuando, hundido el paganismo, la magia se convierte en una mera concepción del cosmos, de algún modo «científica», el mundo de la alquimia, y con él, en un sentido amplio, el hermetismo, pasa a ser una integrante de la cultura medieval.

4. EL HERMETISMO EN EL BAJO IMPERIO

Pero antes de seguir adelante echemos una mirada más detenida a la difusión del hermetismo en su época de mayor creatividad filosófica: los siglos III y IV de nuestra era.

4.1. El primer elemento al que hay que atender es al propio *Corpus Hermeticum*. La serie de sus documentos, los fragmentos conservados por diversos caminos y el número de escritos de cuya existencia se tienen noticias indirectas, pero que se han perdido, dan buena prueba de la difusión y capacidad creadora del movimiento. Ciertamente es un

(11) D. P. WALKER, *The Ancient Theology*, London, 1972, págs. 11 s.

problema la cronología de la producción, pero parece admitido por todos que el siglo IV todavía ve horas de fecunda actividad (12).

4.2. El eco que estos documentos despiertan y del que son buena prueba tanto su aceptación en las antologías, como la de Estobeo, como su combate polémico por obra de los Santos Padres, demuestran la vitalidad de los círculos herméticos (13).

4.3. Los reflejos en la cultura y en la vida pagana. Ya hemos recogido la bibliografía principal de tipo filológico (14), pero la investigación ha ido más allá intentando rastrear restos de las creencias herméticas en los restos arqueológicos. Así, A. M. J. Festugière (15) y sobre todo J. Carcopino (16). El trabajo de este último es digno de particular atención no sólo porque, como buen historiador, ofrece un cuadro mucho más vivo de su objeto que el que nos tienen acostumbrados los filólogos, sino porque el conjunto de elementos que toma en consideración le llevan a exigir, metodológicamente, una amplia difusión de la secta hermética por todo el norte de Africa (17), exigencia en la que se mostró clarividente, como lo demostrarían, pocos años después de publicado su libro, los sensacionales descubrimientos de Nag Hammadi.

4.4. Por los años 1945-1946 los nativos de Khenoboskion descubrieron y pusieron en circulación algunos manuscritos, sin sospechar el alcance de los mismos. En 1946 el director del Museo Copto de El Cairo compró uno de ellos y a partir de este primer contacto comenzó la operación rescate y la investigación sistemática del asunto. El mundo europeo sólo se enteró oficialmente un par de años más tarde y así los estudios sobre Nag Hammadi suelen hacerse comenzar en 1948 (18).

(12) J. CARCOPINO, «Sur les traces de l'Hermétisme africaine», en *Aspects mystiques de la Rome païenne*, París, 1942, pág. 286, nota 8, recoge una especie de panorámica sobre las posturas que suelen mantenerse hoy en torno a este asunto. Y en esa misma nota y en las páginas siguientes recalca la importancia del hermetismo en el siglo III y su declive a partir de fines del IV. Nosotros mismos hemos trabajado el problema de la datación de los tratados a partir del estudio del misticismo y la escatología con resultados que corroboran esa última afirmación: A. GONZÁLEZ BLANCO, «Misticismo y escatología en el Corpus Hermeticum», *CFC*, 5, 1973, 313-360.

(13) Puede verse la bibliografía citada en la nota 9, así como la obra de P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, 7 vols., París, 1901-1923, sobre todo vol. III.

(14) Cfr. *supra* nota 7.

(15) A. M. J. FESTUGIERE, "Le symbole du Phénix et le mysticisme hermétique", *MMAI*, 38, 1941, 147-151.

(16) J. CARCOPINO, *o. c.* en nota 12, págs. 207-314.

(17) J. CARCOPINO, *o. c.*, págs. 286 s.

(18) Cfr. D. M. SCHOLLER, *Nag Hammadi Bibliography*, 1948-1969, Leiden, 1971. En los números 1257-1514 de esta bibliografía se recogen trabajos de tipo informativo sobre el hecho del descubrimiento de la biblioteca gnóstica y aspectos de su importancia. Un suplemento anual a esta bibliografía se publica en la revista

Han sido trece los volúmenes encontrados y salvados, once de ellos completos y dos sólo parcialmente. Para nuestro propósito sólo uno de estos trece volúmenes tiene interés, el que su primer informador, H. Ch. Puech, numeró con el número XI y los siguientes han preferido llamar el VI (19).

El contenido de este volumen es el siguiente (20):

Tr. 1 (20; 31)	1,1-12,22	The Acts of Peter and the Twelve Apostles.
2 (omitted)	13,1-21,32	The Thunder; Perfect Mind.
3 (for title only 21; 42)	22,1-35,24	Authoritative Teaching.
4 (for title 22; 43; for content 24; 42)	36,1-48,15	The Concept of our Great Power.
5 (for content 22; 43)	48,16-51,23	The Discours of Injustice.
6 (23.25; 44-45)	52,1-63,32	The Discourse of Eighth and Ninth.
7 (25; 45)	63,33-65,7 65,8-13	The Prayer of Tranksgiving. Scribal addition.
8 (26; 46)	65,14-78,43	The Apocalypsis from Asclepius.

De este conjunto de documentos, el primero, *Las Actas de Pedro*, con toda certeza no es hermético. Los demás fueron considerados como ta-

Novum Testamentum, habiendo aparecido el primero en el volumen XIII, 1971, 321-336.

(19) Entre los trabajos de alta divulgación han sido particularmente importantes los de H. Ch. PUECH, «Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute Egypte», *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, The Byzantine Institute, París, 1950, 91-154, y las obras de J. DORESSE, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte. I: Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khenoboskion*, París, 1958, y *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte. II: L'Evangile de Thomas ou les paroles secrètes de Jésus*, París, 1959, traducidas ambas al inglés en un solo volumen, *The Secrets Books of the Egyptians Gnostics. An Introduction to the Gnostic Coptic Manuscripts discovered at Chenoboskion: With an English Translation and Critical Evaluation of the Gospel according to Thomas*, New York/London, 1960. Ambos autores ofrecieron una numeración de los volúmenes que no coincidía. Tanto la numeración de los volúmenes como la división de documentos dentro de los mismos ha sido sujeta de nueva revisión por el comité internacional para la publicación y estudio de los documentos que dirige J. M. Robinson y esta nueva distribución se dio a conocer en «The Coptic Gnostic Library», *Novum Testamentum*, XII, 1970, 81-85. Puede verse recogida en la mencionada bibliografía de Scholler y por lo que a nosotros interesa el volumen XI de Puech ha sido numerado VI por Doresse y J. M. Robinson.

(20) Para la lectura del cuadro siguiente téngase en cuenta que la primera columna indica los tratados del volumen que atendemos según la división de J. M. Robinson. En la segunda columna, entre paréntesis, se recogen las numeraciones de Doresse y de Puech. La tercera columna indica las páginas y líneas del manuscrito original, ya publicado en edición facsímil, como diremos. La cuarta columna da el título de cada tratado.

les tanto por J. Doresse como por H. Ch. Puech (21). Para Krause hay tres que son herméticos con toda evidencia (6, 7 y 8) y otros tres que es preciso profundizar y aclarar todavía antes de pronunciarse de un modo definitivo (2, 3 y 5) (22).

Dejando por el momento la consideración de en qué medida estos documentos modificarán las futuras ediciones del *Corpus Hermeticum*, en qué medida nos permiten poder captar mejor las peculiaridades de este tipo de literatura y de sus modificaciones en su difusión, en qué medida las obras que ya eran conocidas, como el *Asclepius*, van a poder ser revisadas para determinar mejor el original, pues la nueva versión es mucho más sobria de lo que nos ofrecía la versión latina. Dejando de lado todo esto, que sólo a partir de 1972 ha podido comenzar a ser estudiado al publicarse el volumen para el gran público de los estudiosos, ya desde el primer momento dos cosas aparecieron claras:

Primera, la importancia de la difusión del hermetismo. Su mejor testimonio nos lo ofrece la glosa del escriba arriba indicada: «He aquí el primer discurso que os he copiado; pero hay muchos otros que han venido a mis manos. No los he transmitido pensando que ya habrían llegado a vosotros». Como nota Doresse (23), esta glosa agranda el significado de los presentes documentos. Atestigua que en el Alto Egipto en la segunda mitad del siglo IV circulaba una colección mucho más importante de tratados herméticos traducidos ya del griego al copto

(21) La opinión de Doresse apareció en *Vig. Christ.*, III, 1949, 132 y 136-137, y en *Acad. Roy. Belg. Bulletin de la classe des Lettres*, 1949, 438 y 443. Puech la recoge y amplía en el trabajo citado (nota 19), págs. 108-109, 138-139 y 142-145. J. Doresse vuelve sobre el tema en la primera obra citada en la nota 19, páginas 256-263. Otro trabajo de J. Doresse sobre estos escritos es «Hermes et la Gnose: A propos de l'Asolépius copte», *Novum Testamentum*, 1, 1956, 54-69.

(22) M. KRAUSE, «Ägyptisches Gedankengut in der Apokalypse des Asklepius», *XVII Deutscher Orientalistentag von 21 bis 27 Juli 1968 in Würzburg. Vorträge Teil I* (hrsg. W. Voigt: *ZDMG*, Supplemente I), Wiesbaden, 1969, 48-57. Si bien la opinión que recogemos nos la transmite K. RUDOLPH, «Gnosis und Gnosticismus, ein Forschungsbericht», *Theol. Rundschau*, XXXIV, 1969, que dedica las páginas 132-134 a informar del estado de los estudios sobre el volumen que aquí nos interesa. Esta información, muy meritoria, nos hace conocer los trabajos que por aquel entonces se realizaban para la publicación de nuestro volumen, cuyos frutos comenzarían a verse en los años inmediatamente siguientes. Así M. KRAUSE y P. LABIB (ed.), *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI. Abh. des Dt. Archäol. Inst. Kairo Kopt. R. II*, Glückstadt, 1971; *The fac-simile edition of Nag Hammadi Codices. Codex VI*, pref. by J. M. Robinson, Leiden, 1972. En 1973, la revista *ThLZ*, XCVIII, 1973, 97-103, 169-175, 251-259, 495-503, publicó una traducción alemana de los escritos herméticos del códice o volumen VI. Y sobre el mismo códice, a modo de ensayo, volvió en 1972 C. COLPE, «Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi», *JbAC*, XV, 1972, 5-18.

(23) J. DORESSE, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte. I: Introduction aux écrits gnostiques coptes découvertes à Khenoboskion*, París, 1958, pág. 263.

saídico y destinados, sin duda, al uso de sectarios más o menos emparentados con los de Khenoboskion.

La segunda es la forma de difusión del hermetismo. Recogemos palabras de H. Ch. Puech: «Uno se sentiría inclinado a pensar que la inserción de estos escritos en una serie de obras heterogéneas es accidental y debida a la curiosidad de unos lectores ávidos de amontonar el mayor número posible de escritos de literatura esotérica, sin atender a su origen. Tal interpretación inmediata y completamente superficial se estrella contra dos hechos: el volumen XI, que es el que contiene nuestros escritos, tiene sus páginas señaladas en ciertos lugares mediante marcas hechas con fragmentos de plumas de pájaro y parece, por lo mismo, haber sido uno de los volúmenes de la biblioteca más frecuentemente leído y más atentamente consultado, parece haber gozado de una autoridad particular; además, y sobre todo, el volumen no contiene solamente obras herméticas, sino que, precediendo a éstas y redactado en el mismo dialecto y escrito por la misma mano, contiene un apócrifo indiscutiblemente cristiano, *Las Actas de Pedro y de los doce Apóstoles*. Por ello este volumen no forma un bloque errático, completamente extranjero al conjunto de nuestra biblioteca, donde habría caído fortuitamente, por el acaso de una adquisición, no siendo más que un complemento totalmente marginal y secundario. Por el contrario, ocupa un lugar orgánico e importante, podemos asegurar que muy importante a lo que parece, y la mezcla de los dos tipos de obras que ofrece indica con suficiente claridad que el cristianismo, o la gnosis cristiana, y el hermetismo debían fusionarse, más o menos estrechamente, en el espíritu de su redactor y de sus poseedores. Por difícil que sea, de momento, precisar la naturaleza y el grado, tal acercamiento no sería algo absolutamente nuevo en la historia del pensamiento. No hay duda de que nunca se nos había presentado con tan grande evidencia, pero podíamos presentir su existencia e interpretar como muestras algunos rasgos concretos» (24).

