

Textos **Herméticos**

Alianza
editorial



Textos herméticos

Textos herméticos

Corpus hermético

Asclepio

Extractos de Estobeo

Manuscrito de Oxford

Papiros de Viena

La Ogdóada y la Enéada

Introducción, traducción y notas
de Jorge Cano Cuenca



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Título original: *Hermetica*

Diseño de colección: Estrada Design

Diseño de cubierta: Manuel Estrada

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeran o comunicaran públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© de la introducción, traducción y notas: Jorge Cano Cuenca, 2024

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2024

Calle Valentín Beato, 21

28037 Madrid

www.alianzaeditorial.es

Primera edición digital: 2024

Edición electrónica sobre la 1.ª edición impresa

ISBN: 978-84-1148-781-8

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

11	Introducción
11	I. ¿Qué son estos <i>Textos herméticos</i> (<i>Hermetica</i>) o de qué se compone este libro?
15	II. Diversas cuestiones y noticias sobre la lectura, transmisión y pervivencia de los <i>Hermetica</i> hasta la Europa barroca
24	III. Interpretaciones posteriores sobre el origen y significado de los <i>Hermetica</i>
34	IV. Consideraciones generales sobre teoría y práctica herméticas
42	V. <i>Once Upon a Time in the East</i>
48	VI. Unos pocos nombres propios: Tésalo, Zósimo, Teosebeia y Jámblico
57	VII. Esta traducción
59	Siglas utilizadas
61	Bibliografía

TEXTOS HERMÉTICOS

69	Corpus hermético (<i>CH</i>)
71	I. De Hermes Trismegisto, <i>Poimandres</i>
89	IIa. De Hermes a Tat: discurso universal (diálogo perdido)
89	IIb. (título perdido)
97	III. De Hermes: discurso sagrado

100	IV. De Hermes a Tat: la cratera o la mónada
106	V. De Hermes a su hijo Tat: que dios es invisible y lo más visible
112	VI. Que el bien solo se encuentra en dios y en ningún otro
117	VII. Que el mayor mal entre los hombres es la ignorancia respecto a dios
119	VIII. Que nada de los seres vivos muere, sino que se equivocan quienes llaman a los cambios destrucción y muerte
122	IX. Sobre la actividad del pensamiento y la sensación (que lo bello y lo bueno es únicamente en dios y en ninguna otra parte)
128	X. De Hermes Trismegisto: la llave
143	XI. Del Pensamiento a Hermes
155	XII. De Hermes Trismegisto a Tat acerca del pensamiento común
166	XIII. De Hermes Trismegisto a su hijo Tat: discurso secreto en el páramo sobre la regeneración y la promesa de silencio
180	XIV. De Hermes Trismegisto a Asclepio. ¡Ten salud en tu mente!
185	XVI. De Asclepio al rey Ammón: definiciones
193	XVII.
195	XVIII. Acerca de cómo el alma es estorbada por las afecciones del cuerpo
203	Asclepio [Asclepio: para mí el <i>Asclepio</i> está en lugar del sol] Libro sagrado de Hermes Trismegisto dedicado a Asclepio

263	Extractos de Estobeo
265	I. De Hermes. Del discurso a Tat
266	IIa. De Hermes. De los discursos a Tat
271	IIb. De Hermes. Del discurso a Tat
274	III. Del mismo (de Hermes)
275	IV. De Hermes. De los discursos a Tat
282	V. De Hermes. De los discursos a Tat
284	VI. De Hermes. Del discurso a Tat
291	VII. Hermes
292	VIII. De Hermes a su hijo
294	IX. De Hermes. De los discursos a Tat
294	X. De Hermes. De los discursos a Tat
296	XI.
301	XII. De Hermes. De los discursos a Ammón
302	XIII. De Hermes. De los discursos a Ammón
302	XIV. Sobre el gobierno del universo. De los discursos de Hermes a Ammón
303	XV. De Hermes. De los discursos a Ammón
306	XVI. De Hermes. De los discursos a Ammón
307	XVII. Del mismo (Hermes)
309	XVIII. De Hermes
310	XIX. Del mismo
312	XX. De Hermes
314	XXI. De Hermes
315	XXII. De Hermes. De la <i>Afrodita</i>
316	XXIII. De Hermes Trismegisto. Del libro sagrado titulado <i>Niña del universo</i>
343	XXIV. En el mismo (libro)
351	XXV. De Hermes: discurso de Isis a Horus
355	XXVI. De la encarnación y reencarnación
364	XXVII. De Hermes: discurso de Isis a Horus

Índice

- 365 XXVIII.
- 365 XXIX. De Hermes. Acerca del destino
- 367 Manuscrito de Oxford
- 375 Papiros de Viena
- 379 La Ogdóada y la Enéada

Introducción

*Being born is going blind
and bowing down a thousand times
To echoes strung on pure temptation¹*

TOWNES VAN ZANDT, «Nothin'»

I. ¿Qué son estos *Textos herméticos* (*Hermetica*) o de qué se compone este libro?

Bajo la denominación de *Corpus Hermeticum* (CH) se enmarca un conjunto de diecisiete tratados redactados en griego. Catorce de ellos se conservan en un manuscrito griego del siglo XIV (*Laurentianus* LXXI 33) que perteneció a Cosme de Médici, quien encargó su traducción al latín a Marsilio Ficino. Con el título general de *Poimandres* —que en realidad corresponde únicamente al primer tratado—, la colección, aparecida en 1471, tuvo un importante impacto en Pico della Mirandola, la Escuela de Florencia y el humanismo europeo. En 1507 Ludovico Lazarelli dio a conocer

1. «Nacer es encegüecer y doblegarse mil veces ante ecos encordados en pura seducción» (trad. África Mansilla).

la traducción de *CH* XVI y la edición de Adrien Turnèbe de 1554 contó ya con diecisiete tratados griegos². Con este conjunto de textos converge, además, un largo texto latino (*Asclepius*), traducción de un *Logos teleios* griego más antiguo, transmitido entre las obras de Apuleyo de Madaura, el célebre autor del *Asno de oro*³.

Por otra vía, se conserva una extensa colección de textos recogidos por Estobeo (*Anthologium*) que Focio (siglo IX), patriarca de Constantinopla, dividió en cuatro libros de diversa temática. Se trata de veintinueve escritos con distinto grado de orientación hermética, sin correspondencia literal con el *CH*, que se han venido añadiendo a los *Hermetica*, aunque la presencia de personajes diversos o el núcleo doctrinal de *Niña del universo* (*Kore Kosmou*) planteen importantes problemas sobre su unidad y coherencia. En su conjunto, todos ellos son clasificables como pseudoepigrafía: textos atribuidos a un autor no con ánimo de engaño, sino por veneración hacia su figura e intención de retrotraerlos a una época prestigiosa y legendaria⁴.

2. En la *editio princeps* griega de Turnèbe (París, 1554) se añadió un apéndice al tratado XIV con tres extractos de Estobeo. Flussas (Burdeos, 1574), al reproducir la edición de Turnèbe, cometió el error de considerar el apéndice como el tratado XV, dando a los siguientes la numeración correlativa (XVI-XVIII). Como se ha mantenido en bastantes ediciones modernas y las remisiones internas suelen contar con este salto, hemos decidido respetar la numeración para facilitar colaciones con otras ediciones.

