

LA FILOSOFÍA DE HERMES

INVESTIGACIÓN SOBRE EL ESTUDIO DEL HERMETISMO COMO FENÓMENO HISTÓRICO Y SU ESTADO ACTUAL

Roger FERRER VENTOSA¹

«Hermetismo» está muy bien dicho, señor Naphta. ‘Hermético’, me gusta. Es una verdadera palabra de magia, con asociación de ideas indeterminadas y lejanas». (Hans Castorp, *La montaña mágica*, de Thomas Mann)²

Resum

Tres momentos de gran valor jalonan la historiografía sobre el hermetismo, la corriente iniciática de la Tardoantigüedad que recibió ideas de diversas religiones, y que influyó en el Renacimiento florentino: la traducción efectuada por Ficino, la recuperación en el siglo XX de originales y nuevas perspectivas, planteadas por Festugière y por Yates, junto a su conversión en objeto de análisis según criterios historiográficos en la academia, gracias a Hanegraaff y su grupo de investigación en la universidad de Ámsterdam. Examinar esos tres períodos de gran difusión cultural en Europa servirá para esbozar algunos de los principios esenciales de la escuela filosófico-religiosa, así como las diversas variaciones históricas y enfoques metodológicos con los que investigar la *Hermetica*.

Paraules clau: hermetismo, historiografía, academia, gnosis, *nous*.

The philosophy of Hermes

A research of the study of the hermetism as a historic phenomenon and its current state

Abstract

There are three moments of great value for marking the historiography of Hermetism, an initiation current from the Late Antiquity, which got ideas from various

¹ Artículo realizado gracias a una ayuda FPU del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España (FPU13/03280).

² T. Mann, *La montaña mágica*. Vol. 2. Barcelona: Círculo de Lectores, 1969, p. 737.

religions, and influenced the Florentine Renaissance. Those three moments are the following: Ficino's translation, the recovery in the 20th century of original and new perspectives, posed by Festugière and Yates, together with their conversion into an object of analysis according to historiographical criteria in the academy, thanks to Hanegraaff and his research team at the University of Amsterdam. Studying those three periods of great dissemination of culture in Europe will be useful for outlining the essential principles of the philosophical-religious school, as well as the various historical variations and methodological approaches used to investigate the *Hermetica*.

Keywords: Hermetism, Historiography, Academy, Gnosis, *Nous*.

El epígrafe de este artículo forma parte de uno de los diálogos de *La montaña mágica*, de Thomas Mann, entre el protagonista Hans Castorp y Naphta, el jesuita estudioso de aquellas ideas que escapan al raciocinio. Y no se trata de la única de las grandes obras literarias que incluyen referencias al dios griego y a su escuela filosófica.

En las últimas décadas se ha vivido un crecimiento exponencial de los análisis sobre el hermetismo, siguiendo una tendencia, sostenida durante el siglo XX, relativa a este objeto de estudio, desde la magna traducción de los textos efectuada por Festugière a la difusión en medios más populares efectuada por Frances Yates, hasta la irrupción de los estudios herméticos según métodos historiográficos efectuada por Wouter Hanegraaff y otros miembros del Center for the History of Hermetic Philosophy (Universidad de Ámsterdam), que no se detiene en el hermetismo renacentista sino que prosigue con el estudio del esoterismo occidental.

En el artículo se profundizará en esta escuela filosófico-religiosa, explicando sus lineamientos a partir de tres momentos esenciales de su historia y su difusión en la cultura europea: en primer lugar, la traducción realizada por Ficino en la Florencia renacentista, que influyó en la construcción del cambio de mentalidad producido por entonces; a continuación, la recuperación de textos y las nuevas traducciones que jalonan el siglo XX; finalmente, su difusión como una área de investigación académica más desde la última década del siglo XX, impulsada en buena medida desde el grupo de Ámsterdam.

Todos ellos han contribuido a incrementar el conocimiento sobre esta fascinante escuela, fijando algunos de sus principios, entre los que se pueden citar: (1) pensamiento simbólico, sintetizado en la expresión «lo que está arriba está abajo»; (2) la *imago* del hombre como símbolo emblemático del mundo, el ser humano microcosmos del macrocosmos;³ (3) el *anima mundi* que une todos los seres y objetos de la

³ X. RENAU NEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999, p. 157.

creación —el mundo físico está insuflado de alma—, de la cual el alma individual forma parte, y cuya principal facultad es la imaginación genuina;⁴ por ella los herméticos accederían al manejo de los niveles sutiles de la materia —el ser humano forma parte integrante de la entidad cósmica y del espíritu del mundo, está dentro de la naturaleza, no fuera—; (4) la teoría de las correspondencias entre niveles; (5) la complementariedad de contrarios; (6) el uso de técnicas meditativas para «*raise his individual mind to the level of the Great Mind and to achieve cosmic consciousness*»⁵ como forma cognitiva y epistemológica; y (7) la concepción de la vida como un proceso de transmutación personal.⁶

En un famoso artículo, Antoine Faivre sistematizó esas pautas con sus cuatro leyes fijas dentro de los grupos y pensadores ocultistas, con su sistema de correspondencias, naturaleza viva, imaginación y mediación, y por último la experiencia de transmutación.⁷ El profesor francés ha sido uno de los estudiosos que ha trazado las relaciones entre el hermetismo y la historia del esoterismo europeo.

1. El renacimiento de Hermes

La relación entre el pensamiento neoplatónico-hermético y el Renacimiento italiano fue estrechísima; entre otros académicos que están de acuerdo con este punto de vista, encontramos al estudioso de la alquimia Jacob Wamberg, quien afirma: «*Renaissance culture was more esoteric than normally thought*».⁸ Como en el hermetismo, el conocimiento renacentista busca revelar las «simpatías y antipatías cósmicas, de la analogía, de las fuerzas ocultas, de la unidad de *artificialia* y *naturalia*, de un saber acumulativo-clasificadorio».⁹

En el círculo florentino, el redescubrimiento del *Corpus hermeticum* produjo la famosa pausa en la traducción de las obras completas de Platón. Cosme de Médici detuvo a Ficino, a quien tenía traduciendo al divino Platón; le ordenó que se ocupara del texto básico del hermetismo, ya que prefería esa obra, lo que da una idea de

⁴ La idea del alma-mundo es una de las convicciones más extendidas entre los grupos humanos: R. PANIKKAR, *El ritmo de l'èsser. Les Gifford Lectures*. Barcelona: Fragmenta, 2012, p. 418.

⁵ G. LACHMAN, *The Quest for Hermes Trismegistus*. Edimburgo: Floris Books, 2011 [e-book], pos. 1713-1714.

⁶ P. HARPUR, *El fuego secreto de los filósofos*. Vilaür: Atalanta, 2006, p. 198.

⁷ A. FAIVRE, «Introducción I», en: FAIVRE, Antoine; NEEDLEMAN, Jacob (comp.), *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*. Barcelona: Paidós, 2000, pp. 9-22, pp. 14-18. Hanegraaff propone otra clasificación, basándose en que se siga un cierto tipo de gnosis y ocho formas de práctica: W. J. HANEGRAAFF, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*. Londres / Nueva York: Bloomsbury, 2016, pp. 86-118.

⁸ J. WAMBERG, «A Stone and Yet Not a Stone: Alchemical Themes in North Italian Quattrocento Landscape Imagery», en: WAMBERG, Jacob (ed.), *Art & Alchemy*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2006, pp. 41-82, p. 75.

⁹ S. TURRÓ, *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Antrophos, 1985, p. 256.

cuán valioso debía de parecerle.¹⁰ Ficino publicó su traducción del *Corpus hermeticum* en 1471.¹¹

Hasta entonces, el hermetismo había sobrevivido sobre todo en el mundo islámico; durante los siglos XI y XII se produce la característica mezcla de Hermes, Plotino y Zoroastro, o de cosmovisión caldea y cristiana con pagana, que luego se produciría en Europa. Dice Francis Yates: «la literatura y las ideas gnósticas y herméticas ejercieron una gran influencia sobre el mundo árabe, [...] profundamente impregnados de hermetismo, tanto en sus aspectos religioso y filosófico, como desde el punto de vista mágico».¹²

Durante varios siglos la tradición de Hermes tuvo mayor incidencia en los países musulmanes, con doctrinas y santos o filósofos que recuerdan vivamente a los herméticos europeos, primero con los heterodoxos sabeos, luego con Suhrawardi —maestro persa del siglo XII y uno de los grandes autores de la gnosis musulmana—, Al-Kindi y muchos otros de los autores del sufismo. En uno de sus textos, Suhrawardi explicó una visión de Hermes en la que este personificaba al alma noble y perfecta.¹³ Un aspecto interesante es que, debido a esa inclusión de diversas escuelas de pensamiento, algunas de ellas no islámicas, se dice que murió mártir joven por el celo inquisitorial de doctores de la Ley islámica.¹⁴ Sea o no cierta esa versión de su muerte, se trata de un modelo que ha caracterizado de manera perturbadora al hermetismo tanto del norte como del sur del Mediterráneo, si se tienen en cuenta las persecuciones en Europa.