Y estas razones nos ofrecen más aspectos para captar el camino ya indicado de la mitificación de Hermes y de su doctrina: una vez más, ante nuestros ojos, este sincretismo que hizo asociar a los profetas gnósticos, no sólo a Hermes de Cyllene, sino también al Hermes más docto, de los tratados místicos griegos: es exactamente esta mezcla que sugería ya, en esta época, el pequeño tratado de Zósimo, el alquimista, *Sobre la letra Omega*, que pone en pie de igualdad los mitos sacados de los escritos de Zoroastro, los de Nicotheo «el oculto» y los de

(24) H. Ch. PUECH, *o. c.*, pág. 143.

la gnosis judía, con los de *Sobre la naturaleza* y *Sobre la Inmaterialidad* colocados bajo la autoridad de Trismegisto (25).

4.5. De la difusión del hermetismo por el occidente latino en estos últimos tiempos del Imperio puede ser un indicio la versión del Asclepio que circuló entre las obras de Apuleyo.

Algunos críticos han creído poder discernir en el sistema de los gnósticos de Roma, combatidos entre el año 263 y el 267 por Plotino, afinidades con el hermetismo y afinidades tales que han propuesto ver en ellos gnósticos puramente paganos (26).

Y no debemos olvidar que los maniqueos forman la continuación natural de los gnósticos cristianos del siglo II y comienzos del III, y que conocían la literatura hermética y concedían una alta autoridad a Hermes Trismegisto, al que colocaban al lado de Platón y de Jesús, entre los «heraldos del Buen Dios» (27).

5. LA ALTA EDAD MEDIA

Que el hermetismo jugó algún papel parece claro, tanto por las citas de los Santos Padres como por la conservación de los documentos del *Corpus* y sobre todo por el influjo que el mundo hermético tuvo en el pensamiento árabe, pero no hay trabajos específicos que permitan valorar la situación y el desarrollo del movimiento.

6. EL MUNDO ARABE

La historia de la investigación sobre el hermetismo árabe es ya larga (28), pero no se puede decir que haya llegado a su término, ni siquiera que haya alcanzado resultados definitivos en casi ninguno de sus aspectos, quizá por la razón principalísima de que no existe una edición completa y bien hecha de todo este conjunto de escritos (29). Los pro-

(25) J. DORESSE, o. c. en nota 23, pág. 263.

(26) H. Ch. PUECH, o. c. en nota 19, pág. 145.

(27) H. Ch. PUECH, *ibidem*, pág. 144.

(28) Sería un esfuerzo vano intentar esbozarla aquí. En rigor, cuanto digamos, a partir de ahora, en el presente trabajo va a estar relacionado con una u otra manera con esta historia. Son elementos claves en la misma: la investigación sobre el origen de los escritos herméticos árabes, la historia de sus traducciones a las lenguas occidentales, la pervivencia de esas obras en la cultura europea hasta el siglo XIX y, finalmente, la era de la filología y de la arqueología, en la que se van recuperando nuevos documentos y se va llevando a cabo una ingente labor de clarificación sobre los mismos. De todos estos puntos diremos algo en el presente apartado y en los siguientes.

(29) Así lo reconocen todos los estudiosos. Cfr. M. PLESSNER, «Hermes Trismegistus and arab science», *Studia Islamica*, 2, 1954, 45; M. ULLMANN, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam, Handb. d. Orientalistik, Ergänzungsband VI*, 2, Leiden-Köln, 1972, págs. 166.289.369, etc.

blemas que suelen agitarse son: caracteres de la literatura hermética árabe, fuentes de su inspiración y eventual originalidad, fecha de composición, traducciones y escritos más influyentes y parte que toca al hermetismo filosófico y a las otras ramas del hermetismo árabe.

6.1. CARACTERES DEL HERMETISMO ÁRABE

Comenzamos por este aspecto por ser quizá el menos comprometido. Se trata de hacer una descripción y no se pretende que sea ni esencial ni completa.

El primer elemento es que la figura de Hermes se nos aparece completamente mitificada. Es el «padre de los filósofos», «el que está dotado con sabiduría tres veces», «el que está repleto de gracia tres veces». A veces se le describe como «el que da una triple enseñanza» y se explica porque Hermes el Creador tiene un triple atributo: la existencia, la sabiduría y la vida.

Al igual que hicieron los griegos, también los árabes identificaron la figura de Hermes con un personaje de su propia historia o leyenda, Idris, un profeta, personaje sincero y constante que aparece en el Korán.

Las noticias biográficas sobre Hermes son múltiples y contradictorias. Se han llegado a distinguir tres personajes con el nombre de Hermes: uno antidiluviano que vivió en Egipto y dos postdiluvianos, uno que habría vivido en Babilonia y el otro en Egipto. Variaciones, sin duda, de una misma historia original muestran en qué medida el personaje se ha hecho flexible a las tendencias mitificadoras de los discípulos (30).

Sus funciones son las mismas, poco más o menos, que las que se le atribuían en la Antigüedad: inventor de artes y ciencias, fundador de las doctrinas sobre las estrellas, los números y los venenos, maestro de los hombres en la confección de vestidos, se la atribuyen la química y el arte de fabricar el vidrio, es el descubridor de la medicina.

Un carácter fundamental del hermetismo árabe es el predominio de las ramas ocultas sobre el hermetismo filosófico.

Y otro aspecto que nos interesa mucho aquí resaltar es el conjunto de rasgos tanto formales como de contenido que muestran una dependencia del hermetismo árabe respecto del griego.

Criterios o rasgos de carácter formal serían el género literario de literatura de revelación que ofrecen los escritos, los indicados atributos

(30) M. ULLMANN, *o. c.*, 371-374.

de Hermes, las relaciones entre Hermes y Asclepios, así como ciertos títulos que son meras transcripciones de otros títulos griegos. Informaciones comunes a ambas literaturas son determinadas secciones sobre piedras preciosas, noticias sobre el diluvio en Egipto, etc. (31).

6.2. FUENTES DE INSPIRACIÓN Y EVENTUAL ORIGINALIDAD

He aquí uno de los aspectos más difíciles del problema y por lo mismo peor estudiados. De un modo general se admite que a pesar de la dependencia de inspiración que la literatura árabe tiene respecto de la griega, la mayor parte de los escritos herméticos árabes no son traducciones inmediatas del griego (32). En qué medida tienen inspiración griega o de otros círculos culturales es asunto que hay que estudiar en cada caso (33).

6.3. FECHA DE COMPOSICIÓN

Es éste un problema en el que la investigación hace aguas por todas partes. Los documentos sobre los que se han realizado hipótesis de datación más o menos fundadas no dan fechas anteriores al siglo IX y algunos son muy tardíos. De un modo general no podemos olvidar que el mundo árabe entró tardíamente en contacto con la cultura griega y por tanto su hora de creatividad no podrá ser adelantada excesivamente (34).

(31) M. ULLMANN, *o. c.*, 370-371.

(32) M. ULLMANN, *o. c.*, 166.289.371. Las opiniones, sin embargo, no son unánimes: Fuat Sezgin cree que los escritos herméticos de tipo alquímico sí que son meras traducciones de escritos griegos compuestos antes del año 400. Cfr. *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. I, Leiden, 1967, IV, 31-38. Información de tipo general sobre el problema en M. STEINSCHNEIDER, *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, Graz, 1960 (neudruck).

(33) Cfr. un intento de precisar influencia griega e india para la obra conocida en latín como *Picatrix* en M. PLESSNER, «Hermes Trismegistus and arab science», *Studia Islamica*, 2, 1954, 57 s.

(34) Así el libro *K. 'Arā miṣṭāḥ an-nuḡūm* («La anchura de la llave de las estrellas»), según una noticia del único manuscrito que lo conserva, fue traducido al árabe en el año 743 (ULLMANN, *o. c.*, pág. 290).

La leyenda del hallazgo del libro *K. ad-Dabīra al-iskandarīya* («El tesoro de Alejandro») se sitúa en el año 838, por lo que probablemente el libro es posterior (ULLMANN, *o. c.*, págs. 376 s.).

El libro *K. al-Istintāqāt* de abū'Abd Allāh Ya'īṣ ibn Ibrāhīm al-Umawī es de la segunda mitad del siglo XV (ULLMANN, *o. c.*, pág. 375).

Ruska ha sugerido que la mayor parte de los escritos astrológicos árabes deben haber sido compuestos por ellos en los siglos X u XI (ULLMANN, *o. c.*, pág. 289).

6.4. INFLUENCIA DE LA LITERATURA HERMÉTICA ÁRABE

Una historia completa de las traducciones está por hacer. Son trabajos muy meritorios los de M. Steinschneider (35) y hay otros repertorios parciales (36). Aquí nos interesa citar algunas obras árabes cuya traducción latina ha sido especialmente famosa en la historia de la cultura hermética europea, así, por ejemplo:

Libros alquímicos:

K. al-Lauh az-zumurrudī o *Tabula smaragdina*, que se consideró como la clave para todos los secretos de la naturaleza y para los alquimistas de la Edad Media fue algo tan sagrado como las tablas de la ley para el pueblo judío (37).

Miftāh al-ḥikma o *Clavis (maioris) sapientiae*, obra de un autor cuyo nombre sólo se conoce por la transcripción o versión latina: Artefius (38).

Libros de Astrología:

Centiloquium, conocido únicamente por la traducción latina de Stephanus de Messina (39).

(35) M. STEINSCHNEIDER, *Die europäischen Uebersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17 Jahrhunderts*, Graz, 1956 (neudruck).

(36) J. M. MILLÁS VALLICROSA, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid, 1942; F. J. CARMODY, *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation. A critical bibliography*, Berkeley and Los Angeles, 1956.

(37) Literatura sobre la *Tabula smaragdina* en J. FERGUSON, *Bibliotheca Chemica*, London, 1964 (reprint), vol. I, págs. 391-394; E. O. VON LIPPMANN, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, Bd. II, Berlín, 1931, págs. 206-209; FUAT SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schriftums*, Leiden, 1967, IV, 40, nr 14. El texto primitivo de la *Tabula smaragdina* en *OLZ*, 28, 1925, 349-351. Otra bibliografía: J. RUSKA, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg, 1926; M. PLESSNER, «Neue Materialien zur Geschichte der Tabula Smaragdina», *Der Islam*, 16, 1927, 77-113 (ULLMANN, o. c., págs. 170 s.).

(38) El texto latino, que sólo es una abreviación del árabe, fue impreso en ZETZNER, *Theatrum*, IV, 198-213; MANGET, *Bibliotheca Chemica Curiosa*, I, 503-507. Literatura sobre la obra en J. FERGUSON, *Bibliotheca Chemica*, London, 1964, I, 50 s.; M. STEINSCHNEIDER, *Die europäische Uebersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17 Jahrhunderts*, Graz, 1956, B, pág. 9, nr 141, 2; M. E. CHEVREUL, «Du traité alchimique d'Artefius», *Journal des savants*, 1867, 767-786, y 1868, 45-59. 153-157.209-234.644-655; GIORGIO LEVI DELLA VIDA, «Something More about Artefius and his Clavis Sapientiae», *Speculum*, XIII, 1938, 80-85 (ULLMANN, o. c., pág. 175).

(39) Lo editó Nicolaus Pruckner en un apéndice a la edición de Firmico Materno, Basileae, 1551, págs. 85-89. Sobre su traducción al latín, cfr. M. STEINSCHNEIDER, *Die europäischen...*, A, pág. 78; J. M. MILLÁS VALLICROSA, *Traducciones...*, págs. 179 s. (ULLMANN, o. c., pág. 292).

K. al-Kawākib al-biyābāniya (Las estrellas según las cuales el hombre se orienta en el desierto), escrito fragmentario que se conserva completo en la traducción latina de Salio de Toledo: *Liber Hermetis de stellis beibeniis* (40).

Libro de magia:

Ghāyal al-ḥakīm, conocido en su traducción latina como *Picatrix* (41).

6.5. EL HERMETISMO FILOSÓFICO

Nos encontramos aquí con el primero de los casos en los que ha sido necesario atender al hermetismo ocultista para poder valorar debidamente el filósofo. De otro modo se entendería mal y no obtendría suficiente relieve lo poco que se puede decir del hermetismo filosófico árabe.

Hay que citar las obras *K. Zaḡr an-nafs* (*De castigatione animae*) (42), la perenesis del filósofo Stomathalasa a su discípulo Theon (43), así como un gran número de sentencias de índole filosófica y de tipo de ética popular que circulan bajo el nombre de Hermes (44).