3. Durante tiempo se consideró que Apuleyo había sido el traductor de un antiguo *Logos teleios* griego; cf. nota al *Asclepio*.

4. Cf. Guzmán Guerra, 2011, pp. 25-30.

Por otros caminos que perfectamente podrían servir de guion a un *thriller* arqueológico⁵, se conserva —casi milagrosamente— un conjunto de trece códices, con unos cincuenta tratados en lengua copta, descubierto en 1945 en una zona montañosa cerca de Nag Hammadi, en el Alto Egipto, en el interior de una jarra cerámica sellada. En el conjunto de obras, principalmente gnósticas, se encuentran tres tratados de índole hermética (NH VI 6: *La Ogdóada y la Enéada*; NH VI 7: *Plegaria de acción de gracias copta*, y NH VI 8: un pasaje del *Asclepio*)⁶. Seguramente son una traducción —en dos dialectos coptos— de escritos redactados originalmente en lengua griega. La encuadernación permite establecer la fecha de elaboración entre el 330 y el 340 d.C., aunque los tratados pudieran remontarse a un siglo antes. El hecho de que se encuentren juntos textos gnósticos y herméticos apunta a un cierto solapamiento entre ambos movimientos.

Conservamos, además, otro conjunto de textos gnomológicos vertidos del griego al armenio (*Definiciones herméticas armenias*) editado y traducido en 1956 por H. H. Manandyan. En 1984, J.-P. Mahé publicó el texto y comentario de unos fragmentos herméticos transmitidos en dos papiros de finales del II o principios del III d.C. conservados en Viena (*P. Graec. Vindob.* 29456 r y 29828 r), que habían sido edi-

5. Para los detalles del descubrimiento y la peripecia de los manuscritos —entre campesinos egipcios, asesinatos, estufas caseras, escuelas parroquiales coptas, anticuarios, comerciantes, investigadores, Carl Jung, la abdicación del rey Faruk y la proclamación de la República con Nasser al frente, conflictos armados entre Egipto e Israel, intervención de la Unesco, etc.—, cf. Piñero y Montserrat, 1997, pp. 19-23. Sigo su «Introducción general» en lo referente a los códices de Nag Hammadi.

6. Cf. Piñero y Montserrat, *ibid.*, pp. 399-435.

tados previamente, en 1951, por H. Oellacher. En las caras principales de los papiros hay fragmentos de una narración judía sobre los magos Jannes y Jambres⁷. Finalmente, en 1991, Mahé y J. Paramelle dieron a conocer unos textos contenidos en un manuscrito de la Biblioteca Bodleiana de Oxford (*Clarkianus* 11, del siglo XII) —una antología compuesta principalmente por pasajes de autores de la Patrística cristiana— en el que aparecen intercalados extractos de tratados herméticos ya conocidos con algunos nuevos fragmentos que, al igual que sucede con los de Viena, no destacan por la originalidad de su contenido.

En la presente edición se ofrece una nueva traducción anotada —no exhaustivamente— de los tratados que componen el *CH*, los extractos transmitidos por Estobeo y, en primera versión castellana —que conozca, al menos, hasta la fecha en que esto se escribe—, de los fragmentos de Viena y Oxford; en suma, la tradición textual principal transmitida en griego y en latín a la que se ha añadido, por su gran interés, *La Ogdóada y la Enéada*, traducida a partir de las versiones anotadas en lenguas inglesa y francesa. Para la lectura de los otros dos textos coptos, remito a la traducción llevada a cabo por F. García Bazán y J. Montserrat Torrents en el primer volumen del corpus de Nag Hammadi publicado por Trotta en 1997 (pp. 399-435). Para las *Definiciones armenias* cabe acudir a la traducción de X. Renau Rebot (Gredos, 1999, pp. 525-529).

7. Para la interesante mezcla y disposición de estos textos, cf. un resumen en Litwa, 2018, pp. 171-172.

II. Diversas cuestiones y noticias sobre la lectura, transmisión y pervivencia de los *Hermetica* hasta la Europa barroca

Por lo general se considera que los tratados que conforman el conjunto de los *Hermetica* —todos ellos anónimos— fueron compuestos entre finales del siglo I a.C. y el siglo IV d.C., siendo este el *terminus ante quem* que dan las citas y menciones que de ellos conservamos. A pesar de su redacción en lengua griega, principalmente, y de sus coordenadas geográficas egipcias, en su elaboración temática y conceptual nos encontramos frente a una inextricable mezcla en la que los especialistas han venido tratando de deshilvanar —no sin polémica— ideas platónicas, estoicas, de la escuela médica neumática, gnósticas, judías, iranianas y egipcias, abriendo con ello una ventana a ese vibrante hervidero intelectual y espiritual que se desarrolló en el oriente mediterráneo a comienzos de nuestra era.

Es importante subrayar que la colección transita por un horizonte principalmente espiritual o, al menos, en lo que cabría considerar una síntesis entre una práctica filosófica y una piedad religiosa cercanas a esa figura del ejercicio espiritual con el que Hadot definió el pensamiento antiguo⁸. En cualquier caso, al igual que conservamos las palabras de la poesía antigua, pero no su música, en el caso de los *Hermetica* nos encontramos con una serie de tratados doctrinales que dicen muy poco sobre sus practicantes, rituales o entornos sociales. Tampoco ha sido de mucha ayuda el hecho de que, por lo general, el análisis de los textos se haya

8. Cf. Hadot, 1998, pp. 67-252.

centrado en identificar qué hilos conceptuales tejen la densa urdimbre del mundo mediterráneo en el momento de surgimiento y desarrollo de las sectas cristianas —que han teñido generalmente la interpretación del resto de fenómenos religiosos contemporáneos— y no en identificar qué cabría definir como específicamente hermético; por ejemplo, el uso de los textos en las comunidades, la implicación personal de los practicantes tanto en ellos como en sus liturgias o el significado profundo de su dimensión purificadora⁹. Es posible que la colección —se desconoce en qué forma y número— estuviera en circulación en el siglo III de nuestra era, a la luz de la información de uno de los escribas de Nag Hammadi (NH VI, 65 8-13) y los *Papiros de Viena*, cuyos fragmentos atestiguan una compilación de, al menos, diez tratados¹⁰. Se sabe que, siglos después, una colección hermética pasó por las manos de Miguel Pselo, el erudito bizantino del siglo X, y, entre los siglos XI y XIV, el *Corpus Hermeticum* pudo llegar a conformarse en un manuscrito del que provendrían las ulteriores copias¹¹. No resulta baladí el hecho de que algunos tratados fueran traducidos del griego a otras lenguas —latín, copto, siríaco y armenio—, lo que demuestra el interés que despertaron en el entorno oriental del imperio justo en el preciso momento en el que diferentes versiones del cristianismo comenza-

9. Los trabajos en las últimas dos décadas de especialistas como Van den Kerchove, Litwa, Bull o Hanegraaff, entre otros, suponen un importante cambio en el abordaje de la colección.

