

LA TRADICIÓN HERMÉTICA
Y GIORDANO BRUNO

LA TRADICIÓN HERMÉTICA Y GIORDANO BRUNO

FRANCES A. YATES

Traducción de Domènec Berdagà
Edición de Raúl López-López

ERASMUS

TÍTULO ORIGINAL: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*

ERASMUS EDICIONES

Editorial Almuzara

www.editorialalmuzara.com

Parque Logístico de Córdoba. Ctra. Palma del Río, km 4

C/8, Nave 12, nº 3. 14005 – Córdoba

© Frances Amelia Yates (Warburg Institute) (1964)

© de la traducción, Domènec Berdagà (1983). Reserva de derechos.

© Editorial Almuzara S.L. (2023)

Diseño de cubierta *Estudio da Vinci*

Composición *JesMart*

Impresión y encuadernación *Romanyà-Valls*

Director editorial *Raúl López López*

Primera edición octubre de 2023

I.S.B.N: 978-84-15462-13-2

Depósito Legal: CO-1485-2023

Hecho e impreso en España - Made and printed in Spain

Reservados todos los derechos. «No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea mecánico, electrónico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

Índice

Prefacio	7
I. Hermes Trismegisto	13
II. El <i>Pimander</i> de Ficino y el <i>Asclepius</i>	33
III. Hermes Trismegisto y la magia	59
IV. La magia natural de Ficino	79
V. Pico della Mirandola y la magia cabalística	103
VI. El Pseudo-Dionisio y la teología de un mago cristiano	145
VII. El estudio de Cornelio Agrippa sobre la magia renacentista	161
VIII. Magia renacentista y ciencia	177
IX. Contra la magia	193
X. El hermetismo religioso en el siglo XVI	207
XI. Giordano Bruno: primera visita a París	229
XII. Giordano Bruno en Inglaterra: la reforma hermética	247
XIII. Giordano Bruno en Inglaterra: la filosofía hermética	281
XIV. Giordano Bruno y la cábala	307
XV. Giordano Bruno: entusiasta heroico e isabelino	327
XVI. Giordano Bruno: segunda visita a París	347
XVII. Giordano Bruno en Alemania	363
XVIII. Giordano Bruno: su última obra publicada	389
XIX. Giordano Bruno: el retorno a Italia	403
XX. Giordano Bruno y Tommaso Campanella	427
XXI. Después de la correcta datación de Hermes Trismegisto	469
XXII. Hermes Trismegisto y las controversias fluddianas	507
Láminas	535
Abreviaturas	537
Índice alfabético	539



PREFACIO

Hace ya muchos años que tenía el proyecto de llevar a cabo una traducción al inglés de la *Cena de le cenere* de Giordano Bruno, acompañada de una introducción en la que se hiciera hincapié en la audacia con la que este avanzado filósofo del Renacimiento había hecho suyas las tesis de la teoría copernicana. Pero a medida que iba siguiendo el itinerario de Bruno, que lo llevaba a lo largo de la Strand hasta llegar a la casa en Whitehall en la que cierto día expuso ante caballeros y doctores la teoría copernicana, ciertas dudas se apoderaban de mi mente. ¿Fue real aquel viaje? ¿Realmente tuvo lugar en la embajada francesa aquella cena? Por otra parte, ¿constituía la teoría copernicana el centro real del debate o quizás había algunas otras cosas implicadas en este? Desde aquel momento el problema bruniano se convirtió en el centro de mis estudios e investigaciones. Iba acumulando masas enormes de notas y manuscritos, pero sin poder conseguir una comprensión total del problema. Algún punto decisivo se escapaba a mi análisis.

Durante los últimos veinticinco años algunos estudiosos han fijado su atención sobre el significado de la influencia ejercida por el hermetismo sobre la cultura renacentista italiana. Los estudios bibliográficos básicos de P. O. Kristeller han mostrado la gran importancia y difusión adquirida por la traducción del *Corpus Hermeticum* llevada a cabo por Ficino. E. Garin ha puesto de relieve de forma delicada la existencia de corrientes herméticas en el pensamiento renacentista, particularmente en su obra *Medioevo e Rinascimento* y en algunos de sus ensayos que recientemente han sido publicados de nuevo formando parte del libro *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*. Sus trabajos han estimulado a algunos estudiosos a emprender investigaciones detalladas tendentes a determinar la influencia hermética sobre ciertos escritores en particular. Estos trabajos han sido publicados conjuntamente con el título de *Testi umanistici su l'ermetismo*. Varios investigadores franceses se hallan al corriente de la

influencia hermética durante el Renacimiento. En Inglaterra, D. P. Walker ha exantinado la *prisca theologia* en un importante artículo y ha estudiado a fondo la utilización por parte de Ficino del *Asclepius* hermético, publicando sus resultados bajo el título de *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. En este libro se recogen por primera vez los diversos matices entre las actitudes renacentistas respecto a la magia y se indica su incidencia sobre las cuestiones de carácter religioso.