La relación entre este tipo de filosofía y las ramas alquímicas, astrológicas y mágicas del hermetismo árabe está sin estudiar y es difícil por la escasez del material filosófico. Probablemente para un estudio de este tipo será preciso primero estudiar si ha habido evolución en la espiritualidad árabe, entendida en su más amplio sentido, y ver si también el pensamiento árabe sufrió cambios similares a los que en el mundo cristiano vemos con motivo de las corrientes neoplatónicas, además de

(40) Cfr. P. KUNITZSCH, «Zum "liber hermetis de stellis beibeniis"», *ZDMG*, 118, 1968, 67-74; P. KUNITZSCH, «Neues zum "liber hermetis de stellis beibeniis"», *ZDMG*, 120, 1970, 126-130 (ULLMANN, o. c., pág. 290).

(41) RITTER, «Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie», *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1921-22, 94-124.

(42) H. L. FLEISCHER, «Hermes Trismegistos an die menschliche Seele», *Illgens Zeitschrift für die historische Theologie*, 10, 1840, 87-117; H. L. FLEISCHER, *Hermes Trismegistos an die menschliche Seele, arabisch und deutsch herausgegeben*, Leipzig, 1870; OTTO BARDENHEWER (ed.), *Hermetis Trismegisti qui apud Arabes fertur De castigatione animae libellum edidit O. Bardenhewer*, Bonn, 1873; W. SCOTT, *Hermetica IV*, Oxford, 1936, págs. 277-352; 'ABD AR-RAḤMĀN BADAWĪ, *Kitāb Mu'ādalat an-nafs li-Hirmis au li-Aflātūn*, Dirāsāt islāmīya, 19, Kairo, 1955, 51-116. Aparte de estas ediciones, véase el estudio de I. GOLDZIEHER, «Die Zurechtweisung der Seele», *Studies in Jewish Literature, issued in honour of Kaufmann-Kohler*, Berlín, 1913, 128 ss. (ULLMANN, o. c., pág. 378).

(43) GIORGIO LEVI DELLA VIDA, «La Dottrina e i Dodici Legati di Stomathalasa. Uno scritto di ermetismo popolare in siriano e in arabo», *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, serie VIII, Memorie*, vol. III, Roma, 1951, 477-542.

(44) Cfr. M. GRIGNASCHI, «"Logoi" hermétiques incorporés dans la "as-Siyāsat al-Āmmiya"», *Bulletin d'Etudes Orientales*, 19, 1965-66, 74-83, más toda una serie de pasajes de obras manuscritas recogidos por M. ULLMANN, o. c., pág. 378.

un estudio mucho más pormenorizado de los aspectos ocultistas del hermetismo, que, como hemos dicho, requieren aún muchos años de investigación (45).

7. LA BAJA EDAD MEDIA

Por Baja Edad Media entendemos aquí los siglos posteriores al once, fecha en la que se da un cambio de panorama importante en el tema que nos ocupa. Y la situación es diversa para el Oriente y para el Occidente.

7.1. EL ORIENTE

En el mundo bizantino el siglo XI marca el comienzo de un renacimiento cultural, cuya figura más importante para nuestro tema es Miguel Psellos. El es el más destacado representante del neoplatonismo que renace y su influjo se extenderá a los autores del Occidente más adelante.

Por desgracia, Psellos no está debidamente estudiado en su aspecto hermético. El no existir una edición completa de sus obras y el que, en la historia de la investigación, el concepto de «neoplatonismo» haya oscurecido, generalmente, a otros relacionados con él, como es el «hermetismo», han sido causa de esa carencia. Además de que la complejidad de lo «hermético» hace que los estudios sean contradictorios o superficiales si no son monográficos.

Sobre Psellos y el hermetismo escribe Chr. Zevros: «No sabemos el número de obras que Psellos compuso sobre la literatura hermética. No queda más que un esolio al Poimandres, considerado, desde el punto de vista filosófico, como la más importante de las obras herméticas que poseemos. Tras haber sostenido la influencia del Génesis sobre la formación de las doctrinas cosmogónicas del Poimander, Psellos afirma que todas las concepciones helénicas sobre Dios tienen antecedentes orientales. Justifica esta superioridad de la sabiduría oriental sobre la filosofía griega, porque Porfirio se había dirigido a un sacerdote egipcio, Anebón, para instruirse sobre la causa primera» (46). Y en otro lu-

(45) Unas listas de esos escritos y el estado de la cuestión pueden verse en M. ULLMANN, *o. c.*, para la alquimia, págs. 166 ss.; para la astrología, págs. 290 ss.; para la magia, págs. 374 ss. Más adelante volveremos a aludir a la marcha de los estudios sobre el hermetismo árabe en conexión con inquietudes investigadoras sobre otros campos de esta misma materia (cfr. núm. 58, 60 y 72).

(46) Chr. ZEVROS, *Un philosophe néoplatonicien du XI^e s.: Michel Psellos, sa vie, son oeuvre, ses luttes philosophiques, son influence*, Paris, 1920, pág. 168.

gar: «Digamos para terminar que numerosos comentarios teológicos de Psellos han sido sacados de obras órficas y herméticas que pertenecen también a la literatura neoplatónica» (47).

Suele presentarse a Psellos como un hombre opuesto al ocultismo (48), pero sus escritos sobre adivinación (49), sobre alquimia (50), sobre sabiduría caldea (51) y el hecho de que su *Chrysopea* es una disertación que ha contribuido mucho a extender entre los griegos de oriente el gusto por los estudios alquímicos (52), así como el hecho de que cite escritos como la *Clavis* o el *Heptabiblo* (53), llevarían a matizar mucho su postura frente al ocultismo en un estudio monográfico (54).

Lo mismo hay que decir sobre sus concepciones sobre Hermes (55).

En todo caso es claro que la atención de Psellos y de los otros neoplatónicos de Bizancio al hermetismo fue causa de la preservación de manuscritos y de su estudio y en último término del influjo hermético en el renacimiento occidental (56).

(47) Chr. ZEVROS, *ibidem*, pág. 191.

(48) Chr. ZEVROS, *ibidem*, págs. 199 ss.

(49) Chr. ZEVROS, *ibidem*, págs. 126-127.

(50) Chr. ZEVROS, *ibidem*, págs. 123-124.

(51) Chr. ZEVROS, *ibidem*, págs. 162 ss.

(52) Chr. ZEVROS, *ibidem*, pág. 124.

(53) J. BIDEZ, Michel Psellos. *Épître sur la Chrysopee. Opuscules et extraits sur l'alchimie, la météorologie et la démonologie. En appendice: Proclus: Sur l'art hiératique; Psellus, Coix de dissertations inédites*, ed. J. Bidez, Bruxelles, 1928, páginas 9-22 y 44, en la que reproduce el documento en el que los cita: *Bodleian Arch Seld B 18*.

(54) La formulación que hace Bidez en la página 24, según la cual Psellos se rebelaría contra los que, apoyados en la creencia en los demonios, se abandonarían a un fatalismo inactivo, nos parece más precisa.

(55) No sabemos que estén estudiadas. En cualquier caso, J. Bidez parece confundir concepciones. Cfr. págs. 143; 164, 8; 218, 12.

(56) La salvación de documentos, mediante su cultivo, fue condición indispensable para que en el siglo xv tales documentos pudieran ser llevados a Italia. Las obras de Psellos fueron también conocidas en occidente. Cfr. ZEVROS, o. c., capítulo final.

Para el estudio de M. Psellos hay bastante bibliografía. La anterior a 1920 puede verse recogida en la citada obra de Zevros. Más literatura secundaria relacionada de algún modo con nuestro tema sería: K. SVOBODA, *La démonologie de Michel Psellos*, Brünn, 1927; M. WELLNHOFER, «Die thrakischen Euchiten und ihr Satanskult im Dialoge des Psellos Τιμόθεος ἡ περὶ τῶν δαιμόνων»: *Festgabe Heisenberg*, Byz, XXX, 30, 1929-30, 477-483; J. BIDEZ, o. c. en nota 53; L. G. WESTERINK, «Proclus, Procopius, Psellos», *Mn*, X, 1942, 275-280; V. VALDENBERG, «Opiniones filosóficas de Miguel Psellos» (en ruso), *Études Byzantines* (ed. M. V. Levchenko), Moscú y Leningrado, Acad. de Ciencias de la URSS, 1945, 249-255; K. AXELOS, «Les lignes de force de la spiritualité byzantine», *BAGB*, 1957, 3, págs. 3-20; M. SICHERL, «Michael Psellos und Iamblichos De Mysteriis», *ByzZ*, 53, 1960, 8-19; S. A. SOFRONIOU, «Psellos's theory of science», *Athena*, 69, 1966-67, 78-90; E. DES PLACES, «Le renouveau platonicien du XI^e siècle, Michel Psellus et les Oracles Chaldaïques», *CRAI*, 1966, 313-324; E. KRIARAS, «Psellos», *RE*, Suppl-Bd XI, 1968, 1124-1182. Además de las obras inéditas que se van publicando poco a poco.

7.2. EL OCCIDENTE

En Occidente las letras griegas sufren un colapso casi total. Como de los documentos hermético-filosóficos únicamente el *Asclepius* está en latín, éste será el único que se conozca y que forme parte del acervo de la cultura medieval occidental (57).

Pero, para valorar el significado del *Asclepius*, no debemos olvidar que va inserto entre las obras de Apuleyo, hombre cuyo carácter mágico es bien conocido. Y parece que es sólo este aspecto el que ejerce alguna influencia.

Para el mundo medieval, la magia era una herencia de la antigüedad clásica, pero es el contacto con el mundo islámico y el mundo judío el que suministra nuevos elementos de cultivo y nuevas obras que le darán prestigio. Como había ocurrido en el mundo árabe, es esta dimensión «ocultista» la que nos da el más sólido punto de apoyo para acercarnos a la consideración del «hermetismo» (58), ya que del hermetismo filosófico apenas se puede decir nada. Es en razón de tales dimensiones como se pueden considerar herméticos a autores como Raimundo Lulio o Alberto Magno (59).

Los estudios sobre el componente «hermético» de la cultura medieval están apenas comenzados. Sólo desde fines del siglo pasado se comenzó a desempolvar manuscritos y a hacer intentos de sistematizaciones y sólo después de la segunda guerra mundial los investigadores se han sensibilizado con este tipo de trabajos y no son muchos los que reúnen los presupuestos necesarios para hacer avanzar la empresa (60).

(57) P. O. KRISTELLER, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956, página 222.

(58) L. DE GÉRIN-RICARD, *Historia del ocultismo*, Barcelona, 1961, págs. 95 ss. La edición francesa es de 1931.

(59) J. EVOLA, *La tradizione ermetica*, Roma³, 1971, pág. 11.

(60) Además de los documentos recogidos en el vol. IV de W. SCOTT, *Hermetica*, de los que ya hemos hablado, y de las obras árabes de las que ya hemos hablado y a los que podríamos añadir no pocos trabajos que se van publicando cada día como p. e.: H. E. STAPLETON, G. L. LEVIS, F. S. TAYLOR, «The sayings of Hermes quoted in the Ma'Al-Waraqih of Ibn Umail», *Ambix*, 3, 1948-49, 69-90; A. F. L. REESTON, «An arabic Hermetic manuscript», *BLR*, 7, 1962, 11-23, recordemos: Cl. BÆUMKER, «Das pseudohermetische Buch der vier und zwanzig Meister (Liber XXIV philosophorum). Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoräismus und Neuplatonismus im Mittelalter», *Festgabe von Hertling*, Freiburg i. Br., 1913, 17-40, recogido en la obra *Gesammelte Aufsätze und Vorträge. Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des M. A.*, Münster, 1927; E. GARIN, «Una fonte ermetica poco nota», *La Rinascita*, 3, 1940, 202 ss.

Estudios sobre el hermetismo medieval como componente de la cultura de aquella época podemos citar: J. GOEBEL, «The etymology of Mephistopheles», *TAPhA*, 35, 1904, 148-156; L. THORNDYKE, «Seven salts of Hermes», *Isis*, 20, 1930, 187-188; H. LIEBESCHUETZ, *Das allegorische Weltbild der hl. Hildegard von Bingen*, Leipzig, 1930; A. DEL MONTE, «Introduzione all'hermetismo medievale», *PP*, 3, 1948,

8. EL RENACIMIENTO O LA ERA DE ORO DEL HERMETISMO

En el año 1462 Cosme de Médicis encargó a Marsilio Ficino la traducción al latín del manuscrito griego del *Corpus Hermeticum*, que acababa de llegar a su poder procedente del Oriente.