Pero, como se ha mencionado un poco más arriba, el gran momento por lo que se refiere al contexto europeo se produjo cuando se recuperó el *Corpus hermeticum*. La copia llegó a Italia desde Macedonia, desde donde la había llevado el monje Leonardo de Pistoia. Con esa copia, en 1460, Marsilio Ficino dejó de traducir las obras completas de Platón para pasar a ese otro encargo. Cosme de Médici dio orden de comenzar la traducción en 1460. Marsilio Ficino la terminó en 1463 y se publicó en 1471. Como

¹⁰ P. HARPUR, *El fuego secreto de los filósofos*. Vilaur: Atalanta, 2006, pp. 180-181; A. FAIVRE, «Fuentes antiguas y medievales de los movimientos esotéricos modernos», en: FAIVRE, Antoine; NEEDLEMAN, Jacob (comp.), *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*. Barcelona: Paidós, 2000, pp. 37-116, p. 108.

¹¹ R. AROLA, *Alquimia y religión. Los símbolos herméticos del siglo XVII*. Madrid: Siruela, 2008, p. 28. Años después, Ficino publicaría sus comentarios a los autores neoplatónicos más relevantes de la Tardoantigüedad: B. COPENHAVER, «Hermes Trismegistus, Proculus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance», en: MERKEL, Ingrid; DEBUS, Allen G., *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington: Folger Books, 1988, pp. 79-110, p. 80.

¹² F. A. YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona: Ariel, 1983, p. 68.

¹³ H. CORBIN, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*. Madrid: Siruela, 1996, pp. 144-146.

¹⁴ H. CORBIN, *El hombre de luz en el sufismo iranio*. Madrid: Siruela, 2000, p. 25.

estimó el historiador del Renacimiento Eugenio Garin: «Nunca se dirá lo bastante de la importancia enorme de la traducción hermética de Ficino».¹⁵

Hizo una lectura neoplatónica de la doctrina hermética, enfatizando el aspecto religioso, con un ser humano que tiene en su interior una chispa divina que lo iguala a Dios: su *nous*, hecho a imagen y semejanza. En cuanto a las implicaciones políticas de sus teorías, como tantos herméticos, Ficino abogó por la tolerancia religiosa, las relaciones pacíficas entre pueblos con distintas religiones, con un código de conducta del ser humano que debía basarse en el amor.¹⁶ Difícilmente se podría rebatir que Ficino sobresale como el principal promotor del retorno del neoplatonismo en uno de sus apogeos culturales, en la Florencia del *Quattrocento*.¹⁷

El filósofo adaptó muchas de las ideas neoplatónicas y herméticas al catolicismo de su entorno. Defendía la *prisca theologia* —un conocimiento revelado, conocido en la Antigüedad, que se hallaría en el núcleo de todas las religiones, y que se iría diluyendo con los siglos—, según la cual la teología pagana del *Corpus hermeticum* había anunciado el cristianismo. Respecto a esa teología originaria, Hermes sería el *priscus theologus*.¹⁸ Y tanto Ficino como algunos herméticos renacentistas posteriores proyectaban la *prisca theologia* tan al pasado que Hermes podría llegar a ser coetáneo de Moisés, de Noé o incluso de Abrahán, o al menos eso creían estos renacentistas que mezclaban un hermetismo neoplatónico con el cristianismo.¹⁹

No obstante, los estudiosos más recientes de la corriente religioso-filosófico ponen en entredicho la importancia de la traducción ficiniana del *Corpus hermeticum*. Wouter

¹⁵ E. GARIN, *El zodíaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos*. Barcelona: Península, 1981, p. 95. Sobre la recuperación del *Corpus*, W. J. HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 42-43.

¹⁶ E. GARIN, *El zodíaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos*. Barcelona: Península, 1981, p. 156. El historiador del Renacimiento Eugenio Garin se muestra un poco crítico con él; incluso llega a tacharlo de cortesano adulator y oportunista. Claro que a continuación le reconoce como centro y encarnación del pensamiento del período: E. GARIN, *El zodíaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos*. Barcelona: Península, 1981, pp. 140-141.

¹⁷ E. H. GOMBRICH, *Imágenes simbólicas. Estudios sobre el arte del Renacimiento, 2*. Madrid: Debate, 2001, p. 31.

¹⁸ R. AROLA, *Alquimia y religión. Los símbolos herméticos del siglo XVII*. Madrid: Siruela, 2008, p. 38. Ficino, para su idea de *prisca theologia*, partió de Zoroastro, a quien tenía por gran mago; para una descripción de cómo fue modificándose el planteamiento de Ficino sobre esta cuestión, véase W. J. HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 43-53. Precisamente para contrarrestar ese origen pagano en Zoroastro, Pico propuso como punto cero a Moisés: W. J. HANEGRAAFF, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*. Londres / Nueva York: Bloomsbury, 2016, pp. 50-52. En otros textos, Hanegraaff llama «Platonic Orientalism» a esa tendencia entre ciertos neoplatónicos a buscar unos orígenes míticos orientales en su pensamiento: W. J. HANEGRAAFF, «How Hermetic Was Renaissance Hermetism?», *Aries – Journal for the Study of Western Esotericism*, 15, 2015, pp. 179-209, p. 182. La expresión «orientalismo platónico» fue acuñada en el 2001 por el especialista en Suhrawardi John Walbridge: W. J. HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 15.

¹⁹ R. AROLA, *La cábala y la alquimia en la tradición espiritual de Occidente*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, editor, 2002, p. 109. Como contemporáneo de Moisés es presentado en el célebre mosaico de la catedral de Siena.

Hanegraaff defiende que los primeros lectores del *Pimander* de Ficino no entendieron bien algunos de los axiomas herméticos por errores graves de traducción, ya que la versión parece ser más bien un borrador, una publicación no autorizada por Ficino.²⁰ Como anécdota, algunos de los errores de Ficino se mantuvieron durante siglos, como prolongar el título de *Pimander* o *Poimandres* a todo el corpus, ya que ese título se hallaba al comienzo del primer tratado.²¹

El otro gran texto hermético, el *Asclepio*, sí fue conocido y citado en la Europa cristiana,²² merced sobre todo a un comentario de san Agustín, pero volvió al discurso público en especial a partir del siglo XI; por ejemplo, fue citado por grandes pensadores de la época como Tomás de Aquino, Abelardo o Alberto Magno. Pero de nuevo adquirió mucha mayor proyección durante el Renacimiento florentino. El *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Giovanni Pico della Mirandola se inicia con una cita del *Asclepio*: «Gran milagro es el hombre, oh Asclepio».²³ El alma humana se constituyó como chispa divina, con conciencia para experimentar lo más elevado. Esa calificación en el texto del ser humano como *magnum miraculum* se convirtió en «divisa renacentista».²⁴

Como Ficino, Pico se esforzó en encontrar cierta concordia entre las diversas religiones,²⁵ siempre bajo la autoridad dogmática del catolicismo. Además, adaptó ese gusto por respetar estilos o ideas ajenos a la hora de tomar fuentes diversas como objeto de su reflexión. Una de las muchas virtudes atesoradas por Pico fue que, en su insaciable curiosidad y eclecticismo, buscó saberes de orígenes culturales muy diversos, no solo en la tradición grecorromana o en la testamentaria, sino en el pensamiento musulmán y en la cábala hebrea.²⁶ Por ello fue acusado de pagano o de hereje. De entre sus *Conclusiones filosóficas, cabalísticas y teológicas*, el papado condenó 13 de las tesis.²⁷ Pico

²⁰ W. J. HANEGRAAFF, «How Hermetic Was Renaissance Hermeticism?», *Aries – Journal for the Study of Western Esotericism*, 15, 2015, pp. 179-209, p. 184.

²¹ P. KINGSLEY, «Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica», en: BROEK, Roelof van den; HEERTUM, Cis van (ed.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermeticism and the Christian Tradition*. Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000, pp. 41-76, p. 43.

²² X. RENAU NEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999, p. 423.

²³ *Asclepio*, 6, en: X. RENAU NEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999, p. 433.

²⁴ X. RENAU NEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999, p. 433, n. 11. Sobre elogio al ser humano en el hermetismo: C. GILLY, «The “fifth column” within Hermetism: Andreas Libavius», en: GILLY, Carlos; HEERTUM, Cis van (eds.), *Magic, Alchemy and Science 15th-18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus. Vol. 1*. Florencia / Venecia: Biblioteca Nazionale Marciana / Ámsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2002, pp. 409-416, p. 414.

²⁵ E. GARIN, *La revolución cultural del Renacimiento*. Barcelona: Crítica, 1981, p. 179.

²⁶ E. GARIN, *La revolución cultural del Renacimiento*. Barcelona: Crítica, 1981, pp. 166-169.