Nadie había relacionado todavía a Bruno con el hermetismo ni, a pesar de mi interés por este tipo de estudios, yo misma veía la cuestión plausible durante un largo período de tiempo. Era perfectamente consciente desde hacía años que la obra de Bruno, y en particular la que trata sobre la memoria, se halla preñada de elementos mágicos (hecho este que no ha escapado a la visión de Lynn Thorndike en su *History of Magic and Experimental Science*), pero en modo alguno conseguía darme cuenta de que su magia forma parte, junto con toda su filosofía, de la corriente hermética. Hace solo algunos años que llegué a comprender finalmente, de forma imprevista, que el hermetismo renacentista constituía el punto decisivo que permitía interpretar la obra de Bruno y que desde largo tiempo venía buscando. La clave necesaria se presentó ante mis ojos solo al final de mi trabajo; mis estudios precedentes sobre Bruno encontraron su lugar preciso bajo esta nueva perspectiva; la tarea de escribir este libro fue acometida de forma razonablemente rápida.

Es obvio que esta obra no constituye una monografía sobre Giordano Bruno y su propósito se ciñe a lo que expresan los términos que le dan título: colocar a Bruno dentro de la corriente de la tradición hermética. Ciertamente, es muy posible que antes de poder llevar a cabo una reinterpretación definitiva de la obra de Bruno sean necesarios otros estudios, en particular, una elucidación del lugar que ocupa dentro de la historia del arte mnemotécnico clásico que él convirtió en una técnica de carácter mágico-religioso. Tal vez parezcan excesivamente oscuras algunas de las referencias que se hacen en este libro sobre la mnemotécnica de Bruno, pero espero poder tratar a fondo este tema en una próxima obra. Existe una gran omisión en este libro: la gran influencia ejercida por Ramon Llull en el pensamiento de Bruno, sobre la cual apenas me he detenido a pesar de haber consultado las numerosas obras de Bruno que tratan el lulismo. También en este aspecto se hace sentir la necesidad de un estudio referido a las conexiones entre Bruno y la tradición luliana que espero poder llevar a término algún día. Las tres corrientes del hermetismo, la mnemotecnia y el lulismo se interpretan profundamente en la

compleja personalidad de Bruno, en su mente, en su misión. Todas ellas tienen una historia que arranca del Medioevo y, pasando a través del Renacimiento, llega hasta la línea de demarcación que trazara Descartes y el siglo XVII.

Desde todos los puntos de vista el presente libro se halla en deuda con la edición y la traducción francesa del *Corpus Hermeticum* debida a Nock-Festugiere, así como al libro de A.-J. Festugiere *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. A pesar de que la corriente hermética renacentista no haya sido tratada hasta el presente tal como intentaré hacerlo yo a lo largo de los diez primeros capítulos, en ellos se hallan inspiraciones debidas a varios autores. En particular, algunas partes de los capítulos IV, VII, IX y X tienen influencias de Walker y el tema del capítulo VIII se halla aludido en la obra de Garin. Mi conocimiento sobre la cábala deriva casi exclusivamente de las obras de G. G. Scholem. Mi insistencia en mantener esta grafía para la palabra cábala¹ se centra en el propósito de interpretar la sabiduría de los antiguos desde el punto de vista renacentista y, además, esta es la forma en que fue escrita por Pico y Bruno. Los nueve capítulos dedicados a Bruno presentan su obra como una variación dentro de la tradición hermético-cabalística. Este enfoque del problema es tan revolucionario que prácticamente me ha impedido emplear la mayor parte de la vastísima literatura existente sobre Bruno, si se exceptúan el material biográfico-documental y alguna que otra obra que de vez en cuando se cita en las notas a pie de página. He empleado la edición Gentili de los diálogos italianos de Bruno revisada por G. Aquilecchia y la edición, también de Aquilecchia, de sus dos obras latinas recientemente descubiertas. Situar a Campanella dentro de la misma línea que a Bruno es una novedad a pesar de que tal enfoque se base en el análisis efectuado por Walker de la magia campanelliana y en los trabajos de L. Firpo. En los dos últimos capítulos se pone de relieve la debilitación progresiva de la influencia hermética a partir de la datación de los *Hermetica* y su supervivencia en la obra de escritores y ambientes esotéricos (ambos puntos esbozados muy brevemente por Garin). El surgimiento del pensamiento del diecisiete con la obra de Mersenne, Kepler y Descartes se observa en contraste con el fondo proporcionado por la tradición hermética.