10. Cf. Litwa, 2018, p. 171.

11. Se atribuyen a Miguel Pselo algunos comentarios polémicos que aparecen en dos manuscritos del siglo XIV —el *Parisinus Gr.* 1220 y el *Vaticanus Gr.* 951—, pero ello no garantiza que Pselo conociera el CH como una unidad.

ban a expandirse por ese horizonte cultural —el del Mediterráneo oriental—, amalgamando ideas y prácticas de diversas creencias religiosas y escuelas filosóficas. En todo caso, a pesar de que son varios los autores antiguos, paganos y cristianos, que mencionan al Hermes egipcio (Plutarco, Bardesanes de Edesa, Hipólito de Roma, Jámblico, Clemente de Alejandría, Cirilo de Alejandría o Zósimo de Panópolis), lo que cabe reconstruir del hermetismo a partir de sus testimonios es mucho menos de lo que desearíamos.

A comienzos del III (ca. 208-212), Tertuliano polemiza con diversos aspectos de «Mercurio el egipcio» en *Contra los valentinianos* y *Acerca del alma*¹². El apologeta latino considera que Hermes es el origen de la filosofía pagana, principalmente del platonismo, cuna de las herejías, por sus ideas cosmológicas y sobre el destino del alma¹³. Según se fue desarrollando e implantando la nueva doctrina cristiana, hubo autores que se sirvieron de las enseñanzas herméticas: por ejemplo, Lactancio, a comienzos del IV, cita la versión griega original (*Logos teleios*) del *Asclepio*, al que alude como *Sermo perfectus*. El rétor africano, convertido al cristianismo en su madurez y en un intento de rescatar aquellos elementos de la filosofía antigua que pudieran convivir con la nueva fe, considera a Hermes un profeta defensor del monoteísmo y un precursor de la religión cristiana y el evangelio¹⁴. Posteriormente, en el primer tercio del siglo V, Agustín de Hipona encontró en el hermetismo elementos perturbadores para la ortodoxia cristiana: en su

12. Para la recepción del hermetismo en la patrística latina, cf. Giacomone, 2016, pp. 53-71.

13. *Ibid.*, pp. 57-58.

14. *Instituciones divinas* IV 6, 4, y VII 18, 4.

Ciudad de Dios (VIII 23, 24 y 26) considera al Hermes egipcio lo suficientemente implantado como para blandir al dios verdadero contra sus enseñanzas —concretamente las del *Asclepio* latino, que relaciona con Apuleyo: resulta improbable que tuviera acceso directo o mediado a las griegas¹⁵—, sus dolosos demonios y su manifiesta idolatría. Es un dato de interés que tanto Tertuliano y Lactancio como Agustín provengan del norte de África, dado que abre la posibilidad de considerar cierta difusión hermética, al menos del *Asclepio*, en el mundo del Mediterráneo occidental a principios del siglo V¹⁶.

Mientras, en el margen mediterráneo oriental —también en el siglo V, pero en la norteña Macedonia—, Johannes Stobaeus (Estobeo) recogió las palabras de Hermes como autoridad filosófica para la educación de su hijo Septimio. Aunque seguramente era cristiano, en su magna colección solo recogió autores de la tradición griega, acaso porque la consideraba culturalmente propia. La obra abordaba las tres ramas de la filosofía antigua (física, lógica y ética) y los

15. Parece que la versión latina a la que tuvo acceso Agustín no fue la misma que conoció (o acaso tradujo) Lactancio. La que leyó Agustín fue la que se manejó durante el Medievo (*ibid.*, pp. 58-59). Fowden (1993, p. 198) considera que pudo haber un círculo hermético activo en el mundo latino del norte de África.

16. Lactancio afirma que obtuvo el sobrenombre «Trismegisto» por sus conocimientos y habilidades y lo considera un legislador principal entre los egipcios (*Instituciones divinas* I 6, 2-3); así lo refleja también Isidoro de Sevilla (*Etimologías* V 1, 2). No obstante, las páginas que Agustín de Hipona le dedica en *Ciudad de Dios* y su acusación de idolatría marcaron indeleblemente la percepción de Hermes de los siglos posteriores: en los *Libri Carolini*, encargados por Carlomagno para distanciarse de la iconoclasia bizantina; en Godescalco y su polémica contra Hincmaro sobre la predestinación, o en Juan de Salisbury (cf. Porreca, 2016, pp. 19-22).

capítulos individuales se organizaban en líneas temáticas concretas. La diversidad de autores citados —poetas, historiadores, oradores, filósofos o militares— abarca desde Homero hasta Temistio: casi 900 años de historia cultural griega. Cuatro siglos después, el patriarca de Constantinopla, Focio, le puso como título *Extractos, dichos y preceptos* (*Eklogai apothegmata hypothekai*) y la dividió en cuatro libros que, con el tiempo, quedaron separados bajo dos títulos: *Extractos de física y ética* (libros 1 y 2) —de los que sale la mayor parte del material hermético— y el *Florilegio* (libros 3 y 4). La *Antología* de Estobeo —tal y como se la conoce para simplificar— estaba formada en origen por 208 capítulos que se fueron perdiendo durante la transmisión manuscrita, entre ellos la propia introducción de Estobeo: una laudatoria a la filosofía antigua y sus escuelas mencionada por Focio. Estobeo cita a Hermes como un filósofo equiparable a Platón y Pitágoras. Seguramente no conoció la colección que conservamos como *CH*, pero tuvo acceso a *CH* II, IV, X y al *Asclepio* y extrajo citas —de diferente extensión— de tratados que se han perdido. A pesar de la importancia de su testimonio, los especialistas consideran que introdujo cambios respecto a los textos originales para hacerlos más inteligibles y adaptarlos a sus intereses temáticos¹⁷. Por otra parte, es perfectamente posible que juntara pasajes extraídos de diferentes tratados u obras, como era práctica habitual entre los antólogos.

17. Cf. Wildberg, 2013, p. 149; Litwa, 2018, p. 20. Para la tradición manuscrita de Estobeo, cf. Litwa, 2018, pp. 20-21. Para la ordenación se suele seguir la edición de Scott (1924), que asumieron con ligeras modificaciones Festugière y Nock en su edición de Budé.