²⁷ W. J. HANEGRAAFF, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*. Londres / Nueva York: Bloomsbury, 2016, p. 27. Seva especifica más, e indica que siete fueron condenadas como heréticas y seis declaradas sospechosas: A. SEVA, «Introducció», en: PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Discurs sobre la dignitat de l'home*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2004, pp. 7-17. Finalmente, fue el primer caso de libro impreso prohibido universalmente por la Iglesia católica y casi todas las copias existentes fueron quemadas: W. J. HANEGRAAFF,

se defendió con una *Apología*, algo inaudito en aquel tiempo, ya que suponía contradecir al Papa, o cuanto menos disputar con él, lo que fue entendido como un inaudito acto de arrogancia por su parte.

Curiosamente el sobrino de Pico, Giovanni Francesco, resultó acérrimo enemigo de la magia y del paganismo. Giovanni Francesco despreciaba la *prisca theologia* hermética, en su opinión mera idolatría pagana, unas doctrinas llenas de vanidad;²⁸ a su parecer, los renacentistas herméticos caían en dicha idolatría pese a que siempre añadieran justificaciones a su cristianismo, confesaran su credo católico o aseguraran mantenerse en los límites de la magia angélica, con lo que evitarían el uso de la demoníaca.

Giordano Bruno fue el otro gran filósofo italiano del Renacimiento con influjos neoplatónicos y herméticos. En el siglo XX, la historiadora Frances Yates, con su estudio sobre él, se erigió en esencial para volver a ser conscientes del peso del hermetismo para la revolución científica, con un Bruno que en su formación habría sido influido por el neoplatonismo y por el hermetismo.²⁹

Como Ficino, Bruno admiraba lo que él entendía como cultura ancestral egipcia, así como el paganismo grecorromano, pero esa admiración se manifestó de una manera mucho más rotunda. «*Throwing Ficinian caution to the wind, he proclaims that the ancient beliefs will soon return, with him at their head, clearly the sort of thing the Church could not ignore*».³⁰ Postulados que no auguraban nada bueno, teniendo en cuenta el cambio en la Iglesia con la Contrarreforma. De ahí que Ficino acabara tranquilamente retirado, mientras que Bruno ardiese en la hoguera. El celo de la Iglesia contrarreformista fue mucho mayor que el de la Iglesia del siglo previo.

La valoración de Bruno se tiñe además por ese final, al aportarle un aire de héroe trágico, emblema de la libertad de pensamiento. Con su hoguera concluye la época de influjo hermético en el pensamiento dominante europeo. A partir de entonces, la filosofía oculta hace honor a su nombre y se instala en elementos contraculturales y en la

Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 54.

²⁸ P. ZAMBELLI, «Scholastic and Humanist Views of Hermeticism and Witchcraft», en: MERKEL, Ingrid; DEBUS, Allen G., *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington: Folger Books, 1988, pp. 125-153, p. 133.

²⁹ En su estudio sobre Giordano Bruno y el linaje hermético, Frances Yates argumenta, probablemente exagerando, que el bagaje intelectual del filósofo se halla en el hermetismo y en la cábala: F. A. YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona: Ariel, 1983, p. 11. El historiador de la ciencia Robert S. Westman matiza a Yates, y cree que el hermetismo pudo influir en Bruno en algunas teorías o en retórica, pero que lo hizo en muy escasa medida al concebir su sistema físico, ya que no estaba de acuerdo con la idea defendida en el *Asclepio* de un Dios que ocupara un vacío infinito más allá del universo, un vacío en el cual no existían otros cuerpos, mientras que Bruno proponía su concepción de un universo infinito y con una infinidad de seres que lo habitaban, R. S. WESTMAN, «Magical Reform and Astronomical Reform: The Yates Thesis Reconsidered», en: WESTMAN, Robert S.; MCGUIRE, J.E., *Hermeticism and the Scientific Revolution*. Los Ángeles: The William Andrews Clark Memorial Library, University of California, 1977, pp. 1-92, pp. 23-24.

³⁰ G. LACHMAN, *The Quest for Hermes Trismegistus*. Edimburgo: Floris Books, 2011 [e-book], pos. 2983.

heterodoxia, atacada tanto por el flanco de la ortodoxia cristiana como por el de la Ilustración naciente. Pero no puede obviarse que previamente uno halla pensadores como Ficino, Pico della Mirandola o Bruno en la sala de máquinas de la gran transformación filosófica, científica y artística europea.

Sin embargo, no puede imputársele a ninguno de ellos un hermetismo puro y como mayor peso en su formación intelectual. También hay que tener en cuenta lo que indica Wayne Shumaker: que pueden contarse dos tipos de herméticos, lo que en inglés se hace patente ya desde el sustantivo, *hermetism* y *hermeticism*, los primeros los seguidores estrictos de la *Hermetica*, en cuanto textos históricos de la Tardoantigüedad, y los segundos los que la combinaban con el neoplatonismo o con otras escuelas esotéricas que manifiestan un influjo importante de las enseñanzas de Hermes. Con todo, el gran especialista actual en la corriente filosófica, Wouter Hanegraaff, aconseja descartar *hermeticism*, así como la *hermetic tradition* de Yates, ambos demasiado vagos, en su opinión.³¹

El influjo hermético no se circunscribió a las ciudades italianas. Se extendió por Europa mezclado con las nuevas ideas científicas de Copérnico o con la nueva medicina de Paracelso, pero también con la teoría de la magia de un Agrippa. John Dee sobresale como uno de los más estudiados. El mago, alquimista y astrólogo recomendó a la reina Isabel de Inglaterra la mejor fecha para su coronación. El hermetismo adquirió tanto peso en la Inglaterra de Shakespeare que una de las estudiosas, Frances Yates, se permite sostener: «La filosofía de la época isabelina en Inglaterra fue la filosofía oculta del Renacimiento, que por entonces fue reelaborada de modo nuevo y potente, demostrando ser más poderosa e imponente precisamente porque en ese momento la reacción contra ella estaba en todo su apogeo».³²

Un comentario de Frances Yates sobre la fama crítica de John Dee se puede extrapolar respecto al conjunto del pensamiento hermético y el menosprecio cultural que sufre desde el racionalismo del siglo XVIII: «Sabemos ahora con certeza que John Dee, descartado en el siglo XIX victoriano como charlatán ridículo, tuvo una influencia inmensa en la época isabelina, que hasta el momento está muy lejos de ser apreciada y comprendida en forma total».³³ No obstante, otros especialistas en hermetismo como Carlos Gilly sostienen que Dee no puede ser incluido con propiedad en el hermetismo, al menos en un sentido estricto; para Gilly, «*Yates and French have been rightly criticized for fixing*

³¹ W. SHUMAKER, «Literary Hermeticism: Some Test Cases», en: MERKEL, Ingrid; DEBUS, Allen G., *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington: Folger Books, 1988, pp. 293-301, pp. 293-294. Hanegraaff recomienda usar *hermetism* para la recepción de los textos de la *Hermetica* en los períodos subsiguientes: W. J. HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 332, n. 283.

³² F. A. YATES, *La filosofía oculta en la época isabelina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 276.

³³ F. A. YATES, *La filosofía oculta en la época isabelina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 158.

Dee within a Hermetic tradition of a Neoplatonic stamp».³⁴ Pese a ello, sí que es cierto que forma parte del mismo ambiente intelectual y que compartió con ellos muchas ideas.

John Dee fue uno de los grandes sabios del Renacimiento, capaz de juntar lo mágico con el saber científico del momento. Su forma de entender el humanismo englobaba tanto la protociencia como los tratados herméticos, del *Corpus Hermeticum* a la *Tabula smaragdina*, ya que en la generación de Dee o de Bruno no se disociaba al hermético del científico o del artista.³⁵ «*To Dee all is science, all is important, and this mysterious world of magic and science in which he moves is the world of the Elizabethan Renaissance*».³⁶ En consecuencia, el hermetismo fue una parte fundamental de cómo Dee pensaba el mundo.

Esa mezcla puede comprobarse en su biblioteca, una de las más grandes de las islas Británicas, que reunía más de cuatro mil volúmenes;³⁷ en ella poseía un ejemplar del *Corpus hermeticum* en traducción de Ficino, más como mínimo cuatro traducciones del *Asclepio*, en ediciones tanto en latín como en griego —esta última densamente anotada—, 92 libros diferentes de Paracelso en latín, holandés y alemán, la *Polygraphia* de Tritemio, *Harmonia Mundi* del hermético cabalista franciscano Francesco Giorgi, tratados de quiromancia —libros de los que da cuenta su valor el estar marcados por una señal—, sin olvidar a autores neoplatónicos, a historiadores de la magia como Agrippa, o a Ramon Llull. Esos autores compartían espacio con las *Revoluciones* de Copérnico y otros tratados científicos.³⁸ Gracias a haber mantenido un registro de su biblioteca pueden comprobarse sus intereses, y eso que una parte considerable ardió durante el Gran Incendio de Londres.