Basta repasar las diecisiete páginas que dedica a la filosofía hermética el catálogo de traducciones y comentarios contenidos en la obra editada por Kristeller sobre traducciones y comentarios medievales y del Renacimiento (61) para captar el influjo que pudieron ejercer. Entre 1471 y 1641 la traducción de Marsilio Ficino tiene 25 ediciones; la de Patritius tiene seis; la edición bilingüe de Fr. de Foix aparece dos veces; el *Asclepius* se edita cuarenta veces; el comentario de Jacobus Faber Stapulensis al *Pimander* aparece catorce veces; el de Rosselius, seis veces; el de Jacobus Faber Stapulensis al *Asclepius* ve la luz once veces; etc.

El afán científico-literario y humanista de la época se afana por manejar los textos en su lengua original y aparecen varias ediciones del texto griego (62).

Todos los eruditos piensan que Hermes Trismegistos vivió en tiempos remotísimos y sus escritos se estiman como la fuente de Platón y algunos la creen incluso fuente del mismo Moisés. Toda la cultura de estos siglos está tocada de hermetismo.

Como ocurre con el mundo medieval, las investigaciones sobre el

número 7, 20-47; Th. SILVERSTEIN, «The fabulous cosmogony of Bernardus Silvestris», *Modern Philology*, 46, 1948, 92-116; R. B. WOOLSEY, «Bernard Silvester and the Hermetic Asclepius», *Traditio*, 6, 1948, 340-344; Ph. DELHAYE, *Godefroy de Saint Victor. Microcosmos II*, Lille, 1951; M. D. CHENU, «L'Homme et la Nature. Perspectives sur la Renaissance du XII^e siècle», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 19, 1953, 39-66; M. Th. D'ALVERNY, «Le cosmos symbolique du XII^e siècle», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 20, 1954, 31-81; H. and R. KAHANE, *The Krater and the Grail. Hermetic sources of the Parzival*, Illinois, 1965.

(61) K. H. DANNENFELD, M. T. D'ALVERNY, Th. SILVERSTEIN, «Hermetica philosophica», en la obra editada por P. O. KRISTELLER, *Catalogus translationum et Commentariorum: Medieval and Renaissance. Latin translations and Commentaries*, volumen I, Washington, 1960, págs. 137-154.

(62) La *editio princeps* fue hecha por A. TURNEBUS, Ἑρμοῦ τοῦ Τρισμεγίστου Ποιμάνδρος ... Ἀσκληπιοῦ Ὀροὶ πρὸς Ἀμμώνα βασιλέα, o el título latino: *Mercurii Trismegisti Poemander, seu de potestate ac sapientia divina. Aesculapii definitiones ad Ammonem regem...* Parisiis M. D. LIIII: apud Adr. Turnebum typographum regium. Veinte años más tarde publica su edición en griego y latín Fr. DE FOIX: *Mercurii Trismegisti Pimander utraque lingua restitutus*, D. Francisci Flussatis Candallae industria, Burdigalae, 1574. La última edición del texto griego, durante esta época, es la de Colonia del año 1630 en el comentario de Rosseli. Sólo en 1854 volvería a aparecer otra edición griega por obra de PARTHEY: *Hermetis Trismegisti Poemander. Ad fidem codicum scriptorum recognovit Gustavus Parthey*, Berolini MDCCCLIV. La serie la completan las ediciones de Scott-Ferguson y Nock-Festugière de que luego hablaremos.

componente hermético de esta época están apenas comenzando. Enumerar las obras científicas, humanistas, filosóficas y políticas escritas bajo este signo necesitaría excesivo espacio. Los trabajos de Garin, Walker, Yates y Kristeller suministran un buen panorama (63).

(63) Hacer una enumeración, ni siquiera aproximada, de las obras filosóficas o teológicas o científicas de estos y de los siglos siguientes, escritas bajo la influencia del hermetismo, es afán poco menos que imposible, si no queremos describir toda la cultura. Una idea del problema se puede conseguir revisando las obras bibliográficas muy abundantes sobre el tema. Aparte de obras generales de bibliografía como pueden ser *British Museum General Catalogue of Printed Books...* (263 vols., London: Trustees of the British Museum, 1965-66), o bien el *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale. Auteurs* (217 volúmenes, Paris: Imprimerie Nationale, 1897), he aquí otras bibliografías que cita: DOBBS, *The Foundations of Newton's Alchemy*, Cambridge, 1975, pág. 52; H. CARRINGTON BOLTON, *A Select Bibliography of Chemistry, 1492-1892* (Smithsonian Miscellaneous Collections, vol. 36), Washington, Smithsonian Institution, 1893; J. FERGUSON, *Bibliotheca Chemica: A Catalogue of the Alchemical, Chemical and Pharmaceutical Books in the Collection of the Late James Young...* (2 vols.), Glasgow, James Maclehose and Sons, 1906; A. L. CAILLET, *Manuel bibliographique des sciences psychiques ou occultes...* (3 vols.), Paris, Lucien Dorbon, 1912; *Bibliotheca Alchemica et Chemica: An Annotated Catalogue of... the Library of Denis I. Duveen*, London, E. Weil, 1949; J. R. PARTINGTON, *A History of Chemistry* (4 vols.), London-New York, 1961-70; *Chemical, Medicinal and Pharmaceutical Books Printed before 1800 In the Collections of the University of Wisconsin Libraire*, ed. by John Neu..., Madison and Milwaukee, The University of Wisconsin Press, 1965; *Alchemy and the Occult. A Catalogue of Books and Manuscripts from the Collection of Paul and Mary Mellon given to Yale University Library*, compiled by Ian Macphail... (2 vols.), New Haven, Yale University Library, 1968.

Una serie de estudios de literatura secundaria a través de la cual se puede vislumbrar el panorama puede ser: E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'Action-La Pensée*, Lille, 1920; P. O. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, Firenze, 1937; P. O. KRISTELLER, «Marsilio Ficino e Ludovico Lazzarelli. Contributo alla diffusione delle idee ermetiche del Rinascimento», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 1938, 237-262; B. GROETHUYSEN, *Mythes et portraits*, Paris, 1947, págs. 41-56; J. DAGENS, «Le commentaire du Pimandre de François de Candelle», *Mélanges d'Histoire Littéraire offerts à Daniel Mornet*, Paris, 1951, 21-26; B. GROETHUYSEN, *Anthropologie philosophique*, Paris, 1953, págs. 190 ss.; E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Bari, 1954; D. P. WALKER, «The prisca theologia in France», *JWI*, 17, 1954, 204-259; E. GARIN, M. BRINI, C. VASOLI, P. ZAMBELLI, *Testi umanistici su l'hermetismo. Testi di L. Lazzarelli, F. Giorgio Veneto, Cornelio Agrippa di Nettesheim*, Milano, 1955; B. BLACKSTONE, «The progress of Hermes», *EEATH*, 7, 1956-57, 461-479; P. O. KRISTELLER, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956, págs. 221 ss.; W. J. BOWSMA, *Concordia Mundi. The Career and Thought of Guillaume Postel (1510-1581)*, Cambridge (Mass.), 1957; C. VASOLI, «Temi e fonti della tradizione ermetica in uno scritto di Symphorien Champier», *Umanesimo e esoterismo*, Padova, 1960, 235-289; Ch. G. NAUERT, *Occultism and Despair of Reason in Renaissance Thought*, Illinois, 1965; J. DAGENS, «Hermétisme et Cabale en France de Lefèvre d'Étaples à Bossuet», *Revue de littérature comparée*, 35, 1966, 505-532; F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, 1964; Ch. B. SCHMIDT, «Perennial Philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz», *Journal of the History of Ideas*, 27, 1966, 505-532; F. MANUEL, «Pansophia. A Seventeenth-century Dream of Science», *Freedom from History*, London, 1972, 98-113; D. P. WALKER, *The Ancient Theology. Studies in christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London, 1972; C. VASOLI, «Alchemy in the Seventeenth Century: The European and Italian Scene», en M. L. RIGHINI BONELLI y W. R. SHE, *Reason, Experiment and Mysticism*, Dexter (Michigan), 1975, 49-58; P. ROSSI, «Hermeticism, Rationality and the Scien-

9. LA DATAION DE LOS ESCRITOS HERMETICOS

En 1610 Isaac Casaubon fue invitado por Jaime I a pasar a Inglaterra y trabajar en la crítica de los *Annales Ecclesiastici* de Baronius.

Los *Annales* habían aparecido entre 1588 y 1607 y contienen una larga sección dedicada a las profecías paganas relativas al nacimiento de Cristo, basándose en Lactancio, pero tomando todo de manera carente por completo de crítica. Entre las profecías gentiles cita a Trismegistos, Hydaspes y la Sibila.

Casaubon, acudiendo a Lactancio, ataca las afirmaciones de éste y expresa sus sospechas sobre la genuinidad de los escritos herméticos: Ni en Platón, ni en Aristóteles ni en ningún otro de los principales autores paganos aparece una sola alusión a los documentos herméticos ni a los sibilinos. Casaubon piensa que tales documentos han sido forjados en los primeros siglos cristianos en orden a hacer la nueva doctrina más aceptable a los gentiles. Los documentos atribuidos a Hermes Trismegistos, dice, se deben a autores cristianos o semicristianos, son supercherías y a pesar de su buena intención deben ser rechazados como falsos. Pudo existir una persona, en la más remota antigüedad, llamada Hermes Trismegistos, pero no puede haber sido el autor de las obras que se le atribuyen. Estas no contienen doctrinas del antiguo Egipto, sino que han sido compuestas tomando una parte de obras platónicas y otra de los libros sagrados cristianos. El *Pimander* contiene ecos de Platón, sobre todo del *Timaeus*, del *Génesis* y del *Evangelio según San Juan*. Los «poderes» del *Corpus Hermeticum* XIII recuerda el capítulo XIII de la carta de San Pablo a los Romanos. Muchos himnos proceden de antiguas liturgias, sobre todo de la de San Juan Damasceno, o de los *Salmos*. Los tratados sobre la «regeneración» han sido sugeridos por San Pablo, Justino Mártir, Cirilo, Gregorio Nacianceno y otros. La argumentación se completa con razones de orden léxico y estilístico (64).

La postura de Casaubon fue clara y su alcance era de interés decisivo, pero no fue aceptada en un solo día por la ciencia de su siglo. En parte por la dificultad de comunicaciones, pero sobre todo porque, en los

tific Revolution», en M. L. RIGHINI BONELLI y W. R. SHE, *Reason, Experiment and Mysticism*, Dexter (Michigan), 1975, 247-274; F. A. YATES, *The rosicrucian Enlightenment*, London, 1972.

(64) I. CASAUBON, *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI. Ad Cardinalem Baronii Prolegomena in Annales*, London, 1614. Un buen resumen de la labor de Casaubon y de su trascendencia lo ofrece F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, 1964, 398-404, de quien son las frases que hemos citado.

sistemas racionales, un todo no desaparece porque le falte una pieza, sino por ser sustituido por otra visión sistemática total, lo cierto es que durante toda una generación el hermetismo siguió gozando de gran prestigio entre los eruditos de aquel siglo, como se comprueba por las ediciones que hemos citado.

El combate, sin embargo, estaba planteado y al hermetismo iba a tocarle la peor parte. En el siglo XVII, la nueva visión totalizadora y sistemática de la ciencia surge poderosa. El neoplatonismo fue lento en morir y convivió largamente con la nueva ciencia y filosofía. Mientras hubo quienes, como Marin Mersenne, combatieron activamente las concepciones animísticas y mágicas del Renacimiento, tratando de limpiar el camino para los tiempos nuevos y sirviéndose de la datación de los documentos herméticos como instrumento de combate, otros, como Robert Fludd y Athanasius Kircher, mantuvieron todos los puntos de vista del Renacimiento respecto a Hermes Trismegistos, ignorando por completo a Casaubon. Pero a niveles de crítica literaria, los nuevos caminos eran decisivos (65).

10. LOS DOS SIGLOS OSCUROS DEL HERMETISMO FILOSOFICO

Otra vez, lo mismo que nos sucedió al considerar la Edad Media, hay que acudir al hermetismo alquímico para vislumbrar la suerte del filosófico.