Con el tiempo, y en otro entorno cultural —como sucedió en otras áreas de conocimiento como la medicina o la matemática—, se dio una recuperación y asimilación de esta rama filosófico-espiritual en ámbitos musulmanes. Se conserva una colección de profecías sirias de comienzos del siglo VII en las que se alaba la figura de Hermes. Asimismo, en Harrán, en el noroeste de Mesopotamia, actualmente Turquía, se mantuvo una comunidad que se negó a convertirse al islam, al igual que se habían negado antes a convertirse al cristianismo. Los sabeos harranios tomaron a Hermes como profeta, asimilándolo al Idris musulmán, se mantuvieron activos hasta mediados del siglo XI y entre ellos surgieron varios filólogos de importancia, como Thabit ibn Qurrah (siglo IX). En ese ámbito cultural musulmán, cabe subrayar la importancia de un texto como el *Picatrix* (*Ghâyat al-Hakîm*) dentro de la tradición hermética posterior. Originalmente redactado en árabe, probablemente en el siglo XI, el *Picatrix*, imbuido de doctrinas sabeas, herméticas y magia talismánica, es un tratado de astrología y magia en cuatro libros que influyó sobre Marsilio Ficino o Tommaso Campanella¹⁸. Como curiosidad, cabe señalar que el *Picatrix* fue traducido al castellano en época de Alfonso X el Sabio, aunque no se conserve esta traducción, sino la latina. El mundo musulmán conoció (o generó) una importante colección de textos herméticos de carácter astrológico, mágico y alquímico que no se corresponde gene-

18. Cf. F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, en *Selected works*, vol. II, pp. 49-50, Routledge, Londres-Nueva York, 2007. Para la recepción del hermetismo en la Edad Media y el Renacimiento europeos, cf. V. Buffon y C. D'Amico (eds.), *Hermes Platonius: Hermetismo y platonismo en el Medioevo y la Modernidad temprana*, UNL, 2016.

ralmente con lo transmitido en la tradición hermética griega¹⁹. Siguiendo una práctica común, y de acuerdo con la necesidad del argumento de autoridad, se le atribuyeron a Aristóteles más de cuarenta tratados árabes sobre cosmología y magia talismánica de carácter hermético que fueron transmitidos como las enseñanzas del Estagirita a su alumno Alejandro²⁰. Entre los nombres de los hermetistas islámicos destacan los de Al-Kindi, Abu Mashar, Yabir ibn Hayyan —Geber, en latín—, considerado el fundador de la alquimia árabe, o Humain ibn Ishaq, traductor de textos griegos y sirios al árabe. No es este lugar para tratar a fondo la importancia de la cultura musulmana en la transmisión del legado filosófico, literario y científico de la Antigüedad, pero sí cabe hacer mención del papel que desempeñaron estos autores en el influjo de la literatura hermético-platónica en la filosofía cristiana medieval y renacentista. Hildegarda de Bingen, Tomás de York, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Bertoldo de Moosberg, Petrarca o Nicolás de Cusa son algunos de los que muestran acercamientos a textos de esta tradición sapiencial —entre ellos, el *Asclepio*— alejados ya de la crítica doctrinal fijada por Tertuliano o Agustín de Hipona²¹.

19. Como señala Wildberg (2020, p. 580), frente a la asociación moderna entre hermetismo y astrología, esta desempeña un papel marginal en los textos herméticos, y la astronomía, disciplina más técnica y empírica, ninguno.

20. Para la recepción medieval occidental de la tradición árabe de Hermes como alquimista, mago y astrólogo, cf. Porreca, 2017, pp. 30-35; Copenhagen, 2000, p. 60. Para un análisis de la tradición desde la Antigüedad hasta nuestros días, cf. Sánchez Pérez, 2019.

21. No obstante, una obra atribuida tradicionalmente a Agustín y actualmente a su discípulo Quodvultdeus (*Tractatus adversus quinque haereses*)

Como es sabido, el año 1462 marca el comienzo de un hito en la tradición hermética cuando Cosme de Médici pide a Marsilio Ficino que interrumpa su traducción latina de los *Diálogos* de Platón y se embarque en la de un manuscrito griego en el que se recopila la enseñanza de Hermes Trismegisto. En apenas unos meses terminó la traducción del *Pimander*, antes del fallecimiento de su patrón, y el libro se dio a conocer en 1471, gozando de bastante éxito y siendo traducido a varias lenguas europeas durante los dos siglos siguientes. Para Ficino, Hermes Trismegisto había sido contemporáneo de Moisés y era el filósofo más importante de la Antigüedad, así como el primer teólogo —iniciador de una línea que continúa en Orfeo, Aglaofamo, Pitágoras, Filolao y Platón— que anticipó el final del paganismo y el nacimiento de una nueva fe: la religión de Cristo. El rápido prestigio de la figura de Hermes Trismegisto se manifiesta en el célebre mosaico de la catedral de Siena (1488), en el que se le representa como un anciano barbado enseñando a dos estudiosos: uno oriental, con turbante, y otro vestido a la manera de los humanistas contemporáneos.

En 1554 vio la luz la *editio princeps* griega, labor llevada a cabo por Adrien Turnèbe (Turnebus) en París, en la que el filólogo incluyó tres extractos de la antología de Estobeo y un fragmento del *Asclepio* (27). A partir de entonces se fueron sucediendo ediciones que fueron incorporando otros

transmite la lectura positiva de Lactancio sobre Hermes como precursor de las verdades del cristianismo, de modo que la posteridad medieval tuvo la autoridad de Agustín como fuente de dos lecturas opuestas sobre la figura de Hermes; cf. Giacomone, 2016, p. 71.

textos de la tradición hermética²². No obstante, desde el siglo XVII surgió una fuerte polémica intelectual contra ella por parte de pensadores racionalistas —en la línea de Mer-senne, Gassendi o Descartes— y enemigos del ocultismo en boga. En 1614, el gran filólogo clásico Isaac Casaubon concluyó, tras un análisis somero de las particularidades lingüísticas e idiomáticas del *Corpus*, que se trataba de un compuesto tardío a partir de ideas judías y cristianas, que en ningún caso pudo tener el antiguo origen egipcio que se le suponía, y sembró la sospecha de una posible falsificación cristiana que planeó sobre la colección durante los siglos siguientes²³.

Por otra parte —y sin ánimo de disuadir al lector con tantos escollos—, tanto el *CH* como los extractos de Estobeo, como se ha apuntado, presentan una buena cantidad de problemas textuales. La labor de copia en Bizancio estaba influida por la ideología cristiana imperante y no cabe descartar que mediara en ella el interés de establecer nexos entre la *paideia* griega y las escrituras judeocristianas²⁴. Cabe

22. En orden cronológico: Flussas (Burdeos, 1574), Rosseli (Cracovia, 1585-1590), Patrizzi (Ferrara, 1591), Tiedemann (Berlín, 1781, con traducción al alemán), Parthey (Berlín, 1854), Ménard (París, 1866, con traducción al francés), Reitzenstein (Leipzig, 1904), Scott (Oxford, 1924-1936) y, por último, Nock y Festugière (París, 1945-1954).

23. Frente a esto —y con posterioridad a Athanasius Kircher—, fue Isaac Newton el que recuperó la idea de la antigua teología en sus especulaciones sobre Dios y el espacio e incluso desarrolló una línea de investigación alquímica de cuño hermético en paralelo a su revolucionaria física natural.

24. Kaldellis (2007, p. 30) interpreta que la necesidad de establecer puentes entre la tradición antigua y la historia del pueblo judío por parte de una figura tan influyente como Eusebio de Cesarea llevó, por ejemplo, a una exacerbación del papel que desempeñaron autores del judaísmo helenístico como Flavio Josefo o Filón de Alejandría.

incluso la posibilidad de que algunos de esos nexos se hayan materializado en forma de «piadosos» añadidos, glosas o interpolaciones, o hayan terciado en la decisión acerca de qué se debía o no copiar en virtud de su carácter devoto o filosófico²⁵. Los manuscritos que conservamos dependen de un arquetipo actualmente perdido que debía encontrarse en un estado textual bastante pobre —peor incluso que el de otros textos de la Antigüedad—, de modo que basta con echar una ojeada a los aparatos críticos de las ediciones disponibles para darse cuenta de la dificultad y peligro que entraña cualquier lectura «definitiva» sobre este corpus²⁶. No es, por tanto, extraño que el *Diccionario* de la RAE defina «hermético, ca» como: «Que se cierra de tal modo que no deja pasar el aire u otros fluidos» e «Impenetrable, cerrado, aun tratándose de algo inmaterial».