No obstante, el consejero áulico de la reina Isabel ejemplificó asimismo el descrédito del hermetismo, lo encarnó ante las generaciones de ilustrados posteriores, por ingenuo y supersticioso, pese a su reconocida inteligencia. En la *Biographical History of England*, publicada en 1774, se le acusó de «*vain, credulous, and enthusiastic*».³⁹

³⁴ C. GILLY, «Between Paracelsus, Pelagius and Ganellus: Hermetism in John Dee», en: GILLY, Carlos; HEERTUM, Cis van (eds.), *Magic, Alchemy and Science 15th-18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus. Vol. 1*. Florencia / Venecia: Biblioteca Nazionale Marciana / Ámsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2002, pp.286-294, p. 286.

³⁵ F. A. YATES, *Theatre of the World*. Londres: Routledge, 1987, p. 42.

³⁶ F. A. YATES, *Theatre of the World*. Londres: Routledge, 1987, p. 17.

³⁷ R. TURNER, *Elizabethan Magic. The Art and the Magus*. Longmead: Element Books, 1989, p. 129.

³⁸ C. GILLY, «Between Paracelsus, Pelagius and Ganellus: Hermetism in John Dee», en: GILLY, Carlos; HEERTUM, Cis van (eds.), *Magic, Alchemy and Science 15th-18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus. Vol. 1*. Florencia / Venecia: Biblioteca Nazionale Marciana / Ámsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2002, pp. 286-294, pp. 286-289; F. A. YATES, *Theatre of the World*. Londres: Routledge, 1987, p. 17 y p. 43.

³⁹ E. ASPREM, *Arguing with Angels. Enochian Magic & Modern Occulture*. Albany: Sunny Press. State University of New York, 2012, p. 43. Incluso se le asoció durante siglos a los rosacruces, pese a haber fallecido antes de la publicación de los manifiestos: *Ibid.*

2. La discusión filológica

Si el primer gran momento en la historia del hermetismo en Europa fue la traducción de Ficino en el siglo XV, probablemente su segundo instante álgido también está relacionado tanto con una traducción, la del insigne dominico francés Festugière, como con el descubrimiento de textos originales, en este caso durante los años cuarenta del siglo XX, cuando fueron descubiertos en Nag Hammadi unas jarras que contenían papiros con nuevos textos de la hermética popular, no la filosófica.⁴⁰ Esos hallazgos sirvieron para poner en tela de juicio precisamente la hipótesis cristiana de André-Jean Festugière. Festugière fue el especialista que dominó esta cuestión durante las primeras décadas del siglo XX.⁴¹ Su posición otorgaba excesivo peso al bagaje cristiano dentro de las influencias constituyentes de una doctrina tan sincrética como el hermetismo, que él desligó en buena medida de la Antigüedad egipcia.⁴²

Entre los investigadores del siglo XX hubo, pues, una tendencia, capitaneada por el filósofo y monje dominico, a considerar que el *Corpus hermeticum* no fue escrito en la Antigüedad egipcia. En su lugar, lo ubican en el III o el IV de nuestra era. La discusión sobre la datación del hermetismo puede considerarse como nuclear al asunto hermético; de hecho, en él confluye la religión egipcia, como creyeron sus traductores renacentistas,⁴³ pero también la griega y la cristiana.

La datación en el siglo III, fundamentada en criterios técnicos, tanto filológicos como conceptuales, ya había sido apuntada por el filólogo Isaac Casaubon, quien demostró en 1614 con pruebas filológicas que el *Corpus hermeticum* no había sido escrito

⁴⁰ Para más información sobre la polémica entre los especialistas que otorgan valor a la hermética popular y los que se la quitan, cfr. P. KINGSLEY, «Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica», en: BROEK, Roelof van den; HEERTUM, Cis van (ed.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000, pp. 41-76. O'Brien prefirió utilizar el término de *Hermetica* técnica, no el de popular: C.S. O'BRIEN, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 171.

⁴¹ «Después de Festugière es realmente difícil intentar un nuevo estudio de conjunto de los *Hermetica*»: X. RENAULT NEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999, p. 20.

⁴² En su interpretación minusvalora en exceso el peso de la religión egipcia en los textos, cuando esta es una de las tres fuentes de la que bebe el hermetismo, junto al judaísmo-cristianismo y a la mitología griega: P. KINGSLEY, «An Introduction to the Hermetica: Approaching Ancient Esoteric Tradition», en: BROEK, Roelof van den; HEERTUM, Cis van (ed.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000, pp. 17-40, pp. 22 y ss. Salvio Turró, probablemente por influjo de Festugière, también otorga excesivo peso al cristianismo en la forja del hermetismo: S. TURRÓ, *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Antrophos, 1985, pp. 128 y ss.

⁴³ Ficino pensaba que los dogmas cristianos estaban conectados con la ancestral sabiduría egipcia: C. DEMPSEY, «Renaissance Hieroglyphic Studies and Gentile Bellini's *Saint Mark Preaching in Alexandria*», en: MERKEL, Ingrid; DEBUS, Allen G., *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington: Folger Books, 1988, pp. 342-365, pp. 359-360.

durante la Antigüedad egipcia ni mucho menos;⁴⁴ muchas sentencias indicaban la presencia de un autor cristiano, unas interpolaciones cristianas que se concentran sobre todo en los capítulos I, IV y XIII del texto.⁴⁵ El ataque implicó el descrédito de la corriente hermética a partir de entonces.

El hermetismo histórico había quedado fijado en los textos durante la Tardoantigüedad en la cultura alejandrina, en una época de gran zozobra individual, en que el proyecto del Imperio romano se hundía por las presiones externas, la corrupción o los mecanismos escleróticos de control o de prestigio social que, al perder su eficacia, desvalorizaron al Imperio. Muchos buscaron en las nuevas religiones certezas metafísicas con las que aceptar la desintegración que sufrían en su sociedad.

Entre estos grupos religiosos aparecieron varios que compartían espíritu sincrético y aires de época, aunque a la vez se contradijeran en ciertas cuestiones. En ese siglo III de nuestra era, de mezcla, decadencia y transición, las comunidades de neoplatónicos y herméticos eran vecinas y rivales de los gnósticos. Algunos, como Festugière, consideraban a los neoplatónicos y los herméticos como formas de gnosticismo adaptadas a la mentalidad pagana, dado su peso en los textos canónicos; con ello, se produciría una influencia cristiana en la cultura sincrética de la Antigüedad tardía, pero para el psicoanalista C. G. Jung, estudioso asimismo del hermetismo y la alquimia, la situación acontecía a la inversa: un conjunto de ideas precristianas sobrevivía en esas comunidades.⁴⁶

No obstante, la tesis de Casaubon ya fue refutada en su tiempo, con críticas de Cudworth —uno de los neoplatónicos de Cambridge, que incluso llegó a pertenecer a la Royal Society científica—, quien acusó al filólogo de haber tomado la parte por el todo: si bien era cierto que se encontraban interpolaciones cristianas en ciertas secciones, esto no equivalía a ver el conjunto como libre de influjo egipcio.⁴⁷

El criterio de Casaubon ha sido rectificado en las últimas décadas, por ejemplo al encontrar una copia parcial del *Asclepio* en copto entre los manuscritos de Nag Hammadi.⁴⁸ Además, especialistas contemporáneos en el hermetismo, como Peter Kingsley,

⁴⁴ F. A. YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona: Ariel, 1983, pp. 452 y ss.; W. J. HANEGRAAFF, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*. Londres / Nueva York: Bloomsbury, 2016, p. 120.

⁴⁵ T. HOFMEIER, «Philology versus imagination: Isaac Casaubon and the myth of Hermes Trismegisto», en: GILLY, Carlos; HEERTUM, Cis van (eds.), *Magic, Alchemy and Science 15th-18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus. Vol. 1*. Florencia / Venecia: Biblioteca Nazionale Marciana / Ámsterdam: Biblioteca Philosophica Hermetica, 2002, pp. 569-572.

⁴⁶ E. GALÁN SANTAMARÍA, «Introducción a la edición española», en: JUNG, Carl Gustav, *Psicología y alquimia. Obra completa, volumen 12*. Madrid: Trotta, 2005, p. XVII.

⁴⁷ T. HOFMEIER, «Cudworth versus Casaubon: historical versus textual criticism», en: GILLY, Carlos; HEERTUM, Cis van (eds.), *Magic, Alchemy and Science 15th-18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus. Vol. 1*. Florencia / Venecia: Biblioteca Nazionale Marciana / Ámsterdam: Biblioteca Philosophica Hermetica, 2002, pp. 581-586.