(65) Ya hemos aludido arriba (nota 12) a las posturas de los estudiosos de los últimos tiempos sobre la datación de los escritos herméticos. Siguen de una u otra manera las huellas de Casaubon; pero en tiempos bastante recientes, y aun dejando aparte a los «místicos del hermetismo», siguen apareciendo algunas opiniones que retrasan de nuevo la datación. Y hay que notar que suelen ser los partidarios de la inspiración egipcia del *Corpus Hermeticum* los que tienden a antedatar los documentos. Así, p. e., a comienzos de este siglo W. M. Flinders Petrie hizo un intento de datación a partir de pretendidas alusiones a acontecimientos históricos contenidas en el *Corpus*. La *Koré Kosmou*, por contener una alusión a un sátrapa, habría sido compuesta durante la dominación de Egipto por Persia, 525-405 s. C.; el *C. H.*, XVI, por su postura contra las traducciones al griego y por ir dirigido a un rey egipcio, no puede ser posterior a la época de Nectanebo (359-342 a. C.); el *Asclepius*, por sus referencias al traslado del gobierno del cielo a la tierra (que terminó con Nectanebo), a los extranjeros que llenan la tierra (cosa que no pudo sentirse como novedad tras la ocupación macedonia), al descuido y proscripción del culto egipcio, a los escitas e indios (que sólo pisaron Egipto como miembros de la armada persa), por todos esos detalles sólo se explican su composición cuando el violento ataque de Persia a Egipto entre el 342 y el 332 a. C.; en el *C. H.*, XIII, se dice que un hombre intelectual ocupa Egipto, Persia y Grecia. Esto no puede haberse escrito tras la caída de Persia y el surgir de Siria e Italia. Por todo ello, para W. M. F. Petrie, los escritos herméticos son obra del período persa («Historical References in Hermetic Writings», *Transactions of the Third International Congress of the History of Religions*, I, Oxford, 1908, 224-225). Pero tales razones, apoyadas en datos que admiten perfectamente otra interpretación, no han hecho impresión en los críticos que siguen datando los escritos herméticos en época helenístico-romana.

Es una época en la que las nuevas exigencias del espíritu científico centran su interés en los procesos químicos que se realizan en los laboratorios de los sabios y de los alquimistas.

Mientras que los filólogos dejan de interesarse por unos documentos que han perdido la aureola de antigüedad, es el pueblo el que desea conocerlos y con el pueblo una nueva clase social, cuya atención va más a los hechos que a las lenguas y, no sabiendo latín, necesita de las traducciones a lenguas vulgares (66). De modo general se puede decir que

(66) Es difícil empresa el intentar ofrecer un cuadro de la situación del hermetismo filosófico en los siglos XVII-XIX. Ahora más que nunca es inseparable del hermetismo científico-médico. Para conocer las obras que se producen en estos siglos es indispensable acudir a las bibliografías citadas arriba en la nota 63.

A título de sugerencia, y por vía de ejemplo, citamos aquí algunos títulos de la producción latina de estos siglos: J. CAMERARIUM, *Iatromathematica*, Norimbergae, 1532; HORTULANUS, *Tabula Smaragdina de alchemia cum comm. Hortulani* (publicada junto con otros trabajos de alquimia), Norimbergae, 1541; *Hermetis de revolutionibus nativitatum, incerto interprete (Lat. dedication.: Hieronimus Vuolfius)*, Basileae, 1559; I. A. BAIFIUS, *Orphei sive Mercurii Ter-maximi prognostica a terrae motibus interprete I. Ant. Baifio*, Lutetiae Parissiorum, 1586; *Tractatus aureus ... sive I de compositione liber, Philosophiae chymicae IV*, Francoforte, 1605; Th. PARACELUS, (*Tractatus aureus Vc. siue*) *Liber apocalypseo*, Germanice Theod. Paracelso interprete, Argentorati, 1608; D. GROSIUS, *Tractatus vere aureus de lapidis philosophici secreto, scholiis a quodam anonymo illustratus opera Dominici Grosii editus*, Lipsiae, 1610; *Centum aphorismorum liber lat.*, Ulmae, 1641; W. C. KRIEGSMANN y G. DORN, *Tabula Smaragdina*, W. C. Kriegsmani et G. Dornei commentariis illustrata, en *Mangeti Bibliotheca chemica*, vol. I, págs. 380 ss., Colloniae Allobrogum, 1702; I. A. BAIFIUS, *Mercurii Ter-maximi seu Orphei prognostica a terraemotibus; gr. lat. interprete I. A. Baifio*, en M. MAITTAIRE, *Miscell. Gr. scriptt. carminum*, Londinii, 1722; *Περὶ βοτανῶν χολώσεως libellus Gr.*, en ROETHER, *Jo. Laur. Lydi de mensibus*, Lipsiae, 1827; *Iatromathematica sive ratio judicandi morbos e mathematica scientia*, en J. L. IDELER, *Medici Graeci*, Bero- lini, 1841. Es impresionante el párrafo que dedica Dobbs a ponderar la producción bibliográfica de esta época (*The Foundations of Newton's Alchemy*, Cambridge, 1975, págs. 51-52). Las mismas obras se reeditan una y otra vez. Los autores de más prestigio se ven obligados a traducirlas y comentarlas. Es todo un síntoma de la situación y del prestigio de tales escritos e ideologías.

Este punto de las traducciones de los escritos a lenguas vulgares es dato a tener en cuenta para captar la situación real del momento. Ofrecemos sólo una selección muy reducida: HORTULANUS, *La table d'Emeraude avec comm. de l'Hortulani*, en JEAN DE MEHUN, *Miroir d'alquimie*, París, 1612, págs. 38 ss.; EVERARD, *The divine Pymander of Hermes Mercurius Trismegistus tr. by doctor Everard*, London, 1650; EVERARD, *Hermes Mercurius Trismegistus, his divine Pymander, in seventeenth books. Together with his second book called Asclepius, tr. by dr. Everard*, London, 1657; *The first 50 aphorism of Hermes. His Centiloquium in Latin and English, appended to John Gadbury's Diary for the Year 1668*, London, 1667; SALAMON (sieur), *Bibliothèque des philosophes*, París, 1683, que comprende, entre otras obras: *La table d'emermaude de Hermès Trismégiste, avec les commentaires de Hortulani* (vol. I, 1 ss.) - *Les sept Chapitres de Hermès Trismégiste* (vol. II, 1 ss.) - *Le dialogue d'Aros et de Marie sur le magistère de Hermès* (vol. II, págs. 82 ss.) - *L'entretien du roy Balid et du philosophe Morien sur le magistère de Hermès raporte par Galip, esclave de ce roy* (vol. II, págs. 92 ss.); J. G. ROESER, *Hermes Trismegistus Litterarum inventor sive Mercurius*, Wittenbergae, 1686; *Iatromathematica, or astrological physick, transl. into English*, London 1689; W. SALMON, *Medicina practica (To which is added the philosophics works of Hermes Trismegistos)*, London, 1692; ALETOPHILUS, *Hermetis Trismegisti Er-*

el hermetismo interesa en función de la ciencia alquímica. Su comprensión depende de las categorías de los lectores: para unos es fuente de fecundación intelectual que les va ayudando a concebir el mundo más sistemáticamente y en un cuadro más científico, mientras que para otros es sólo aliciente para dar vuelos a su fantasía que sueña con procesos mágicos enriquecedores (67).

11. EL RENACER DEL INTERES POR LA FILOSOFIA HERMETICA

Hacia la mitad del siglo XIX, la filología, pujante en muchos campos del saber humanístico e histórico, comienza a volver de nuevo sus ojos hacia el *Corpus Hermeticum*. Parthey, en Alemania, realiza la primera edición crítica después de más de doscientos años (68). Hilgers escribe un comentario, pero no consigue suscitar el interés de los filósofos (69). Por entonces Zeller escribe su monumental historia de la filosofía griega (70) y en la primera edición sólo menciona los documentos herméticos indicando que son inservibles para la historia de la filosofía.

Según Bernays, el horizonte comienza a cambiar en Francia por influjo de los estudios egiptológicos (71). Menard escribe un estudio sobre el origen de los libros herméticos que alcanza una considerable difusión, sobre todo al publicarse al frente de una traducción completa francesa de los escritos herméticos, que alcanza varias ediciones.

En la cuarta edición de la obra aludida de Zeller ya se contiene un amplio estudio de los escritos herméticos, cuyo valor fue ponderado por W. Kroll (72).

känntnisse der Natur und des darinn sich offenbahrenden grossen Gottes in 17 unterschiedlichen Büchern, in die Hochdeutsche Sprache übersetzt von Aletophilo, Hamburg, 1706; N. LENGLET DU FRESNOY, Histoire de la Philosophie Hermetique, Paris, 1742; D. TIEDEMANN, Hermetis Trismegisti Poemander, oder von der göttlichen Macht und Weisheit, aus dem Griechischen übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Dietrich Tiedemann, Berlín, 1781; The Hermetic creed from Iamblichus, greek-english, en J. P. CORY, Ancient Fragments, London, 1828, págs. 45 ss.

Recordemos, finalmente, una vez más que la *Bibliotheca Graeca* de I. A. Fabricius, citada en nota 1, ofrece una buena panorámica de la situación de los siglos XVI y XVII.

(67) P. ROSSI, «Hermeticism, Rationality and the Scientific Revolution», en la obra que editan M. L. RIGHINI y W. R. SHE, *Reason, Experiment and Mysticism*, Dexter (Michigan), 1975, 247-274.

(68) *Poemander, Gr. ad fidem codd. mass. recognovit Gustav Parthey*, Berlin, 1854.

(69) B. J. HILGERS, *De Hermetis Trismegisti commentatio*, Bonn, 1855.

(70) E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, Tübingen, 1844-52.

(71) J. BERNAYS, «Ueber den unter Apuleius' Werken stehenden Hermetischen Dialog Asclepius», *Monatsberichte der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1871 (16 Okt)*, pág. 500 ss., recogido en *Gesammelte Abhandlungen*, I, Berlín, 1885, 326-346, donde cita el trabajo de Pierret, que hemos recogido arriba en la nota 5.

(72) W. KROLL, «Hermes Trismegistos», *PW*, VIII, 1912, col. 792-823.

12. LA ESCUELA DE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Todo el historicismo del siglo XIX había ido forjando el camino para la creación de una visión de la historia del mundo, libre de prejuicios y lo más objetiva posible. En su segunda mitad comienzan a producirse frutos espectaculares, en este sentido, en el campo de la historia de las religiones. Por citar sólo algunos ejemplos, es la hora en la que Wellhausen realiza su grandiosa síntesis de conjunto sobre la historia de Israel; en la que se crean las primeras visiones de conjunto sobre la religión egipcia y su evolución por obra de Ermann, Maspero y Montet... y es la hora del hermetismo.

A la profundización en esta religión filosófica o filosofía religiosa ayudan varios factores: el interés por lo egipcio ya indicado, el deseo de conocer en profundidad el contenido de unos documentos, cuyo nombre o designación misma se había convertido en sinónimo de oscuro e indescifrable; pero sobre todo es el interés por el mundo cristiano

Una consideración más detallada de este despertar nos obligaría a recoger y seguir con datos como los ofrecidos arriba en la nota 66, que muestran el renacimiento de los libros dedicados a nuestro tema. Lo mismo veíamos al hablar del hermetismo entre los árabes que es en esta segunda mitad del siglo XIX cuando se publican obras importantes como es la de *De castigatione animae* (nota 42).

Pero lo que ahora nos interesa destacar son las obras de traducción y de estudio filológico del *Corpus Hermeticum*. Así el citado L. MENARD, *Hermès Trismégiste. Trad. complète, précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques par L. Menard*, Paris, 1866 (el estudio aludido que constituye la introducción de la obra apareció primero en la *Revue des deux mondes*, 62, 1866, 870 ss. De la traducción de Menard hubo segunda edición en 1867 y volvió a reeditarse en 1910: el interés por el hermetismo filosófico era una realidad; J. D. CHAMBERS, *The theological and philosophical works of Hermes Trismegistus, Christian Neoplatonist, tr. from the original Greek, with prefaces, notes and indices*, Edimburg, 1882; H. JENNIGS, *The divine Pyramider of Hermes Mercurius Trismegistus with intr. and preliminary essay*, London, 1884; A. KINGSFORD y E. MAITLAND, *The Virgin of the world of Hermes Mercurius Trismegistus... now first redered into English with essay, introductions and notes*, London, 1885; J. YARKER, *Aureus: the golden tractate of Hermes Trismegistus concerning the physical secret of the philosopher's stone, in seven sections: with an introductory essay by J. Yarker*, Barth, 1886; W. W. WESCOTT, *The divine Pyramider of Hermes Mercurius Trismegistus with a prefacé by W. W. Wescott*, London, 1894; F. GRANGER, «The Poemandres of Hermes Trismegistus», *JThS*, 5, 1904, 395-412; G. R. S. MEAD, *Trice-Greatest Hermes*, London, 1906 (se tradujo al alemán con el título *Der dreimatgrösste Hermes. Eine Sammlung der ... Reden und Fragmenten ... kollationiert von G. R. S. Mead ... Aus dem Englischen ins Deutsche übertragen*, Leipzig, 1909; G. R. S. MEAD, *The hymns of Hermes*, en la serie *Echoes from the Gnosis*, vol. 2, London, 1907; E. SCHURÉ, *Hermes and Plato* (tr. del alemán por F. Rothwell), London, 1909; J. D. S. BEJOTTES, *Le livre Sacré d'Hermès Trismégiste et ses trente six herbes magiques*, Bordeaux, 1911 (tesis).