III. Interpretaciones posteriores sobre el origen y significado de los *Hermetica*

Desde el siglo XIX sucesivas ediciones, traducciones y comentarios de la colección han discutido en profundidad todos los aspectos de la colección: culturales, filosóficos, religiosos o su propia coherencia interna. Richard Reitzenstein (1904)²⁷, a

25. Para un abordaje del problema, cf. Hanegraaff, 2022, pp. 123-130.

26. En un intento de evitar sospechas sobre la manipulación bizantina, Nock (I, pp. xlvii-xlviii) consideró que la colección no había pasado por el filtro bizantino, sino que había sido reunida por un devoto hermético a finales del siglo III como un libro esotérico.

27. *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904.

quien se considera pionero de los estudios académicos modernos sobre hermetismo, en consonancia con la Escuela de la historia de las religiones, postuló la existencia de una comunidad religiosa hermética original (*Poimandresgemeinde*), devota de Poimandres y formada por un sacerdote del dios Ptah en Menfis, que había helenizado enseñanzas tradicionales egipcias y en la que los tratados desempeñaban un importante papel cultural, enmarcada en un contexto religioso plenamente egipcio y en concordancia con lo que se conserva en los papiros mágicos griegos. Esta comunidad pionera fue posteriormente absorbida por otras comunidades herméticas. En contra de esta hipótesis, que tildó de «egiptomanía», Theodor Zielinski (1905)²⁸ rechazó cualquier vínculo de los *Hermetica* con Egipto: su origen era exclusivamente griego y no cabía la posibilidad de una comunidad con visiones del mundo tan diametralmente opuestas como él interpretaba en los tratados. Con el tiempo, Reitzenstein²⁹ modificó su idea originaria y consideró que los tratados eran misterios para ser leídos (*Lesenmysterien*) que inducían estados alterados a quienes se iniciaban en ellos, proponiendo además una influencia irania. Tras esto, la consideración del origen griego del *CH* se asentó como consenso académico durante cerca de ochenta años.

Josef Kroll (1913) y sus discípulos defendieron esta matriz griega y concluyeron además, que la unidad de la colección radicaba en su idea de salvación y en sus fuentes filosóficas: Posidonio, el estoicismo medio y Filón de Alejandría³⁰.

28. *Hermes und die Hermetik I y II*, Leipzig, 1905.

29. *Das iranische Erlösungsmysterium: religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn, 1921.

30. *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster, 1928.

Wilhelm Bousset³¹, teólogo protestante, también en los primeros años del siglo XX, sembró la duda sobre su origen griego y defendió una división conceptual entre un hermetismo dualista-pesimista (gnóstico) y otro monista-optimista (griego). En sus influyentes trabajos sobre gnosticismo, comenzados en la década de los treinta, Hans Jonas³² subrayó el carácter eminentemente dualista del hermetismo y la idea del gnóstico como un cautivo en un mundo material hostil del que aspira a escapar mediante un renacimiento en una dimensión desencarnada. Contemporáneamente, Charles H. Dodd³³, también pastor y teólogo congregacionista, defendió la existencia de un hermetismo judío y la relación de algunos tratados con la *Septuaginta* (o *Biblia de los Setenta*): CH I, el conocido *Poimandres*, estaría construido sobre una matriz judaica, y CH XIII, sobre el Evangelio de Juan: no se trataría tanto de dependencia como de un fondo de pensamiento común. Por su parte, Walter Scott, en una controvertida edición del texto (1924-1936)³⁴ que lo llenaba de lagunas, cambios, enmiendas y conjeturas, defendió un núcleo conceptual fundamentalmente religioso y filosófico, mientras rechazaba como «masses of rubbish» todo lo que tenía que ver con la astrología, la alquimia o la magia.

Tanto la edición y comentario elaborados por Arthur D. Nock y André-Jean Festugière (1945-1954) —a día de hoy in-

31. Reseña a Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 76 (1914), pp. 697-755.

32. *Gnosis und spätantiker Geist: Die mythologische Gnosis*, 2 vols., Göttingen, 1934.

33. *The Bible and the Greeks*, Londres, 1935.

34. *Hermetica*, 4 vols., Oxford, 1924-1936.

eludibles— como la magna monografía de Festugière rechazan el contexto egipcio para situar los *Hermetica* en un medio platónico ecléctico—mezcla de platonismo, aristotelismo y estoicismo— con pinceladas iránias y judías, en el que no cabe entender presencia cristiana ni neoplatónica; el Egipto hermético no sería más que una suerte de artificio literario y el *Corpus* carecería para Festugière de coherencia doctrinal³⁵. De acuerdo con la interpretación del erudito francés—sacerdote dominico, por cierto, y con una visión sobre el fenómeno religioso sesgada por su ortodoxia católica³⁶—, no cabría hablar de unidad interna por la presencia de una rama pesimista —el mundo como vileza— y otra optimista —el mundo creado y penetrado por la divinidad— que desembocarían en dos formas de moral antagónicas. La ausencia de unidad conceptual de los *Hermetica* conllevaría, por otra parte, la negación de una comunidad religiosa y cultural, hecho que defendía por la ausencia de liturgias, ceremonias, sacramentos o sacerdocio en los tratados: no cabía entenderlos como textos de culto, sino como ficciones literarias o, a lo sumo, lecturas místicas. Para Festugière, los textos herméticos debieron de surgir en una comunidad reducida e íntima de griegos de cultura media —no eruditos— en la que un maestro buscaba la conversión de sus discípulos a

35. Para Festugière (1959, p. 85): «el elemento egipcio apenas se deja entrever [...] a excepción de los interlocutores [...]. Este color local [...] estos toques exóticos no tienen mayor importancia que los ibis y las palmeras en un fresco pompeyano» (tomado de Copenhaver, 2000, p. 71).

36. Como apunta Hanegraaff (2022, pp. 81-82), históricamente las interpretaciones sobre el hermetismo han estado lastradas por sesgos procedentes de prototipos propios de modelos religiosos católicos, protestantes, de logias esotéricas, como la masonería, o del ocultismo finisecular francés.

la vida verdadera del alma mediante una dirección espiritual centrada en dos o tres alumnos. Festugière, crítico con el papel que Reitzenstein otorgaba a los sacerdotes egipcios, consideraba que estos se dedicaban a la escritura de textos astrológicos y mágicos, algunos de los cuales tienen relación con los tratados filosóficos.