⁴⁸ Sobre Nag Hammadi: C. S. O'BRIEN, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 17.

han incidido en la refutación. Para él, Casaubon olvidaba el peso de la tradición viva en la composición del texto. Muy al contrario de lo que afirmó el filólogo, la hipótesis de Peter Kingsley es que los textos herméticos traducen al griego conceptos de la cultura egipcia; por ello, con su crítica Casaubon acertaba solo a medias: el texto se había escrito en la Tardoantigüedad, pero referido a saberes de la religión egipcia anteriores en siglos a esa época. Otros investigadores que inciden en la línea egipcia de Kingsley, como Griffith, creen que el nombre presenta un origen egipcio: *Poimandres* sería la traducción griega del copto *P-eime nte-re*, 'El conocimiento de Ra'.⁴⁹ Por ello, Peter Kingsley considera que la hermética pudo escribirse en el siglo III pero sobre una tradición previa egipcia.⁵⁰ De hecho, el hermetismo no sería más que otra de las pruebas de la admiración que suscitó esa cultura en Grecia, sobre todo en un linaje que incluiría a pitagóricos, platónicos y neoplatónicos.⁵¹

Otro testimonio que retrasaría la antigüedad de la *Hermetica* se halla en Lactancio, en el siglo III de nuestra era. Lactancio destaca como uno de los padres de la Iglesia con un bagaje pagano más relevante. Pues bien, difícilmente Lactancio habría comentado una influencia de la *Hermetica* en Pitágoras o Platón⁵² si en su época no se tuviera la impresión de tratarse de un culto con siglos de historia. Ello no implica que realmente influyera en esos filósofos, o que su origen estuviera en el Egipto de las primeras dinastías, pero sí que pensaba en esa escuela como algo que se remontaba a varios siglos antes de su tiempo.

Como ejemplo de la tendencia hermética a la glorificación de la cultura faraónica, sirva un fragmento de los *Extractos de Estobeo*. El chauvinismo egipcio queda reflejado en una contestación que ofrece la diosa Isis: «El muy sagrado país de nuestros ancestros está en el centro de la tierra [...] [los egipcios] son por añadidura excepcionalmente más inteligentes que todos y prudentes».⁵³

⁴⁹ P. KINGSLEY, «Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica», en: BROEK, Roelof van den; HEERTUM, Cis van (ed.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000, pp. 41-76, p. 70. Kingsley aporta ejemplos, palabras de términos en los que Casaubon acertó y falló simultáneamente. La suposición de Griffith, que aparece en otros autores, es recogida en *Ibid.*, p. 47. Creo que a través de Kingsley toma O'Brien la etimología del Poimandres: C.S. O'BRIEN, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 172.

⁵⁰ Peter Kingsley afirma que la hermética en su conjunto es un producto de la cultura griega en Egipto. Kingsley comenta algunos de los trasvases de la religión egipcia en los textos básicos herméticos. P. KINGSLEY, «Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica», en: BROEK, Roelof van den; HEERTUM, Cis van (ed.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000, pp. 41-76, p. 45.

⁵¹ Uno de los partidarios sería Giordano Bruno: G. BRUNO, *Mundo, magia, memoria*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, pp. 226-229, en el que cita el fragmento del *Asclepio* sobre la excelencia de la cultura egipcia.

⁵² F. A. YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona: Ariel, 1983, pp. 23-24.

⁵³ *Extractos de Estobeo*, XXIV, 13, en: X. RENU NEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999, p. 391.

Los vaivenes respecto a esta cuestión han sido muy pronunciados en la historiografía sobre lo hermético. Según se indicó, durante el siglo XX, con Festugière y con Yates, la posición mayoritaria fue la contraria, como afirma la propia Yates.⁵⁴ De hecho, en opinión de Yates, un tanto errónea, los modernos estudiosos —modernos en la época de redacción de su *Giordano Bruno y la tradición hermética*, es decir, en los años sesenta— ya habían rebatido la controvertida filiación cristiana propuesta por Festugière, y pensaban que había pocas huellas cristianas y que eran muy superiores las hebreas,⁵⁵ que se dejan notar en el texto en un fuerte influjo de la teoría del Dios creador bíblico y mesopotámico.

Como se ha visto con Peter Kingsley, en la discusión entre partidarios del origen egipcio y del origen cristiano-hebreo de los textos, la revalorización de lo egipcio ha vuelto a ganar partidarios en los últimos años, aunque no desde luego a la manera del Renacimiento. Parece claro ahora que tanto el *Corpus* como el *Asclepio* denotan una procedencia directa o indirecta de la cultura egipcia de la Tardoantigüedad; ese es el contexto del que surgen, aunque después incorporen tanto el neoplatonismo u orfismo como el cristianismo, mezcla por otra parte habitual en aquella sociedad sincrética. Parece demostrado que los textos herméticos se fijaron en papel en la sincrética cultura alejandrina, pero que bebían de fuentes más antiguas. A juzgar por los textos, pensaban que su origen espiritual se encontraba en Egipto.⁵⁶

Quizá pueda aducirse que un rasgo constante en las escuelas esotéricas en la historia es que prefieren la letra viva, la enseñanza basada en la inspiración del momento, antes que la letra muerta fijada en textos canónicos. Como ejemplo de una tendencia, pueden traerse a colación las palabras del místico del siglo XVII Jakob Böhme, con una fuerte influencia hermética. Este indica que quien «se adhiere a la letra ha nacido en la forma del Verbo pronunciado»,⁵⁷ y no se adhiere por tanto a la de quien lo pronuncia, de manera que abandona el espíritu divino, atraído por la creación y no por el creador.

El caso de la escuela pitagórica puede servir para ayudar a situar en la correcta perspectiva cómo se gestó el hermetismo y cómo divulgó sus saberes, ejemplo de la tendencia de varias escuelas de tipo místico a no trasladar sus ideas a un medio escrito, o no hacerlo hasta pasado un tiempo desde el comienzo de la escuela. Los saberes de la corriente pitagórica a buen seguro que durante mucho tiempo se mantuvieron secretos,

⁵⁴ F. A. YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona: Ariel, 1983, p. 19.

⁵⁵ F. A. YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona: Ariel, 1983, p. 38, n. 3 y p. 200.

⁵⁶ El especialista en alquimia Titus Burckhardt afirma: «Tales textos recogen esencialmente el auténtico legado de una civilización distinta, y no son en modo alguno invenciones griegas arcaizadas»: T. BURCKHARDT, *Alquimia. Significado e imagen del mundo*. Barcelona: Paidós, 1994, p. 18. De hecho, Burckhardt resta valor al influjo griego con demasiada contundencia.

⁵⁷ *De signatura rerum*, 15.25, J. BÖHME, *De signatura rerum. Signos de la alquimia eterna*. Barcelona: Creación y realización editorial, 1998, p. 187.

antes de la divulgación pública, y muchas de las ideas que se atribuyen al filósofo fueron concebidas probablemente por alguno de los alumnos y luego imputadas al maestro,⁵⁸ como sucede igualmente con Hermes. Caso similar se encuentra en el orfismo griego a partir del siglo VI a.C., que no se constituyó en escuelas «oficiales» y en el que los adeptos escribían bajo la autoridad de Orfeo, como si fueran él. Al parecer, el propio Pitágoras escribió alguno de los poemas pseudoepigráficos órficos.⁵⁹ En el contexto cultural griego, la palabra verdadera tenía su origen en las musas o en la inspiración divina.⁶⁰

En este asunto resulta pertinente recuperar la crítica a la escritura de Platón; recordemos que era de formación pitagórica y que siempre una parte de su pensamiento puede asociarse a esa escuela. En su *Fedro* incorpora una de sus historias, protagonizada por Thoth-Theuth, en la que Thoth, cuando presenta su invento de la escritura, es reprendido, ya que tal creación disminuirá la capacidad memorística humana.⁶¹ Thoth, como sabemos, sería el equivalente al Hermes griego. El ataque a la escritura ejemplifica el desprestigio de ese método de conservación de conocimientos, puesto que Platón representa toda una tendencia dentro de la inclinación a la filosofía oculta.

3. Hermes, supremo mistagogo de la gnosis

El actual sobresale como el tercer momento tomado como fundamental para este artículo, cuando la investigación sobre el hermetismo ha ocupado un lugar en la academia, objeto autónomo de investigación dentro de los estudios religiosos o filosóficos, pensado como punto de partida del esoterismo occidental, etiqueta connotada negativamente por nuestra cultura pero que se está ganando un espacio de análisis universitario. Ese papel desempeña en los planes de estudio en la Universidad de Ámsterdam, con el doctor Wouter Hanegraaff como cabeza visible. El profesor es también el director del Center for the History of Hermetic Philosophy dentro de dicha universidad.

Como había sucedido ya en la cultura alejandrina, en el hermetismo renacentista convergieron tanto el hermetismo propiamente dicho como el neoplatonismo más visionario. Y de ese hermetismo renacentista bebieron a su vez el cristianismo cabalístico, la alquimia y el rosacrucianismo, así como en el misticismo de un Böhme o un Swedenborg, también algunos de los pensadores románticos, la teosofía y el espiritualismo, o ya en el siglo XX, la contracultura o la New Age. En libros como *Hermes in the Academy* o *Esotericism in the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Hanegraaff

⁵⁸ P. FEYERABEND, *The Tyranny of Science*. Cambridge: Polity Press, 2011, pp. 77-78.

⁵⁹ C. GINZBURG, *Historia nocturna. Las raíces antropológicas del relato*. Barcelona: Península, 2003, p. 538.

⁶⁰ E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza, 1985, pp. 86-87.