Es claro que también los estudios sobre la figura y obra de Apuleyo contribuyeron a hacer revivir el hermetismo, a través del comentario al *Asclepius*. Puede verse A. GOLDBACHER, *Apulei Madauriensis opuscula quae sunt de Philosophia. Recensuit dr. A. Goldbacher*, Viena, 1876. El *Asclepius* se editó en 1778, 1842, 1843, 1876, 1908.

y los movimientos con él relacionados de tipo gnóstico y dualista lo que arrastra a los investigadores. Y son precisamente los autores especialistas en este último tipo de estudios los que más profundizan en el hermetismo.

Fue Reitzenstein el nombre clave en la revaloración de los documentos herméticos. En 1901 publicó unos textos inéditos de la biblioteca de Estrasburgo y apuntó su relación con el hermetismo (73). Fue, sin embargo, con su obra *Poimandres* con lo que el autor ofreció al público una documentación amplia que acreditaba el interés del tema. En este libro planteó la relación existente entre los documentos del *Corpus* y el libro cristiano titulado *Pastor de Hermas* y defendió la inspiración egipcia del hermetismo (74). El mismo año completa sus estudios con un trabajo sobre el *Asclepius* (75).

Simultáneamente surgen otros estudios que procuran precisar el contenido del *C. H.* Así, Zielinski distingue en los tratados herméticos una serie de estratos temporales que se han ido sobreponiendo, peripatéticos y prosaicos unos, platónicos de tipo místico otros y finalmente panteístas algunos. Sus opiniones y valoraciones son discutibles, pero es innegable la calidad de sus análisis (75).

Hay nuevas ediciones y valoraciones del *Asclepius* (77); y sobre todo hemos de mencionar aquí todo el conjunto de trabajos que dedicaron su atención a las relaciones entre el hermetismo y el N. T. o los Santos Padres, a los que ya hemos hecho alusión más arriba (78).

Aun admitida, moralmente por todos, la datación de los documentos del *Corpus* en tiempos ya cristianos, se mantiene entre los estudiosos

(73) La producción de Reitzenstein sobre el hermetismo o temas emparentados es abundante: *Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten Texten der Strassburger Bibliothek*, Strassburg, 1901; «Zwei angeblich christliche liturgische Gebete», *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1910, 324-334 (publicada en colaboración con P. Wendland); recensión de la obra de C. SCHMIDT y W. SCHUBART, *Altchristliche Texte*, de la serie *Berliner Klassikertexte, herausgegeben von der Generalverwaltung der kgl. Museen zu Berlin, Heft VI*, Berlin, 1910, *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 173, 1911, 537-568; «Die Göttin Psyche», *Sitzungsber. Heidelberg*, 1917, X, las págs. 67-68 sobre el tratado X, las págs. 70-87 sobre la *Korè Kosmou*; cfr. además la bibliografía de las notas 74, 75 y 88.

(74) R. REITZENSTEIN, *Poimandres*, Leipzig, 1904.

(75) R. REITZENSTEIN, «Zum *Asclepius* des Ps.-Apuleius», *Archiv f. Religionswissenschaft*, 7, 1904, 392-411.

(76) Th. ZIELINSKI, «Hermes und die Hermetik», *Archiv f. Religionswissenschaft*, 8, 1905, 321-372, y 9, 1906, 25-60. Un resumen de estos trabajos en NOCK-FESTUGIERE, *Hermès Trismégiste. I. Poimandres, Traités II-XII*, París, 1938, 171-173. Otros trabajos de Zielinski cfr. nota 85.

(77) P. Thomas editó el *Asclepius* en la serie de Teubner, acompañando su edición de un estudio de la obra. Cfr. además su trabajo: «Etude sur la tradition manuscrite des oeuvres philosophiques d'Apulée», *Bull. acad. roy. Belg.*, 1907, número 4, 107-147.

(78) Cfr. *supra* notas 8 y 9.

la tensión de optar por la inspiración egipcia o la dependencia de los mismos respecto de la filosofía griega. Por la inspiración egipcia estaba Reitzenstein, por el lado griego se inclinó J. Kroll. Este es otro de los nombres importantes en la historia de las investigaciones herméticas (79). J. Kroll señala la unidad de todos los tratados en el tema de la esperanza de salvación y en la doctrina de esa misma salvación. Respecto al puesto histórico que corresponde a los documentos en cuestión dentro de la literatura del mismo tipo, señala la diferencia que hay entre ellos y Posidonio en lo que a misticismo se refiere, a pesar de la fuerte coincidencia en otros campos. Mientras que Posidonio sólo ocasionalmente deja ver el misticismo, aquí todos los componentes teóricos del asunto están presentes y dominan el campo. Por ello hay que mirar en la línea del pitagorismo reciente que ya en Nigidio Figulo tomó un fuerte carácter religioso. La relación establecida por Reitzenstein que hacía depender a Filón del hermetismo, J. Kroll la invierte y hace depender el Logos del hermetismo del de Filón e igualmente hace a Filón responsable de las resonancias veterotestamentarias que existen en el *C. H.*

Para J. Kroll el auténtico problema del hermetismo está en la gnosis y, dentro de la gnosis, los *Oráculos Caldeos* son los documentos más cercanos, pero «mientras que los caldeos practicaban un culto al fuego y una praxis mágica y mientras que los otros gnósticos tienen ritos sacramentales, aquí todo el culto a Dios se ha reducido a una forma común que apenas tiene manifestación externa. El hermético, lo mismo que Filón y Plotino tratan de alcanzar el éxtasis, en el que se sienten una sola cosa con Dios y de esta coincidencia obtienen la certeza de una suerte mejor en el más allá... pero el hermético es sólo un teósofo, no un teurgo».

Esta visión unificadora de J. Kroll le lleva a escribir una especie de síntesis del hermetismo, reduciéndolo a sistema. Los peligros, empero, de tal postura y concepción hacen salir a la palestra a otro de los «grandes» de la época, W. Bousset, quien escribe una amplia recensión del libro de Kroll que constituye una aportación decisiva al estudio del hermetismo (80). Bousset señala con nitidez la existencia de dos grupos

(79) J. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, en la serie *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie der Mittelalter*, XII, Münster, 1914 (esta obra motivó la amplia e importante recensión de Bousset de que hablamos en la nota siguiente).

(80) W. BOUSSET, «J. Kroll. *Die Lehren des Hermes Trismegistos*», *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 176, 1914, 697-755. Bousset tenía una preparación particularmente buena para hacer aportaciones fundamentales al estudio del hermetismo por sus trabajos previos sobre la gnosis: *Die Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907; *Kyrios Christos*, Göttingen, 1913.

de tratados en el *C. H.*, unos pesimistas y optimistas otros y la dificultad de pretender unificar todo, como si el movimiento hubiera sido una religión unitaria con cánones doctrinales o legales. Bousset completó su estudio del hermetismo dedicando un trabajo al tratado titulado *Koré Kosmou* (81).

No hay obra importante que se ocupe de religión en los comienzos de nuestra era que pueda omitir una referencia por lo menos al hermetismo (82).

13. ENTRE LAS DOS GUERRAS MUNDIALES: LA SUPERACION DEL POSITIVISMO POR LA VIVENCIA RELIGIOSA

La escuela de la historia de las religiones constituyó una corrección de la visión excesivamente positivista del evolucionismo historicista de la etapa anterior durante el siglo XIX. Sólo ese cambio de sensibilidad y esa corrección permitieron valorar los documentos que venimos considerando.

Un paso adelante dentro de este mismo camino fue, a partir de la primera guerra mundial, el intento de la captación más concreta de la vivencia religiosa en cada punto del espacio y del tiempo. Es la época que se ha llamado de la «Historia de las formas» (*Formengeschichte*) en el campo de la exégesis bíblica y cuya característica esencial es interpretar el documento a la luz de la vivencia que le vio nacer.

Toda una serie de factores contribuyeron a este nuevo planteamiento. En primer lugar la misma guerra mundial, que, como suele ocurrir, sensibiliza de una manera especial a los hombres para la captación de los valores espirituales y religiosos, por lo menos a un tipo de hombres.

En segundo lugar el avance importante de la antropología, con su mayor atención a los problemas de tipo anímico, de lo que es buen exponente la producción de obras sobre psicología profunda, que comienza a extenderse y a ser del dominio público, sobre todo merced a Freud y a sus discípulos.

Finalmente una conciencia, quizá no muy definida, pero ciertamente operante, de que la cultura filológica no puede estudiarse más que en el ámbito de unas estructuras sociales y culturales. No podemos olvidar que nos hallamos en los comienzos del movimiento estructuralista.

(81) «Zur Dämonologie der späteren Antike», *Archiv f. Religionswissenschaft*, 18, 1915, 134-172, sobre todo págs. 165 ss.

(82) Cfr. nota 8 y la obra citada de BOUSSET, *Kyrios Christos*. Cfr. también E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913.

Y quizá en el despertar de esa conciencia de la estructura cultural tiene gran importancia el hecho de que nos hallamos en la edad de oro de la arqueología. Son tantos los monumentos y los documentos que ofrecen las excavaciones que resulta tentador el intento de recrear los mundos desaparecidos.

En conjunto y en el campo que nos ocupa, probablemente lo más característico de la investigación es la atención a la dimensión de misterio, que ahora se subraya de un modo especial.

A la hora de hacer un recuento de los trabajos publicados en los años que historiamos, hay que comenzar por señalar los nuevos datos en el planteamiento del problema. Nuevos documentos continúan apareciendo (83) y con ellos se va esclareciendo el trasfondo mágico del hermetismo.

A la vez la filología se centró en el estudio de los manuscritos y fragmentos del hermetismo filosófico con lo que, durante un tercio de siglo, hubo todo un movimiento que preparó el nacimiento de las grandes ediciones críticas (84).

(83) Cfr. *supra*: nota 72. Además: C. E. RUELLE, «Hermès Trismégiste. Le livre sacré sur les "decans". Texte, variantes et traduction», *RPh*, 32, 1908, 247-277; Ch. E. RUELLE, «Deux identifications: L'exégèse dite anonyme de la tétrabible de Cl. Ptolémée et le traité dit d'Hermès le philosophe: *De revolutionibus natiuitatum*, attribués à l'astrologue arabe Aboumashar. Découverte du texte grec du second traité», *CRAI*, 1910, 32-39; J. HEEG, «Hermetica: Catalog. codd. astrol. gr. VIII, 2, 139-176», *ByzZ*, 20, 1911, 619-622; M. WELLMANN, «Ueber eine spätorphische Schrift medicinischen Inhalts», *SPAW*, 39, 1911, 838-841; F. CUMONT, «Ecrits hermétiques: — I Sur les douze lieux de la sphère», *RPh*, 42, 1918, 63-79; F. CUMONT, «Ecrits hermétiques: — II Le médecin Thessalus et les plantes astrales d'Hermès Trismégiste», *RPh*, 42, 1918, 85-108; W. GUNDEL, *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos. Funde und Forschungen auf dem Gebiete der antiken Astrologie und Astrologie*, *ABAW*, XII, München, 1936; L. THORNDIKE, «The secrets of Hermes. A latin alchemical text, ed. L. Thorndike», *Isis*, 27, 1937, 53-62; Th. ZIELINSKI, «La cosmogonie de Strassbourg et l'Egipe byzantine», *Sixième Congrès international d'études byz. Rapports et communications*, Paris, 1937, 63-64; Th. ZIELINSKI, «La cosmogonie de Strassbourg», *Scientia*, 1941, 63-69.113-121; E. STAHSMIDT, «Eine unbekante Schrift Philons (oder eines ihm nahestehendem Verfassers)», *Aegyptus*, 22, 1942, 161-176; K. ALAND, «Eine neue Schrift Philons?», *ThLZ*, 68, 1943, 169-170.