La postura de Festugière quedó en tela de juicio tras el descubrimiento de los textos herméticos incluidos en los *Códices de Nag Hammadi*, que rompió décadas de consenso sobre el carácter eminentemente griego del hermetismo y dotó de nueva fuerza a la interpretación de Reitzenstein sobre el trasfondo egipcio del CH. Jean-Pierre Mahé, editor de los textos herméticos de Nag Hammadi, defendió la idea de que en las *Definiciones armenias* se encontraba el origen sapiencial egipcio de las sentencias herméticas y postuló que la incoherencia conceptual y la unidad formal se entendían a partir de las elaboraciones posteriores de esos aforismos nucleares en cada uno de los diferentes tratados en un contexto marcado por la influencia griega y judía. Por otra parte, *La Ogdóada y la Enéada* se convirtió en un texto clave para entender las comunidades y rituales herméticos, así como el grado de influencia egipcia en ellos. Para Mahé se podía —de nuevo— hablar de una comunidad hermética (*Poimandresgemeinde*) de cuño gnóstico que practicaba los sacramentos expuestos en CH I, XIII, y *La Ogdóada y la Enéada*. La polaridad monista-dualista formaba parte de la iniciación y progreso en la vía hermética de la inmortalidad: en un estado inicial se enseñaba la bondad del mundo sensible generado por la divinidad para facilitar la entrada del iniciado o iniciada en una vida más espiritual y, en un grado superior de iniciación y de madurez espiritual,

se instruía en el rechazo a lo corporal para dirigir al practicante a una existencia espiritual.

Posteriormente, en un importante estudio publicado a finales del siglo XX, Garth Fowden cambió el eje de análisis, abordando más el contexto sociointelectual del pensamiento pagano que los propios tratados. La discusión tradicional dictotomía de lo griego vs. lo egipcio estaba embarrada en datos e interpretaciones y se hacía necesaria una perspectiva más contemporánea que analizara los complejos modos de interacción cultural en el Egipto grecorromano, en un momento de disolución de barreras culturales, surgimiento de tensiones sociales y declive de las élites locales tradicionales. Inmersos en ese medio, los seguidores del camino del cosmopolita Hermes Trismegisto avanzaban desde una *episteme* monista hacia una *gnosis* dualista en pequeños grupos formados alrededor de un maestro, entregados al estudio, el ascetismo y la hermandad piadosa. Fowden replanteó hipotética, no afirmativamente, la idea de Reitzenstein sobre el papel de los sacerdotes egipcios, favorables a acoger una doctrina que asociaba las tradiciones egipcias y sus intereses mágicos y astrológicos con el platonismo contemporáneo en boga.

El siglo XXI ha aportado obras y estudios importantes que amplían y profundizan críticamente las vías abiertas por Mahé o Fowden. Anna Van den Kerchove (2012) ha abordado los *Hermetica* filosóficos desde una perspectiva inspirada por Pierre Hadot y la idea de que la filosofía antigua no tenía como mero fin la actividad teórico-especulativa sino una transformación de índole espiritual enmarcada en el seno de una comunidad con una dimensión funcional, social e identitaria, en la que el culto a las imágenes y

las comidas rituales desempeñaban un papel importante³⁷. La progresión espiritual propuesta por Mahé se plantea ahora como una inmersión simbólica, cuasibaptismal, en el *nous* por medio de un renacimiento ritual, tal y como aparece en *CH XIII* o *La Ogdóada y la Enéada*, que conduce a un conocimiento de la divinidad (*gnosis theou*). La matriz principal sería egipcia y con una fuerte influencia de la filosofía griega. Aplicar, por tanto, el término *filosofía* a la vía de Hermes supondría una mistificación y un marco categorial que deberían ser revisados. Christian Bull (2018) ha retomado las propuestas de Fowden sobre la autoría de los *Hermetica*, total o parcial, por parte de sacerdotes egipcios, dando un valor crucial al testimonio de Jámblico de Calcis, en su disputa con Porfirio de Tiro, sobre las prácticas rituales egipcias y el conocimiento de la filosofía griega por parte de los sacerdotes egipcios. Bull aborda las figuras de Manetón (III a.C.) y Queremón (I d.C.) y alinea las doctrinas herméticas con la teología de Tebas, lo que concuerda con el testimonio del geógrafo Estrabón (XVII 1, 46) sobre los sacerdotes de Tebas como astrónomos y filósofos que atribuían a Hermes toda la sabiduría en estos ámbitos. La propia figura de Hermes —en absoluto considerable como un barniz superficial o exótico— confiere a los tratados reverencia, legitimidad, coherencia, así como una mo-

37. Cf. asimismo P. Kingsley, 2000, pp. 18-24. Para Herrero (2007, p. 96), cabría considerar el hermetismo de época imperial —con los problemas vinculados con su unidad, relación entre los testimonios escritos y la práctica ritual— una especie de «gemelo» religioso e ideológico del orfismo, con el que tiene numerosos paralelos; entre otros, la falta de institucionalización y la posibilidad de ser compatibilizado con otras creencias.

dalidad relacional. Asimismo, y recuperando la tesis de Reitzenstein acerca de una comunidad hermética (*Poi-mandresgemeinde*), postula que los sacerdotes egipcios fomentaron asociaciones conectadas con los templos, como las conocidas en época ptolemaica y romana. Propone Al Fayum como origen —no Alejandría— y una comunidad en torno al dios Souchos, padre de Poremanres, en la que participaban sacerdotes nativos y pobladores griegos³⁸. Para Bull cabe la posibilidad de que estas comunidades herméticas se extendieran por el Mediterráneo junto con el culto a Isis, ofreciendo un toque más filosófico a quienes se acercaban a la sabiduría egipcia. No sería tampoco casual que no haya noticia de los *Hermetica* en las escrituras egipcias tradicionales —jeroglífica, hierática o demótica—: la elección del griego obedece a una necesidad específica de escribas bilingües capaces, en mayor o menor grado, de servirse de la lengua filosófica griega para presentar enseñanzas griegas derivadas de la sabiduría ancestral egipcia a un público ávido de esa fuente auténtica de conocimiento a la que tuvo acceso el propio Platón y que no se sentiría satisfecho con la traducción de una obra como *El libro de Thot*. No se trataría en ningún caso de un pastiche ni de un engaño, sino de un acto de apropiación de elementos culturales griegos resignificados como enseñanzas originalmente egipcias en el marco de un complejo contexto histórico, social e ideológico: una especie de doctrinas de ida y vuelta.

38. Se conoce una comunidad semejante dedicada a Zeus *Hypsistos* en Filadelfia, una especie de hermandad (*phratra*) en la que se celebraban encuentros, libaciones, comidas rituales y oraciones.