⁶¹ *Fedro*, 274c-275d, en: PLATÓN, *Diálogos III (Fedón, Banquete, Fedro)*. Madrid: Gredos, 1986, pp. 401-405.

piensa en este tipo de ideas como un discurso que aglutina lo rechazado por el pensamiento dominante. Hanegraaff plantea el hermetismo y ese linaje previamente expuesto —del hermetismo a la contracultura— como un «Otro» del discurso intelectual hegemónico en Europa desde la Ilustración, que lo desprecia como pseudo-filosofía, pese a que la imagen proyectada sobre el hermetismo o el esoterismo esté más basada en leyendas populares o preconcepciones que en lo que ha sido efectivamente.⁶²

Pese al descrédito de corrientes de pensamiento a menudo descartadas del discurso intelectual hegemónico, los pensadores del Renacimiento antes reseñados fueron capitales como punto de apoyo para crearse una interpretación de lo real, una manera de entender el mundo, una antropología o una epistemología que se separaba de las existentes. Probablemente, el menosprecio hacia la cosmovisión hermética desde los criterios del racionalismo ilustrado —pese a hallarse la filosofía oculta en sus raíces— explique el olvido. Con todo, un buen experimento sería acercarse a estos autores desde su cosmovisión, intentando obviar por unos instantes la mentalidad de nuestro tiempo.

Por ello, investigadores como Peter Forshaw buscan especialmente conocer mejor las fuentes primarias. Precisamente el principal enfoque metodológico del Center for the History of Hermetic Philosophy se sustenta en ese estudio historiográfico de los rastros reales que dejaron los herméticos, buceando en archivos el enfoque historicista focalizado más en el devenir histórico que en una teoría fuera de lo temporal. De ahí que haya encajado perfectamente como objeto de estudio universitario, y que se haya hecho un hueco en los estudios religiosos o filosóficos.

A los enfoques previos, tanto de *emic* —creyentes en el ocultismo o lo esotérico en sus casi infinitas variantes— como de religionistas —que siguen la forma de investigar de un Eliade, por ejemplo,⁶³ otorgando la importancia a una construcción teórica esencial más allá de la historia—, así como de psicoanalistas o de historiadores de la ciencia, se ha sumado con gran fuerza esta otra perspectiva que toma como eje fundamental el material histórico, o la propia reflexión metodológica. Puede reseguirse este interés tanto en Hanegraaff como en Marco Pasi, por ejemplo. Su metodología historiográfica y que busca lo empírico ha logrado en las últimas décadas un notorio éxito académico que se ha ido extendiendo por otras universidades, sobre todo del norte de Europa.

En cuanto a su manera de enfocar el estudio del hermetismo en sí, la perspectiva del doctor Hanegraaff otorga un mayor valor que los pensadores previos a la gnosis, con la escuela como movimiento iniciático, y a la obtención del conocimiento basado en la

⁶² W. J. HANEGRAAFF, «From Imagination to Reality: An Introduction to Esotericism and the Occult», en: ALMQUIST, Kurt; BELFRAGE, Louise (eds.), *Hilma Af Klint: The Art of Seeing the Invisible*. Estocolmo: Axel and Margaret Johnson Foundation, 2015, pp. 59-71, p. 63.

⁶³ Y a los que podemos sumar a otros miembros del círculo de Eranos, organizado por el psicoanalista Carl Gustav Jung y con grandes pensadores del momento, como el mitógrafo Karl Kerényi o el filósofo Henry Corbin, quien fuera a su vez maestro de Antoine Faivre.

visión directa que modifica lo cognitivo. Al analizar el hermetismo, pues, conviene analizar estos dos conceptos clave para la escuela: la gnosis y la visión que permite comprenderla. La gnosis, el saber sagrado, es el objetivo del conocimiento adquirido en el hermetismo. Para Hanegraaff, la *Hermetica* se centra en la búsqueda de la verdadera felicidad, que parte del autoconocimiento y del saber sagrado sobre lo divino.⁶⁴ La misma raíz del término *gnosis* se encuentra en el *gñana*, *gyan* del hinduismo o del budismo en sus muchas variantes semánticas y en idiomas diversos.

Como en tantos movimientos espirituales, el conocimiento de lo elevado que salva conforma el núcleo hermético. El adepto se inicia en la gnosis de la *Hermetica*, que ha de hacerle despertar del sueño de la vida. Parte de estas ideas religiosas pueden transmitirse a partir de símbolos. En el *Corpus hermeticum* se dice que la virtud del alma es el conocimiento y que «el conocimiento es el fin de la ciencia, y la ciencia es un regalo de Dios».⁶⁵

Continuando con el mismo texto, Hermes le explica a Tat que el intelecto divino no pertenece a todos los seres humanos, que brilla como un premio a conquistar, en el que el adepto hermético ha de sumergirse. La gnosis del *nous* es la escalera de acceso y a la vez el regalo obtenido. Separa claramente a aquellos que son meramente racionales —que no adquirieron la gnosis e ignoran por tanto las causas últimas— de los conocedores.⁶⁶

Nous no se entiende solo como la mente en cuanto a capacidad intelectual, sino que se le suma la facultad mística de ser uno con Dios, la condición poseída por el ser humano de poder meditar en lo inteligible: «De ahí surgirá la preeminencia que se concede en esta misma tradición a la vida contemplativa, ya que el *Nous* es lo que hay de más esencial en el hombre —reitémoslo, en cualquier hombre— y que la vida conforme al *Nous* es, pues, la vida más propia del hombre».⁶⁷

En el «Pimander», primer tratado del *Corpus Hermeticum*, el autor introduce una visión con la que explica el origen del cosmos. «El Pensamiento, Dios, que era hermafrodita, vida y luz a la vez, engendró con la palabra otro Pensamiento creador, que es el dios del fuego y del aliento vital».⁶⁸ En el acto más esencial de lo existente, el Dios hermafrodita que en el hermetismo es vida y luz engendra con la palabra otro pensamiento, el del Dios del fuego y del *pneuma*; por tanto, el *Nous* interviene en el drama cósmico como demiurgo. Como otras doctrinas ya comentadas, dividió a los creadores

⁶⁴ W. J. HANEGRAAFF, «How Hermetic Was Renaissance Hermetism?», *Aries – Journal for the Study of Western Esotericism*, 15, 2015, pp. 179-209, pp. 190-195.

⁶⁵ *Corpus hermeticum*, X, 9, en: X. RENAUNEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999, pp. 166.

⁶⁶ *Corpus hermeticum*, IV, 4, en: X. RENAUNEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999, pp. 120-121.

⁶⁷ A.-J. FESTUGIÈRE, *La esencia de la tragedia griega*. Barcelona: Ariel, 1986, p. 103.

⁶⁸ *Corpus Hermeticum*, I, 9, en: X. RENAUNEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999, p. 79, y en: B. COPENHAVER (ed.), *Corpus hermeticum*. Madrid: Siruela, 2000, pp. 112-113.

entre un primer *Nous* y un segundo, quien habría generado el mundo y quien trabajaría en él como la mente en la materia.⁶⁹

El ser humano creador posee un alma divina, de acuerdo con el *Corpus hermeticum* en su primer tratado.⁷⁰ Quizá por ello el ser humano, cuyo *nous* es la imagen de Dios, junto al mundo, recrea la realidad, en una emulación, ya que aquello hecho a imagen y semejanza de Dios se trata del *nous* humano. Cabe subrayar ese rol central del *nous* en la ontología hermética, del que, como ya se apuntó más arriba, se inspiró el elogio de la mente humana en el Renacimiento florentino, en Pico por ejemplo. El ser humano se convierte en algo parecido al demiurgo, sobre todo como teurgo que diviniza la realidad.⁷¹ El ser humano llega a concebirse como superior al demiurgo, ya que, como acaba de indicarse, su *nous* está hecho a semejanza del *nous* del primer dios.

Según se indicó, otra de las teologías que influyeron y sirvieron de competencia a la *Hermetica* fue la gnóstica. Por ejemplo, en el hermetismo se detectan elementos de recelo ante lo corporal —«a menos que antes aprendas a odiar a tu cuerpo, hijo mío, no podrás amarte a ti mismo»,⁷² con el cuerpo vilipendiado como odre de bilis, orina, excrementos y malos humores—, con la sensación de que el alma se ha convertido en una exiliada, extranjera en un mundo en el que el olvido ha impuesto un magisterio colectivo.⁷³ Ello refleja efluvios tanto gnósticos como platónicos.

Pero el trasfondo gnóstico se combina contradictoriamente con otros de enaltecimiento de la belleza. Esa teoría de lo bello distanció a hermetismo y a neoplatonismo de la mencionada crítica gnóstica, con su recelo hacia la materia, que juzga la estancia en el cuerpo físico como una prisión para el espíritu,⁷⁴ teoría que mantiene puntos de contacto pero de manera matizada en el neoplatonismo y el hermetismo. Pese a esa huella gnóstica, la impresión general es de celebración de lo bello —la mente le indica a Hermes que observe la belleza del cosmos a través del *nous*—,⁷⁵ que puede encarnar en la esencia de las cosas materiales como característica divina:

Las excelencias de las cosas bellas están cercanas a la esencia divina pero solo las connaturales a él parecen ser de algún modo las más puras e incontaminadas. Y se debe tener la audacia de afirmar, Asclepio, que la esencia de Dios, si Dios la tiene, es la belleza; y que es

⁶⁹ C. S. O'BRIEN, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 174.