(84) K. KOEBERLIN, *Die Frage nach dem Uebersetzer des Dialogs Asclepius*, Augsburg, 1882; A. OLIVIERI, «Codices graeci Bononienses», *Studi ital. di filol. class.*, 3, 1895, 387-487 (en la pág. 401 describe el manuscrito de la Universidad de Bolonia 2294); W. KROLL, «R. Reitzenstein. Poimandres», *BPhW*, 26, 1906, 481-489 (haciendo recensión de la obra de Reitzenstein, en la col. 483 data el manuscrito Vat. gr. 237 como del siglo XV); E. GOLLOB, «Die griechischen Handschriften der öffentlichen Bibliothek in Besançon», *Sitzungsberichte. Wien*, 157, 1908, VI, 1-23 (en las págs. 12 ss. estudia el manuscrito IX de Besançon y lo data como del siglo XVI); C. SCHMIDT, en su breve noticia-recensión del trabajo de Reitzenstein-Wendland, «Zwei angeblich... Gebete», *ThLZ*, 38, 1910, 829, estudia el papiro de Berlín 9794; C. WESSLEY, «Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus, II», *Patrol. Orient.*, XVIII, 1924, 429 (sobre el papiro de Berlín 9794); C. LUCHESI, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia XXX*, Firenze, 1924, página 18 (describe el manuscrito de la Bibl. comm. dell'Archigimnasio de Bo-

La primera de estas ediciones fue realizada por Scott-Ferguson entre los años 1924-1936. En ella, por vez primera, se reúnen todos los documentos del hermetismo filosófico conocidos, incluidos los extractos contenidos en Estobeo, que hasta entonces sólo podían manejarse en las ediciones de este autor. A pesar de que su texto es arbitrario en no pequeña dosis, la obra marca una pauta en los estudios sobre el hermetismo, no sólo por su comentario, que es bueno, sino porque a partir de ella los estudiosos pueden manejar cómodamente el material a elaborar (85).

Como era de esperar, junto con la labor de crítica textual, hay todo un movimiento de valoración y de comparación de unos textos con otros (86).

Pero en la lectura de los textos, lo que caracteriza a esta época es la valoración de la religiosidad hermética. Y un aspecto de tal valoración es el estudio del elemento típicamente religioso del movimiento, que es la *gnosis*. En tal estudio se centra el magnífico estudio de Bräuninger (87).

También se atiende a la posible realidad cultural subyacente a los documentos herméticos. Y a este estudio continúan aportando luz las obras de Reitzenstein (88), quien ya en 1910 había publicado un trabajo sobre los misterios helenísticos. Esta obra es elaborada por el mismo autor en ediciones sucesivas hasta convertirla en algo sustancialmente distinto. Por eso suele citarse la edición de 1927, que es la tercera. En ella Reitzenstein se inclina por el origen iranio del movimiento que inspira al hermetismo. Sobre todo hay que destacar el hecho de que el hermetismo comienza a estudiarse como los documentos o libro de una

logna A B); J. H. ROSE, recensión de la edición de SCOTT, *Hermetica*, *JRS*, 16, 1926, 137 (habla del fragmento III); A. MANCINI, «Un codice di Apuleio di Cristoforo Barziza», *Bolletino di Filologia Classica*, 33, 1927, 229-231 (hace una breve colación del *Asclepius*).

(85) W. SCOTT, *Hermetica. The ancient greek and latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistos. Ed. with english transl. and notes. I: Introduction, texte and translation. II: Notes on the Corpus Hermeticum. III: Commentary. IV: Testimonia*. El vol. III debió ser revisado y el IV compuesto en su totalidad por A. S. Ferguson, Oxford, 1924-36 (reprint Dawson, 1968).

(86) Cfr. los trabajos de Nock de que hablaremos luego; J. BIDEZ, *La tradition manuscrite et les éditions des discours de l'empereur Julien*, Gand, 1929; W. THEILER, «Die Vorbereitung des Neuplatonismus», *Problemata*, 1, 1930, todo el volumen, pero el hermetismo es tratado en las págs. 127 ss.

(87) FR. BRÄUNINGER, *Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos*, Diss., Berlín, 1926.

(88) R. REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Leipzig, 1921; *Die hellenistischen Mysterien nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig, 3.ª edición, 1927; *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig, 1926.

religión que celebra un misterio del renacer si atendemos a su contenido, y como «misterio literario» si atendemos a la forma de tales escritos.

El concepto de «misterio literario» significa que se toman del misterio cultural las condiciones exteriores, sobre todo la disciplina del arcano. Se renuncia expresamente al aparato cúlrico y se pretenden obtener los mismos fines, mediante la lectura y, ocasionalmente, mediante el empleo de medios de autosugestión o mágico-teúrgicos. Ya la forma especial de la expresión que ha sido conservada en los escritos herméticos debe dejarnos comprender que el conocimiento que aquí se nos transmite va mucho más allá del simple conocimiento filosófico.

La valoración del hermetismo como fuente para comprender la vida religiosa del helenismo la manifiesta Reitzenstein en el hecho de que en la sección «Textos literarios helenísticos» del manual para la historia de la religión, editado por E. Lehmann y H. Haas (89), utilizó de manera masiva los textos del *Corpus Hermeticum*.

Quizá donde se ve mejor la dimensión religiosa del hermetismo y la importancia que puede tener es en la consideración de las posibles relaciones entre esta serie de escritos y el Nuevo Testamento. Es cierto que los investigadores del problema han sido racionalistas o apologistas y, por lo mismo, la objetividad es algo que deja mucho que desear. No obstante, los tratadistas son autores de valía y la importancia concedida al tema es elocuente por sí misma. No se puede dudar de la intensidad religiosa de la mística neotestamentaria en sus secciones más helenísticas y no es fácil desconocer la relación literaria entre el *C. H.* y el *Evangelio según San Juan* o ciertos escritos deutero-paulinos. Lo cierto es que la comparación con los escritos de los orígenes cristianos ha obligado a los autores a una valoración religiosa del conjunto de los documentos. Y esto, desde el punto de vista de la mística helenística, caracteriza el período que estamos considerando (90).

Bertram, al hacer recensión de la obra de Dodd, resume así la posición de éste: «A pesar de cierta inseguridad e incluso exageraciones en detalles particulares se ha llegado sin ninguna duda a señalar que las opiniones sobre el origen del mundo y del hombre en los tratados herméticos son, en parte, directamente dependientes de la tradición bíblica. El autor de los tratados herméticos, que, aproximadamente es de la época del cristianismo naciente, trata de dar en lenguaje conceptual científico el contenido de las narraciones veterotestamentarias y vindi-

(89) E. LEHMANN y H. HAAS, *Textbuch zur Religionsgeschichte*, Leipzig, 1922.

(90) Cfr. *supra* nota 8.

car así la existencia de una antigua sabiduría revelada. En particular el *Poimadres* se ha escrito sobre el terreno del estoicismo platónico. En los tratados del *Corpus* no se presenta una religión mística, sino una religión no cáltica, una visión religiosa del mundo orientada hacia el conocimiento (gnosis) (91).

Hay, además, estudios de puntos concretos más o menos al azar y sin plan prefijado. Así, hay trabajos sobre las estatuas en apologética (92), sobre la costumbre de jurar en algunos pasajes astrológicos atribuidos a Hermes Trismegistos (93), sobre el argumento teleológico (94), sobre las cosmogonías (95) y sobre otros puntos más (96).

Al finalizar este período el hermetismo tiene solera y se habla del «principio hermético», etc. (97) y los manuales le dedican ya amplios espacios (98).

14. LA ERA «FESTUGIÈRE» O LA VUELTA AL POSITIVISMO

La edición de Scott presentaba deficiencias serias y los trabajos sobre la valoración del hermetismo se asentaban sobre estimaciones más o menos arbitrarias. Todo ello parece haber inducido al P. Festugière a volver sobre los pasos de la investigación y tratar de rehacer todo desde sus cimientos. Si nos hemos permitido titular así este apartado es porque la figura del erudito dominico polariza el conjunto de los trabajos sobre el hermetismo desde el final de la segunda guerra mundial hasta los años sesenta.

Que tal afirmación no es exagerada se ve con sólo repasar la lista de las publicaciones de este autor y las demás que surgen en los años indicados:

(91) C. BERTRAM, *ThLZ*, 64, 1939, 42.

(92) I. LEVY, «Statues divines et animaux sacrés dans l'apologetique greco-egyptienne», *Mélanges Capart, AIPhO*, 3, 1935, 295-301.

(93) S. EITREM, «Varia LXXXVIII», *SO*, 19, 1939, 137.

(94) A. S. PEASE, «Caeli enarrant», *HThR*, 34, 1941, 163-200.

(95) I. HIMPERS, *Les cosmogonies dans les écrits hermétiques*, Tesis Univ. Louvain. Cfr. *RBPb*, 21, 1943, 532.

(96) J. E. CARPENTER, «The Hermetica. Their religious significance», *Hibbert Journal*, 25, 1926, 523-524; E. O. VON LIPPMANN, «Some remarks on Hermes and Hermetic», *Ambix*, 1938, 21-25.

(97) *Das hermetische Prinzip in Mythologie, Gnosis and Alchemie. Eranos-Jahrbuch*, 9, 1942, Zürich, 1943.

(98) K. PRÜMM, *Religionsgeschichtliche Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Roma, 1943. En la 2.ª ed. del año 1950, págs. 535-610; M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, München, 1950, vol. II, 556-585.

PUBLICACIONES DEL P. FESTUGIÈRE

1936. «Une source hermétique de Porphyre: L'égyptien du 'De abstinentia', II, 47, *REG*, 49, 1936, 586-595.
1937. «Sur une nouvelle édition du 'De vita pythagorica' de Jamblique», *REG*, 50, 1937, 470-494.
1938. «Les dieux oustiarques de l'Asclepius», *RecSR*, 28, 1938, 175-192.
1938. «Hermetica», *HThR*, 31, 1938, 1-20.
1939. «La création des âmes dans la Korè Kosmou», *Pisciculi, Doelger-Festschrift*, Münster, 1939, 102-106.
1940. «Stobaei Hermetica XXIII-XXV. Notes et interprétations», *REG*, 53, 1940, 59-80.
1941. «Le symbole du Phénix et le mysticisme hermétique», *MMAI*, 38, 1941, 147-151.
1942. «Le stype de la Korè Kosmou», *Vivre et Penser*, II, Paris, 1942, 15-57.
1942. «Un opuscule hermétique sur la pivoine», *Vivre et Penser*, II, Paris, 1942, 246-262.
1942. «Le 'logos' hermétique d'enseignement», *REG*, 55, 1942, 77-108.
1944. *La revelation d'Hermès Trismégiste. I. L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, 1944. Con un apéndice sobre el hermetismo árabe por L. Massignon.
1945. «L'hermétisme et la gnose païenne», en M. GORCE y R. MORTIER, *Histoire générale des religions III*, Paris, 1945, 61-65.
1948. «L'hermétisme», *Bull. Soc. des Lettres de Lund*, 1947-48, 1-58.
1948. «Coniectanea», *Coniectanea Neotestamentica*, 12, 1948, 45-49.
1949. «A propos des arétalogies d'Isis», *HThR*, 42, 1949, 209-234.
1949. «L'arétalogie isiaque de la Korè Kosmou», *Mélanges Picard*, vol. I, RA, 29-30, 1949, 376-381.
1949. «La pyramide hermétique», *MH*, 6, 1949, 211-215.
1949. *La revelation d'Hermès Trismégiste. II. Le Dieu cosmique*, Paris, 1949.
1950. «Cadre de la mystique helenistique», *Mélanges Gogel*, Paris, 1950, 74-85.
1951. *Philosophie und Gnosis in ihrer Stellung zur Seele. Vortr. auf der Generalversamml. der Görres-Gesellschaft in München*, Okt. 1951.
1953. «Corpus Hermeticum XIII, 12», *CPh*, 48, 1953, 237-238.

1953. *La revelation d'Hermès Trismégiste. III: Les doctrines de l'âme, suivi de Jamblique: Traité de l'âme; et de Porphyre: De l'animation de l'embryon*, París, 1953.
1954. *La revelation d'Hermès Trismégiste. IV: Le Dieu inconnu et la gnose*, París, 1954.
1967. *Hermétisme et mystique païenne*, París, 1967.

El catálogo ofrecido es significativo, pero para completarlo hay que añadirle las obras llevadas a cabo en colaboración con A. D. Nock, muy en particular la edición del *Corpus Hermeticum*, en la que la traducción y la fijación del texto de los fragmentos sacados de Estobeo corrió a cargo de Festugière:

1938. *Hermès Trismégiste. I: Poimandres. Traités II-XII*, París, 1938.
1945. *Hermès Trismégiste. II: Traités XIII-XVIII. Asclepius*, París, 1945.
1954. *Hermès Trismégiste. III: Fragments extraits de Stobee, I-XXII*, París, 1954.
1954. *Hermès Trismégiste. IV: Fragments extraits de Stobee, XXIII-XXIX. Fragments divers*, París, 1954.