Recientemente —se recomienda al lector mirar los créditos del libro que tiene entre manos, en caso de que el mundo siga dando vueltas—, Wouter J. Hanegraaff (2022) ha publicado un estudio que, siguiendo líneas convergentes con las interpretaciones posteriores al descubrimiento de Nag Hammadi (Mahé, Fowden, Van den Kerchove, Bull, entre otros), desplaza la interpretación tradicional del hermetismo como filosofía para explicarlo como práctica espiritual comunitaria³⁹, en la idea de que difícilmente una comunidad tal existe con el único fin de preservar una filosofía o una religión sin las necesarias vías para que sus practicantes, mujeres y hombres, puedan albergar esperanza y confianza en su iluminación y liberación. Como especialista en religiones, esoterismo y el fenómeno *new age*, a la par de ser un investigador abierto —junto a la rigurosa bibliografía hermética y hermeneutas como Gadamer o Derrida, aparecen William Burroughs o Peter Hamill, y con todo sentido—, Hanegraaff ofrece una seductora lectura en la que el eje principal de referencia —al margen de vías gnostizantes, judaizantes o cristianizantes— sería la doctrina hermética de la intuición trascendental del *nous*: la autorrevelación y

39. Es importante que, a la hora de estudiar comunidades, el análisis de los textos tenga en cuenta las prácticas, algo de lo que se han olvidado generalmente los que han abordado el estudio de los *Hermetica*. En una sugerente hipótesis, Chlup (2007, p. 157) plantea que los textos funcionaban como ritos literarios que reemplazaban parcialmente las formas tradicionales de adoración, lo cual no quiere decir que no llevaran a cabo rezos y rituales, sino que la práctica estaba dirigida principalmente a una alteración de la conciencia del individuo de acuerdo con una religión de la mente (*religio mentis*: *Asclepio* 25). Por otra parte, esta tendencia a una centralidad de lo religioso o a la subordinación de la reflexión filosófica a la fe es algo común a casi todas las escuelas filosóficas del helenismo.

el autoconocimiento especular del ser humano en su principio divino original; el acontecimiento del mundo material como teofanía surgida de una fuente divina noética con la que el humano primordial se enamora y copula, sin las repetidas nociones de caída ni pecado (*CH I*); la existencia encarnada no como encierro aherrojado del que hay que escapar, a la manera gnóstica —no hay dualismo extremo—, sino como una dimensión a la que el hermético, siguiendo a la Diotima del *Banquete* platónico, debe restituir su belleza *en cuerpo* —engendrando— mediante un renacimiento espiritual físico (*CH XIII*) en el que se exorcizan los influjos astrológicos, la coacción daimonológica de las pasiones y el engaño sensorial que las fundamenta, y se conceden, por voluntad divina, el acceso a un plano ajeno al espacio y el tiempo —*La Ogdóada y la Enéada*— y el contacto con lo uno y fuente (*pege*) divina originaria y generadora de luz y vida en una profusión inefable⁴⁰. Sería muy interesante establecer una lectura de ciertos pasajes de Platón (*Fedro*, *Banquete* o *Timeo*, por ejemplo) —y su insistencia principalmente en la vista y, en menor medida, el oído como medios analógicos de acceso a la dimensión noética— a la luz de estas prácticas que requieren un estado alterado de conocimiento, posterior a un estado alterado de conciencia, y que no son realmente actividades mentales o intelectuales, sino

40. Cabe traer a colación, aunque parcialmente, los versos de Juan de la Cruz: «*Que bien sé yo la fonte que mana y corre, / aunque es de noche!* / (I) Aquella eterna fonte está escondida. / ¡Que bien sé yo do tiene su manida / aunque es de noche! / (II) Su origen no lo sé pues no le tiene / mas sé que todo origen de ella viene / aunque es de noche. [...] / (V) Su claridad nunca es oscurecida / y sé que toda luz de ella es venida / aunque es de noche [...]», citado de *Obra completa* 1, ed. L. López-Baralt y E. Pachó, Alianza Editorial, Madrid, 1996, 2015.

que, en cierto aspecto, las trascienden. Lo que los herméticos entenderían por *conocimiento* no sería un saber argumentativo y racional sino una experiencia transformadora, inmediatamente relacional y unitiva (la *gnosís* hermética), al margen de la esfera de racionalidad epistémica y lógica que ha determinado tradicionalmente el filohelenismo como ámbito opuesto a ese «otro» bárbaro, irracional y ocultista. A lo largo de las notas que acompañan a la traducción se irán dando diferentes lecturas al respecto, pero cabe advertir al lector de que estos textos están lejos de una interpretación única y que, tal y como hace Hanegraaff en el *pharmakon* que expone a sus lectores y lectoras, los tiempos venideros —si los hay— irán desbrozando nuevas posibilidades de interpretación.

IV. Consideraciones generales sobre teoría y práctica herméticas

No tenemos conocimiento histórico sobre la organización ni composición social de las comunidades herméticas más allá de lo poco que los tratados manifiestan y una serie de casos concretos que se irán desgranando en apartados siguientes. Cabe deducir que el hermetismo carecía de una organización sacerdotal y su práctica se conformaba en círculos no numerosos de adeptos que operaban sin que podamos establecer contactos mutuos o una implantación geográfica concreta: se discute si su cuna es Alejandría o el Egipto interior, ámbitos que tampoco deberían ser considerados del todo excluyentes. Por otra parte, los tratados muestran una diversidad temática y estilística que dificulta la considera-

ción de una tradición unificada y transmitida de acuerdo con una ortodoxia.

Como apunta Van den Kerchove (2012, pp. 6-7), los escritos agrupados bajo el nombre de *Hermetica* tienen ciertos puntos en común: unos protagonistas recurrentes —Hermes Trismegisto, Tat, Asclepio y Ammón⁴¹—; el hecho de que sus autores hayan desaparecido detrás de estas figuras; la ausencia de narración, excepto en *CH I* y al comienzo y el final del *Asclepio*⁴², así como la presencia de un maestro —principalmente Hermes Trismegisto— que expone una enseñanza oral o escrita a un discípulo —los más frecuentes son Tat y Asclepio— de contenido filosófico, teológico o soteriológico. A pesar de las numerosas variaciones doctrinales, estos tres puntos, subraya Van den Kerchove, hacen de los tratados un conjunto coherente e inserto en la tradición de la vía salvadora de Hermes.

Un primer problema a la hora de abordar los *Hermetica* surge de la distinción tradicional entre los tratados de índole teórica y aquellos que Festugière, entre otros, consideraba propios del «hermetismo popular»⁴³. Esta segregación

41. Hanegraaff (2022, p. 141), frente a las interpretaciones generales, defendidas contemporáneamente por Litwa (2018, pp. 100-106) y Bull (2018, pp. 101-102)—, duda sobre la inclusión de los *Extractos* de Estobeo XXIII-XXVII, en los que no aparece Hermes y los personajes son Isis y Horus.

42. Los autores atribuyen los tratados a los protagonistas, principalmente Hermes, lo que señala que se trata de pseudoepigrafía religiosa, como sucede en los *Orphica* o en los *Oráculos sibilinos*.