⁷⁰ *Corpus hermeticum*, I, 12, en: X. RENAU NEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999, p. 81.

⁷¹ C. SÁNCHEZ PÉREZ, «Frankenstein o el moderno teurgo: la recepción de la magia hermética en la obra de Mary Shelley», en: *Studia Philologica Valentina*, Anejo 1, 2017, pp. 189-198, pp. 194-195.

⁷² *Corpus hermeticum* IV 6, en: B. COPENHAVER (ed.), *Corpus hermeticum*. Madrid: Siruela, 2000, p. 128.

⁷³ H. CORBIN, *El hombre de luz en el sufismo iraní*. Madrid: Siruela, 2000, p. 41.

⁷⁴ *Corpus hermeticum*, VII, 2-3, en: B. COPENHAVER (ed.), *Corpus hermeticum*. Madrid: Siruela, 2000, p. 139.

⁷⁵ *Corpus hermeticum*, XI, 6, en: X. RENAU NEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999, p. 139.

imposible que lo bello y bueno se dé en ninguno de los seres del cosmos, pues todas las cosas que nuestra mirada abarca son meros simulacros y apariencias engañosas. En cuanto a lo que no vemos, ante todo la esencia de la belleza y el bien [...] partes inseparables de él [...] las más perfectas y dignas de ser amadas, pues el mismo Dios está enamorado de ellas o bien ellas de Dios.⁷⁶

Dios tiene, por tanto, el monopolio de lo bello. Como ya se apuntó, el hermetismo renacentista no fue únicamente neoplatónico sino también en buena medida hermético. De hecho, ya narrativamente, tanto el *Corpus hermeticum* como otros textos herméticos principales muestran el influjo platónico ya desde su forma narrativa, debido a su estructura en forma de diálogo, una forma predilecta de los textos sapienciales, con un personaje mítico, un maestro, una divinidad, que enseña a un discípulo quintaesencial. En contexto filosófico, el ejemplo por antonomasia sería Platón.

La teoría neoplatónica se aproxima asimismo al mencionado ideal de belleza. Plotino afirmó que la beatitud suprema no podía alcanzarse en este mundo, y creía que la contemplación de la belleza sí podía constatarse gracias a la meditación o al simple contacto con la belleza. El propósito de la meditación era discernir el Uno, intuir su naturaleza. El aspirante disponía de una serie de recursos otorgados por la meditación con los que contactar con su yo verdadero, y no, como pensaba el gnosticismo, renunciar a cualquier esperanza en la cárcel del mundo —el cuerpo como una prisión, *sôma sêma* en expresión platónica— hasta que la muerte liberase al alma.⁷⁷ Esas ideas neoplatónicas fertilizaron primero a la Edad Media, que acentuó esa tendencia por ejemplo en las teorías del abad de Suger, y luego al Renacimiento. «La idea de corte neoplatóni-

⁷⁶ *Corpus hermeticum*, VI, 2, en: X. RENAU NEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999, p. 139.

⁷⁷ La idea de que existen dos tendencias en el hermetismo, una optimista, admiradora de la belleza, y otra más pesimista, ha sido frecuentemente comentada entre los estudiosos. Pese a compartir espiritualidad con los gnósticos, ambos estarán separados en que aquellos tendían mucho más a un tipo receloso de la experiencia en la carne, prisión del alma, mientras que los herméticos de la Tardoantigüedad y los textos canónicos eran más ambiguos: junto a consideraciones similares a los gnósticos, añaden otras que son un canto a la belleza del Uno de raíz neoplatónica, con lo bello igualado a lo verdadero y a lo bueno. Por ejemplo, Frances Yates, siguiendo a Festugière, indica que hay dos tipos de gnosis en el *Corpus hermeticum*, una pesimista y otra optimista: F. A. YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona: Ariel, 1983, pp. 39 y ss. Faivre es otro de los grandes estudiosos del hermetismo que señala esa tendencia: A. FAIVRE, «The Children of Hermes and the Science of Man», en: MERKEL, Ingrid; DEBUS, Allen G., *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington: Folger Books, 1988, pp. 424-436, p. 425. Sobre esa diferencia, reflejada en uno de los textos hermético-alquímicos más importantes, indica Quispel: «The Tabula Smaragdina however, shows no traces of the World-hate that is so characteristic of Christian Gnosticism. All comes from the One and returns to the One. It is more like the Asclepius, which admires the Cosmos and its harmony. If the Tabula is Gnostic, it is also Hermetic in style and cosmic spirit»: G. QUIPEL, «Gnosis and Alchemy: the Tabula Smaragdina», en: BROEK, Roelof van den; HEERTUM, Cis van (ed.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000, pp. 303-334, p. 326.

co que concibe la belleza como manifestación de la unidad en la multiplicidad fue recogida por los humanistas del Renacimiento italiano».⁷⁸

Como ya se ha indicado un poco más arriba, en el primer capítulo del *Corpus hermeticum* una visión permite reimaginar el inicio del universo. La epistemología de la corriente parte de lo visionario, como en el chamanismo o en ciertas escuelas místicas, no basadas únicamente en una doctrina sino en una experiencia;⁷⁹ sin ella, su conocimiento carece de valor. Mirar con los ojos de la mente, como recomiendan algunos textos herméticos, es una de las recomendaciones tradicionales de la meditación. Sin la sobriedad y la mirada interna, el alma se corrompería en la Tierra, cegada por la ignorancia. Los textos probablemente se dirigían a comunidades en que se practicaba la meditación, como evidencian con claridad algunos párrafos, en los que se incluyen consejos o exhortaciones para meditadores que apenas difieren en su práctica de las de sus colegas contemporáneos de esta actividad.

Igualmente, una de las prácticas preliminares gnósticas —según se dijo, el gnosticismo ofrece paralelismos con el hermetismo— para que se acostumbraran al Cielo consistía en visualizarlo.⁸⁰ La hermética busca una epifanía, con varios de sus textos clásicos estructurados como un diálogo con la divinidad; en opinión de Eugenio Garin, los principales textos herméticos se presentan «bajo una envoltura formal admirable en la que se conjugan poesía y profecía».⁸¹

Como en el método de Plotino, el conocedor hermético ha de buscar el bien y la belleza en el Uno.⁸² Pese a que carece de forma y de figura, y es invisible a los ojos, su visión deslumbra como mirar al Sol.⁸³ Las ideas pueden manifestarse en el mundo sensible gracias a quedar plasmadas en las figuras de las obras —además de otras maneras, igualmente basadas en la traslación de la idea a la dimensión sensible. La visión hermética plasmada en el *Corpus hermeticum* permitía teóricamente al adepto en esta corriente comprender la esencia cósmica. Con ello, la escuela tenía rasgos tanto visionarios, el valor de la experiencia personal mística, como de gnosis, con un conocimiento salvífico.

Con el valor de la meditación y la visión personal, igualmente destacados en los estudios contemporáneos por el nuevo enfoque historiográfico de Hanegraaff, concluye este artículo, en el que se ha pretendido esbozar una brevísima historia del hermetismo,

⁷⁸ Y. ZULOAGA, *Creatividad y no dualidad en el arte* [tesis doctoral]. Barcelona, 2013, p. 59.

⁷⁹ J. NARBY, *The Cosmic Serpent*. Nueva York: Jeremy P. Tarcher / Putnam, 1998, p. 157.

⁸⁰ I. P. COULIANO, *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: un viaje a través de las culturas religiosas*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 180.

⁸¹ E. GARIN, *El zodíaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos*. Barcelona: Península, 1981, p. 142.

⁸² *Corpus hermeticum*, VI, 4-5, en: B. COPENHAVER (ed.), *Corpus hermeticum*. Madrid: Siruela, 2000, pp. 136-137.

⁸³ *Corpus hermeticum*, IV, 9, en: B. COPENHAVER (ed.), *Corpus hermeticum*. Madrid: Siruela, 2000, p. 129.

de sus lineamientos y de su fortuna historiográfica, gracias a la selección de tres de los momentos más memorables de la historia del estudio de esta escuela. Tres calas históricas, primero la traducción de Ficino en el Renacimiento y sus consecuencias, más adelante la recuperación de textos originales en el siglo XX, y finalmente la importancia que ha adquirido en la academia contemporánea la investigación de la *Hermetica*, que han permitido explicar las principales teorías de la corriente y sus avatares históricos, así como su estudio en diferentes períodos y según distintos criterios.