Esta colaboración con Nock hace que podamos reseñar aquí también las publicaciones de este autor como formando constelación con Festugière.

PUBLICACIONES HERMETICAS DE A. D. NOCK:

1925. «A new edition of the hermetic writings», *JEA*, 11, 1925, 126-137.
1929. «Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, R. Reitzenstein-H. H. Schraeder» (recensión), *JHellSt*, 49, 1929, 111-116.
1929. «Greek magical papyri», *JEA*, 15, 1929, 219-235.
1934. «A vision of Manlius Aion», *HThR*, 27, 1934, 53-104.
1947. «Word-coinage in the Hermetic writings», *Coniectanea Neotestamentica XI in honorem A. Friedrichsen*, Glerup et Koebenhavn, 1947, 163-178.
1949. «Two Notes», *VCh*, 3, 1949, 48-56.
1949. «Notes on hermetic excerpts in Stobaeus», *Hommages à J. Bidez et à F. Cumont*, Bruxelles, 1949, 227-228.

1962. «The exegesis of Timaeus 28 c», *VCh*, 16, 1962, 79-86.

Hay, además, otros escritos aparecidos en relación con las publicaciones de Festugière como recensiones o vulgarizaciones:

J. ALSINA CLOTA, «Sobre la filosofía religiosa helenístico-romana», *Helmántica*, 7, 1956, 113-122.

P. BOYANCE, «Le Dieu cosmique», *REG*, 64, 1951, 300-313.

Ph. MERLAN, «Die Hermetische Pyramide und Sextus», *MH*, 8, 1951, 100-105.

A. MERLIN, «Hermès Trismégiste et l'occultisme», *JS*, 1945, 5-19.

Finalmente se pueden reseñar otros escritos, ya al margen de Festugière y del grupo indicado, sobre nuevos documentos herméticos (99) o también sobre el contenido del hermetismo (100).

En conjunto se puede afirmar sin vacilar que Festugière ha tocado en sus obras todos los temas relacionados con el hermetismo. Más difícil sería precisar en qué medida ha abierto nuevos cauces a la investigación.

No son las obras de este autor sugerentes de temas profundos ni despiertan intuiciones geniales. Hay amplitud, documentación: al leerlo, es todo un mundo el que se nos va apareciendo, pero es un mundo hecho de retazos. Cuando se quiere presentar el clima espiritual en el que surge el hermetismo sabio, se nos ofrece una panorámica del ambiente espiritual a través de los documentos oportunos, pero al profundizar en las causas se nos dice, sin más, que este clima se debe al declinar del racionalismo griego.

Se quieren estudiar las doctrinas sobre el alma y se nos brinda una procesión de textos y autores que trataron el tema en aquellos siglos y así se cree haber demostrado que el planteamiento de todo es el mismo. Es de agradecer la documentación, pero echamos en falta un intento más serio de valoración antropológica y cultural en el sentido

(99) H. OELLACHER, «Papyrus- und Pergamentfragmente aus Wiener und Münchener Beständen», *Miscellanea Galbiati*, II, Milano, 1951, 179-188.

(100) M. ADRIANI, «Note sul trattato Περὶ κόσμου», *RFIC*, 30, 1952, 208-222; S. EITREM, «Varia CVIII», *SO*, 27, 1949, 144; H. GUNDEL, «Poimandres», *PW*, XXI, I, 1951, 1193-1202; R. MARCUS, «The name Poimandres», *Journal of Near Eastern Studies*, 8, 1949, 40-43; Fr. PETIT, *La transposition des formules de gnose dans l'Asclepius latin*, Tesis Univ. Louvain. Cfr. *RBPh*, 28, 1950, 773; B. H. STRICKER, «The Corpus Hermeticum», *Mnemosyne*, 4.ª serie, 2, 1949, 79-80; J. H. WASZINK, «The dreaming Kronos in the Corpus Hermeticum», *Mélanges Gregoire*, *AIPhO*, 10, 1950, 639-653; P. RENARD, *Le mysticisme cosmique dans le Corpus Hermeticum*, Tesis Univ. Louvain. Cfr. *RBPh*, 28, 1950, 773.

de una comparación con otras corrientes como pudieran ser la gnosis o bien un estudio más profundo de su relación con la sociedad del momento.

Llegamos al tema de Dios y encontramos una magnífica y enciclopédica documentación sobre el concepto de Dios desde Platón hasta el mundo hermético; pero respecto al Dios del hermetismo sólo encontramos una explicitación de la idea que ya señalara Bousset en 1914 de las dos doctrinas irreconciliables que se encuentran en el *C. H.*

Festugière es de la opinión de que el *C. H.* proviene del platonismo a través de su evolución en el mundo griego y helenístico, pero luego tiene que ir reconociendo toda una serie de datos que no son griegos, pero que son esenciales en el hermetismo.

La obra del docto dominico es meritoria. En adelante para estudiar a fondo el *C. H.* hay ahorrado multitud de trabajo. La edición Nock-Festugière es buena. Una gran parte de los problemas que tenía planteados el hermetismo se encuentran iluminados, y de manera muy especial el cuadro espiritual y cultural y, en consecuencia, el momento histórico de la génesis de los documentos. En todos estos aspectos, desde Festugière el *Corpus Hermeticum* es menos hermético.

15. EL HERMETISMO COMO ELEMENTO INTEGRANTE DE LA CULTURA EUROPEA

Tras los trabajos de la época anterior, parece reinar un cierto cansancio en los estudios herméticos. Quizá porque las grandes figuras de los sabios pasados han proyectado demasiada sombra y parece reinar la conciencia de que todo estuviera ya hecho. Más probablemente porque la recuperación social y económica de la postguerra ha hecho que la sensibilidad mundial haya cambiado orientándose, en los problemas religiosos, más por el análisis que por la vivencia.

Sea de ello lo que fuere, hemos titulado el epígrafe por el factor que nos parece más característico y con más porvenir en la investigación, pero para ser precisos hemos de decir que una sistematización detallada de la producción de los últimos veinte años habría de comprender por lo menos cuatro capítulos de cierto relieve:

1. Continúa la publicación de documentos inéditos de carácter hermético, entre los que hemos destacado más arriba el de los documentos herméticos de Nag Hammadi (101).

(101) J. A. MANANDIAN y S. AREVCHATIAN, tratado hermético inédito publicado en versión ármena y rusa, *Vestnik Matenadarana* (Eriwan), 3, 1956, 298-313;

2. El hermetismo es tomado en consideración para el estudio de la Gnosis (102).

3. Continúan las revisiones y los análisis de fondo sobre todo el problema del hermetismo (103).

4. Dentro de estos análisis, también al campo hermético ha llegado la ola del análisis lingüístico con trabajos de mérito que pueden llegar, si se continúan, a resultados importantes (104).

5. Ha comenzado a descubrirse la importancia del hermetismo en la historia de la cultura europea. Y han comenzado los estudios en este sentido. Siendo este aspecto prácticamente inédito en la investigación,

T. C. SKEAT y E. C. TURNER, «An oracle of Hermes Trismegistus at Saqqāra», *JEA*, 54, 1968, 199-208. Cfr. *supra* notas 22, 40, etc.

(102) Ya desde los tiempos de Reitzenstein se dijo que el hermetismo era el primer sistema gnóstico (*Poimandres*, págs. 59, 114; *Studien zum antiken Synkretismus*, 32). Esta perspectiva ha vuelto a ser puesta de relieve, siempre con las limitaciones que impone la dificultad del tema, por H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1964, págs. 228 ss. Los descubrimientos de Nag Hammadi han dado al tema un interés apasionante, pero todavía es pronto para estudios profundos, ya que estos documentos herméticos acaban de ser publicados y traducidos (cfr. *supra* nota 22).

(103) G. ZUNTZ, «On the Hymns in Corpus Hermeticum XIII», *Hermes*, 83, 1955, 68-92; G. VAN MOORSEL, *The mysteries of Hermes Trismegistus. A Phenomenological study in the process of spiritualisation in the Corpus Hermeticum and latin Asclepius*, Utrecht, 1955; G. ZUNTZ, «Notes on the Corpus Hermeticum», *HThR*, 49, 1956, 73-78; M. P. NILSSON, «Krater», *HThR*, 51, 1958, 53-58; M. L. VON FRANZ, «Die alchemische Makrokosmos-Mikrokosmos-Idee im Lichte der Jungsten Psychology», *Symbolon*, 1, 1960, 27-38; H. J. SHEPPARD, «A survey of alchemical and Hermetic symbolism», *Ambix*, 8, 1960, 35-41; P. DERCHAIN, «L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le Corpus Hermeticum», *RHR*, 161, 1962, 175-198; P. DERCHAIN, *La doctrine hermétique et l'influence de la religion égyptienne*, resumen en *RHR*, 163, 1963, 126 ss.; G. SFAMENI-GASPARRO, «La gnosi ermetica come iniziazione e come mistero», *SMSR*, 36, 1965, 43-61; H. D. BETZ, «Schöpfung und Erlösung im hermetischen Fragment Korè Kosmou», *Zeitschrift f. Theologie und Kirche*, 63, 1966, 160-187; P. SINISCALCO, «Ermete Trismegisto, profeta pagano della rivelazione cristiana. La fortuna di un paso ermetico (Ascl. 8) nell'interpretazione di scrittori cristiani», *AAT*, 101, 1966-67, 83-113; H. D. BETZ, «The Delphic maxim γνῶθι σαυτὸν in the Hermetic interpretation», *HThR*, 63, 1970, 465-484; H. J. METTE, «Neugier und Neuzeit. Ein unzeitgemäßes Problem», *A & A*, 16, 1970, 1-11; FR. DE SAMARANCH KIRNER, *Elementos egipcios en el Corpus Hermeticum*, Madrid, 1970; K. W. TROEGER, *Mysterienglaube und Gnosis im Corpus Hermeticum XIII*, Berlin, 1972; A. GONZÁLEZ BLANCO, «Misticismo y escatología en el Corpus Hermeticum», *CFC*, 5, 1973, 313-360. Otros trabajos *supra* nota 8.

(104) Se comienza a preparar una concordancia al *Corpus Hermeticum*: C. y J. STRUGNELL, *Concordance to the Corpus Hermeticum. Tractate one: The Poimandres*, Cambridge (Mass.), 1971.

Interesa desde el punto de vista filosófico arquetípico la relación entre Hermes y la hermenéutica: F. K. MAYR, «Der Gott Hermes und die Hermeneutik», *TPh*, 30, 1968, 535-625.

Otros trabajos: G. VAN MOORSEL, «Die Symbolsprache in der hermetischen Gnosis», *Symbolon*, 1, 1960, 128-137; F. N. KLEIN, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der Hellenistischen Mystik*, Leiden, 1962.

los horizontes abiertos son vastísimos y de un interés apasionante. Por este camino se vislumbran nuevos días de gloria para la investigación hermética e interesantes cambios de perspectiva en la comprensión de la cultura europeo-islámica de los tiempos medievales y modernos (105).

Mayo 1976

(105) Cfr. *supra* notas 60, 61 y 63. Además: E. GARIN, «Nota sull'ermetismo», en *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, 1961, págs. 143-154; W. PAGEL, *Das medizinische Weltbild des Paracelsus. Seine Zessammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis*, Wiebaden, 1962. Es interesante citar unas líneas de P. Rossi: «In the 70's the image of Bacon as the "father" or "founder" of modern science is giving way to that of Bacon as the "transformer" of hermetic dreams'. In contrast to what happening in the 50's when I started to work on Bacon it is now deshionable to emphasize the importance of Orpheus, Zoroaster, Hermes and the themes of *ancient theology* in the philosophical and scientific writings of the seventeenth century» («Hermeticism, Rationality and the Scientific Revolution», en M. L. RIGHINI BONELLI y W. R. SHE, *Reason, Experiment and Mysticism*, Dexter [Michigan], 1975, 257).

Pero el renacer del hermetismo en los últimos tiempos no se limita al campo de la investigación de los autores o documentos de tiempos pasados. El hermetismo como filosofía religiosa experimenta en nuestros días un auge interesante del que pueden dar idea libros como: J. EVOLA, *La tradizione ermetica*, Roma³, 1971; (anónimo), *El Kybalion. Filosofía hermética del antiguo Egipto y Grecia*, Buenos Aires, 1973; J. MAYNAÉ, *Libros sagrados de Hermes Trismegisto*, México, 1973; toda la colección de la *Bibliothèque hermetique* que se publica en París; las obras de Rudolf Steiner, así como las obras y publicaciones que salen de sus casas editoriales en Londres y New York, etc.