43. Cf. Festugière, 1950, p. vii. Esta distinción fue reformulada posteriormente por Mahé (1982, p. 22) entre «techniques et patriciennes» (astrológicos, mágicos, alquímicos y iatrománticos) y «théoriques ou philosophiques», aunque una clasificación tal no goza a día de hoy de mucho crédito.

se ha explicado por parte de algunos especialistas como un prejuicio de los editores y filólogos bizantinos que, llevados por un prurito filosófico o un escrúpulo religioso, decidieron dar más atención a los aspectos conceptuales que a los prácticos, más vinculados con lo alquímico y el ocultismo⁴⁴. En sus *Misceláneas* (VI 4), Clemente de Alejandría (siglo III a.C.) menciona la existencia de cuarenta y dos libros de Hermes utilizados en los rituales egipcios entre los que se encuentran «los libros astrológicos de Hermes», coincidentes con la descripción de textos sagrados inscrita en el templo egipcio de Edfú, del siglo II a.C. Los egipcios retrotraían su conocimiento de astrología a un faraón del VII a.C., Nechepso, y al sumo sacerdote Petosiris, discípulos del propio Hermes, quien les había comunicado sus revelaciones. Junto a esta vertiente astrológica, otros escritos considerados herméticos (*Iatromathematika*, *Libro sagrado de Hermes a Asclepio*, *Libro de Hermes*) tratan sobre la relación entre medicina y astrología, botánica y mineralogía, alquimia, curación y

44. Así Copenhaver (2000, pp. 53-54): «Los editores y filólogos bizantinos, entonces, pueden haber inmortalizado sus prejuicios con su manera de seleccionar y redactar nuestro *Corpus*, a partir de un conjunto de *Hermetica* más amplio y que, seguramente, confería una atención mayor al ocultismo que tan insignificante resulta en los tratados teóricos, en especial en los catorce primeros [...] La segregación de estas partes del *Corpus*, que apenas se ocupan de la magia, del resto de los *Hermetica* ayudó a ocultar los indicios más claros de su ubicación original en la Antigüedad tardía, y los efectos de esta separación en la recepción postmedieval de la tradición hermética fueron también de enorme importancia. Para los lectores cristianos del oeste latino, al igual que para los del este griego, un *Corpus* expurgado de magia se avenía mejor con la autoría del sabio pagano descrito en la *Suda* en torno al año 1000: “Hermes Trismegisto [...] era un sabio egipcio que floreció antes de los tiempos de Faraón. Fue llamado Trismegisto a causa de su devoción por la trinidad, pues decía que en la trinidad hay una sola naturaleza divina”».

magia, tal como se encuentra en la colección de *Papiros mágicos griegos*⁴⁵. Por tanto, el conjunto total de textos herméticos supondría un complejo corpus en el que se encuentran obras de diversa temática relacionadas con astrología, filosofía y ciencias más o menos ocultas. En todo caso, y como señala Bull (2014, p. 454), el lamentable estado de publicación de buena parte de los textos «técnicos» hace difícil una valoración conjunta.

No es posible establecer una clara distinción entre un ámbito hermético filosófico-teórico y otro alquímico-práctico, a pesar de que esta disposición haya sido habitual en su transmisión a lo largo de la historia. Estas denominaciones no son adecuadas y no deben hacer creer que hay una frontera impermeable, ya que los escritos considerados filosóficos están llenos de referencias a la astrología y las prácticas rituales⁴⁶. Los *Hermetica* filosófico-religiosos, por otra parte, no suministran una teoría de la magia, la astrología o la demonología, sino, como señala Copenhaver, «una teoría de la salvación a través del conocimiento o *gnosis*; pero esta teoría fue producto de una cultura que no establecía distinciones claras y rígidas entre *religión*, como dominio de preocupaciones tan sublimes como el destino del alma, y *magia*, como un simple procedimiento instrumental para tentativas más modestas»⁴⁷. Esta idea de salvación —bien en el sentido

45. Para el complejísimo problema de análisis y relación entre las fuentes egipcias y griegas acerca de la historia y figura de Hermes Trismegisto antes de la composición de los *Hermetica* que aquí presentamos, remito a la parte primera del libro de Bull: «Who is Hermes Trismegistus?» (2018, pp. 32-186). Una panorámica más breve se puede encontrar en Copenhaver, 2000, pp. 42-47.

46. Como señala Van den Kerchove, 2012, p. 1.

47. Cf. Copenhaver, 2000, p. 48.

más amplio o metafísico o en el más cotidiano— es compartida por todos los tratados y conforma, de algún modo, un marco religioso común. En todo caso, el entramado textual de los *Hermetica*, ya se consideren teóricos o prácticos, mágicos o filosóficos, refleja una imagen especular del propio medio en el que surgieron: el Egipto ptolemaico en el que la cultura griega, romana, judía y los cristianos primitivos configuraban un escenario conceptual y espiritualmente denso y complejo. Otro problema es que, como señala Chlup (2007, p. 152), el Egipto hermético se alza como una proyección ideal, una especie de estado mental, más que como un continuo con las formas religiosas ancestrales: un Egipto sincrético, globalizado, cuyos habitantes conservan formas algo vagas de identidad egipcia, cuyas formas de piedad se dirigen a un dios universalizado, panenteísta, trascendente e inmanente a la vez, más allá del tiempo y el espacio, pero uno con el mundo.

El hermetismo no surgió como reacción a una tradición religiosa definida, como sucedió con sectas gnósticas respecto al judaísmo de época helenística. Parece que no se rebeló contra ninguna creencia, sino que se desarrolló en paralelo a las tradiciones contemporáneas, incorporando principalmente elementos de la egipcia y griega y, en ciertas ocasiones (*CH* I, III y VII), de la judía⁴⁸. En los tratados

48. Este hecho es materia de una larga y extensa discusión entre quienes defienden la interpretación de Dodd sobre la presencia central de elementos judíos, quienes consideran que se deben restringir a unos tratados o son indirectos, quienes afirman que la tradición principal es egipcia, aunque su uso no se corresponda con las formas religiosas y culturales antiguas, y quienes postulan que los elementos bíblicos son interpolaciones bizantinas: en las notas a los tratados se abordan algunos problemas de interpretación y discusiones concretas al respecto.

que aquí se presentan —los filosófico-religiosos—, como se ha apuntado antes, hay poca astrología, muy poca magia y nada de alquimia: lo que muestran, en suma, es un camino de espiritualidad fundado en un conocimiento teológico y filosófico —además de cosmogónico, escatológico y antropogónico— y expuesto en clave de revelación que pretende aportar una enseñanza sobre los orígenes y la naturaleza de lo divino y su relación con lo humano a fin de que se pueda conseguir una transformación salvadora para el alma por la vía de la *gnosis* hermética.

En este marco doctrinal, cabe hacer mención del papel central que desempeñan el sol y la luz en los *Hermetica*. El efecto del Sol desde la distancia son «la luz y la vida», como se menciona repetidamente en los textos⁴⁹, que aportan don y beneficio a todos los seres del universo. La luz solar, como señala Wildberg (2020, p. 581), es la manifestación física de un principio metafísico —la luz divina— creador del mundo, de modo que la experiencia cotidiana de la luz solar se ensalza análoga a la manifestación de la luz divina en el milagro de la conciencia y el pensamiento (*nous*) humanos. El ser humano está dotado de *nous* para poder apreciar el bien que es la creación del mundo, para ser plenamente consciente de su misión noética y dar testimonio del carácter divino de la humanidad y la naturaleza. En su esencia noética, todo ser humano es parte del *nous* absoluto de la divinidad y, por ello, del supremo principio generador del universo. La luz es el medio y fundamento de esta revelación que supone una unión mística con la fuente de

49. Cf., por ejemplo, *CHI* I 9, 12, 17, 21 y 32; XIII 9, 12 y 19; *La Ogdóada y la Enéada* 55, 57-58.