Antes de concluir, solo indicaremos que la enorme difusión de esta clase de estudios en la academia vividos en las últimas dos décadas, a rebufo de la actividad del grupo de investigación sito en la universidad de Ámsterdam, que se puede detectar por toda Europa, no ha tenido un éxito equivalente en la academia española, con algunas excepciones, eso sí, como los investigadores Carlos Gilly, Raimon Arola o Iván Elvira. Pero ha faltado un impulso colectivo, como sí ha sucedido en buena parte de Europa, gracias al grupo de investigación del Center for History of Hermetic Philosophy o a la sociedad europea de investigación académica del esoterismo, ESSWE. Esa coordinación sí que parece estar produciéndose en el ámbito iberoamericano, merced a una sociedad de escolares que replica a la europea, la CEEU-UNASUR.

Referencias bibliográficas

- R. AROLA, *Alquimia y religión. Los símbolos herméticos del siglo XVII*. Madrid: Siruela, 2008.
- R. AROLA, *La cábala y la alquimia en la tradición espiritual de Occidente*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, editor, 2002.
- E. ASPREM, *Arguing with Angels. Enochian Magic & Modern Occulture*. Albany: Sunny Press. State University of New York, 2012.
- J. BÖHME, *De signatura rerum. Signos de la alquimia eterna*. Barcelona: Creación y realización editorial, 1998.
- G. BRUNO, *Mundo, magia, memoria*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.
- T. BURCKHARDT, *Alquimia. Significado e imagen del mundo*. Barcelona: Paidós, 1994.
- B. COPENHAVER, «Hermes Trismegistus, Proculus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance», en: MERKEL, Ingrid; DEBUS, Allen G., *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington: Folger Books, 1988, pp. 79-110.
- B. COPENHAVER (ed.), *Corpus hermeticum*. Madrid: Siruela, 2000.
- H. CORBIN, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*. Madrid: Siruela, 1996.
- H. CORBIN, *El hombre de luz en el sufismo iraní*. Madrid: Siruela, 2000.
- I. P. COULIANO, *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: un viaje a través de las culturas religiosas*. Barcelona: Paidós, 1993.
- C. DEMPSEY, «Renaissance Hieroglyphic Studies and Gentile Bellini's *Saint Mark Preaching in Alexandria*», en: MERKEL, Ingrid; DEBUS, Allen G., *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington: Folger Books, 1988, pp. 342-365.
- E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza, 1985.
- A. FAIVRE, «The Children of Hermes and the Science of Man», en: MERKEL, Ingrid; DEBUS, Allen G., *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington: Folger Books, 1988, pp. 424-436.

- A. FAIVRE, «Introducción I», en: FAIVRE, Antoine; NEEDLEMAN, Jacob (comp.), *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*. Barcelona: Paidós, 2000, pp. 9-22.
- A. FAIVRE, «Fuentes antiguas y medievales de los movimientos esotéricos modernos», en: FAIVRE, Antoine; NEEDLEMAN, Jacob (comp.), *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*. Barcelona: Paidós, 2000, pp. 37-116.
- A.-J. FESTUGIÈRE, *La esencia de la tragedia griega*. Barcelona: Ariel, 1986.
- P. FEYERABEND, *The Tyranny of Science*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- E. GALÁN SANTAMARÍA, «Introducción a la edición española», en: JUNG, Carl Gustav, *Psicología y alquimia. Obra completa, volumen 12*. Madrid: Trotta, 2005.
- E. GARIN, *El zodiaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos*. Barcelona: Península, 1981.
- E. GARIN, *La revolución cultural del Renacimiento*. Barcelona: Crítica, 1981.
- C. GILLY, «Between Paracelsus, Pelagius and Ganelus: Hermetism in John Dee», en: GILLY, Carlos; HEERTUM, Cis van (eds.), *Magic, Alchemy and Science 15th-18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus. Vol. 1*. Florencia / Venecia: Biblioteca Nazionale Marciana / Ámsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2002, pp. 286-294.
- C. GILLY, «The “fifth column” within Hermetism: Andreas Libavius», en: GILLY, Carlos; HEERTUM, Cis van (eds.), *Magic, Alchemy and Science 15th-18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus. Vol. 1*. Florencia / Venecia: Biblioteca Nazionale Marciana / Ámsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2002, pp. 409-416.
- C. GINZBURG, *Historia nocturna. Las raíces antropológicas del relato*. Barcelona: Península, 2003.
- E. H. GOMBRICH, *Imágenes simbólicas. Estudios sobre el arte del Renacimiento, 2*. Madrid: Debate, 2001.
- W. J. HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- W. J. HANEGRAAFF, «From Imagination to Reality: An Introduction to Esotericism and the Occult», en: ALMQUIST, Kurt; BELFRAGE, Louise (eds.), *Hilma Af Klint: The Art of Seeing the Invisible*. Estocolmo: Axel and Margaret Johnson Foundation, 2015, pp. 59-71.
- W. J. HANEGRAAFF, «How Hermetic Was Renaissance Hermetism?», *Aries – Journal for the Study of Western Esotericism*, 15, 2015, pp. 179-209.
- W. J. HANEGRAAFF, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*. Londres / Nueva York: Bloomsbury, 2016.
- P. HARPUR, *El fuego secreto de los filósofos*. Vilaür: Atalanta, 2006.
- T. HOFMEIER, «Philology versus imagination: Isaac Casaubon and the myth of Hermes Trismegisto», en: GILLY, Carlos; HEERTUM, Cis van (eds.), *Magic, Alchemy and Science 15th-18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus. Vol. 1*. Florencia / Venecia: Biblioteca Nazionale Marciana / Ámsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2002, pp. 569-572.
- T. HOFMEIER, «Cudworth versus Casaubon: historical versus textual criticism», en: GILLY, Carlos; HEERTUM, Cis van (eds.), *Magic, Alchemy and Science 15th-18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus. Vol. 1*. Florencia / Venecia: Biblioteca Nazionale Marciana / Ámsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2002, pp. 581-586.
- P. KINGSLEY, «An Introduction to the Hermetica: Approaching Ancient Esoteric Tradition», en: BROEK, Roelof van den; HEERTUM, Cis van (ed.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Ámsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000, pp. 17-40.
- P. KINGSLEY, «Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica», en: BROEK, Roelof van den; HEERTUM, Cis van (ed.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Ámsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000, pp. 41-76.

- G. LACHMAN, *The Quest for Hermes Trismegistus*. Edimburgo: Floris Books, 2011 [e-book].
- T. MANN, *La montaña mágica*. Vol. 2. Barcelona: Círculo de Lectores, 1969.
- J. NARBY, *The Cosmic Serpent*. Nueva York: Jeremy P. Tarcher / Putnam, 1998.
- C. S. O'BRIEN, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- R. PANIKKAR, *El ritme de l'ésser. Les Gifford Lectures*. Barcelona: Fragmenta, 2012.
- PLATÓN, *Diálogos III (Fedón, Banquete, Fedro)*. Madrid: Gredos, 1986.
- G. QUISPEL, «Gnosis and Alchemy: the Tabula Smaragdina», en: BROEK, Roelof van den; HEERTUM, Cis van (ed.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermeticism and the Christian Tradition*. Ámsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000, pp. 303-334.
- X. RENU NEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999.
- C. SÁNCHEZ PÉREZ, «Frankenstein o el moderno teúrgo: la recepción de la magia hermética en la obra de Mary Shelley», en: *Studia Philologica Valentina*, Anejo 1, 2017, pp. 189-198.
- A. SEVA, «Introducció», en: PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Discurs sobre la dignitat de l'home*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2004.
- W. SHUMAKER, «Literary Hermeticism: Some Test Cases», en: MERKEL, Ingrid; DEBUS, Allen G., *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington: Folger Books, 1988, pp. 293-301.
- R. TURNER, *Elizabethan Magic. The Art and the Magus*. Longmead: Element Books, 1989.
- S. TURRÓ, *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Antrophos, 1985.
- J. WAMBERG, «A Stone and Yet Not a Stone: Alchemical Themes in North Italian Quattrocento Landscape Imagery», en: WAMBERG, Jacob (ed.), *Art & Alchemy*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2006, pp. 41-82.
- R. S. WESTMAN, «Magical Reform and Astronomical Reform: The Yates Thesis Reconsidered», en: WESTMAN, Robert S.; MCGUIRE, J.E., *Hermeticism and the Scientific Revolution*. Los Ángeles: The William Andrews Clark Memorial Library, University of California, 1977, pp. 1-92.
- F. A. YATES, *La filosofía oculta en la época isabelina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- F. A. YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona: Ariel, 1983.
- F. A. YATES, *Theatre of the World*. Londres: Routledge, 1987.
- P. ZAMBELLI, «Scholastic and Humanist Views of Hermeticism and Witchcraft», en: MERKEL, Ingrid; DEBUS, Allen G., *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington: Folger Books, 1988, pp. 125-153.
- Y. ZULOAGA, *Creatividad y no dualidad en el arte* [tesis doctoral]. Barcelona, 2013.

Roger FERRER VENTOSA
 Universitat de Girona
 roger.ferrer@udg.edu

Article rebut: 26 de desembre de 2017. Article acceptat: 5 de febrer de 2018