El tratamiento de un tema de una tan notable complejidad trae consigo simplificaciones excesivas inevitables y el hecho de que se

¹ La autora se refiere a la elección del término *cabala* (en inglés) frente a sus otras dos grafías, *Kabbalah* y *gabbala*, por otra parte no empleadas con demasiada frecuencia. [N. del T.].

tome a Bruno como punto de partida y de llegada a la vez puede, por otra parte, haber influido mi recogida de materiales. La historia completa del hermetismo aún está por escribir y cuando se acometa tal empresa deberá arrancarse del Medioevo para llegar hasta mucho más allá del punto en que yo me detengo. Soy perfectamente consciente del riesgo que corro al atravesar senderos tan poco familiares y oscuros como los que caracterizan el modo de pensar de los hermetistas del Renacimiento. Por otra parte, tal vez me sea lícito esperar no haber cometido errores demasiado graves. Este libro habrá cumplido plenamente su función positiva si consigue hacer converger la atención sobre un tema de máxima importancia y estimula a otros a proseguir las investigaciones dentro de este campo.

La elaboración del libro ha sido tan prolongada que quizás lo mejor que puedo hacer es expresar de forma cronológica mi agradecimiento a todos aquellos que me han ayudado. Gracias a nuestro común interés por Bruno trabé conocimiento con Dorothea Waley Singer, cuya gentileza y estímulo han representado un profundo cambio en mi vida. Fue ella quien me presentó a Edgar Wind, a Fritz Saxl y a Gertrud Bing y todos juntos empezamos a frecuentar el Warburg Institute aquellos años en que tenía en Millbank su primera sede londinense. Más tarde, gracias a la generosidad y previsión de las autoridades competentes, el Warburg Institute entró, junto con su magnífica biblioteca, a formar parte de la Universidad de Londres. Esta excepcional biblioteca ejerce marcadísima influencia sobre todos aquellos que la usan gracias a la especial disposición de los libros, que refleja totalmente la mentalidad de su fundador. Por otra parte, me ha cabido el inestimable privilegio de gozar de la amistad de los miembros y personal del Instituto. G. Bing se ha mantenido al corriente, durante largos años, de mis estudios sobre la figura del Bruno y en ningún momento me han faltado el apoyo de su inteligencia y sus muestras de ánimo. El actual director del Instituto, Ernst Gombrich, con su gran paciencia y gentileza, me ha estimulado, aconsejado y ayudado en la preparación del libro. Las conversaciones sobre argumentos de interés recíproco con Perkin Walker, en la actualidad miembro del Instituto, han sido innumerables. Todos ellos han leído el manuscrito del libro sugiriendo las críticas pertinentes y G. Bing ha leído incluso el texto en el estudio de pruebas. Es muy difícil reconocer todo cuanto se debe a la confraternización y a las conversaciones con los amigos, así como lo es expresar de forma adecuada mi agradecimiento a todos ellos. Otros viejos amigos, actualmente residentes en los Estados Unidos, son Charles Mitchell (apasionadas discusiones, a menudo en salas

de espera y en ferrocarriles) y Rudolf Wittkower, quienes me han proporcionado importantísimos consejos en un momento decisivo. G. Aquilecchia, consumado filólogo bruniano, ha tenido la gentileza de dejarme consultar una buena parte de material inédito. O. Kurz, J. Trapp y todos los bibliotecarios del Instituto siempre han puesto a mi disposición su extraordinaria competencia y el personal dedicado a la búsqueda de material fotográfico me ha prestado en todo momento su inagotable ayuda.

Constantemente me he servido de material reunido en la London Library, a cuyo personal van dirigidos mis más sinceros agradecimientos. Asimismo, mi reconocimiento a la biblioteca del British Museum y a todo su personal, con los que he contraído una deuda, inútil es decirlo, superior a todo cuanto pueda expresar.

Mi hermana, R. W. Yates, ha leído varias veces el manuscrito y las pruebas del libro, ayudándome con correcciones y sugerencias, a la vez que haciéndose cargo de mis problemas desde múltiples puntos de vista. Otros miembros de mi familia seguían con vida durante los años en que llevé a cabo mis estudios sobre Bruno y, finalmente, a ellos se dirige mi pensamiento.

Frances A. Yates
 Profesora de Historia del Renacimiento
 de la Universidad de Londres

Warburg Institute,
 Universidad de Londres



CAPÍTULO I

HERMES TRISMEGISTO

Todos los grandes movimientos progresistas del Renacimiento obtienen su vigor y su impulso emocional de una mirada retrospectiva hacia el pasado. La concepción cíclica del tiempo entendido como un movimiento perpetuo que arranca de la primitiva edad de oro, en la que dominaban la pureza y la verdad, y avanza a través de sucesivas edades de bronce y hierro, era sin duda alguna la dominante en aquella época y, por esta razón, la búsqueda de la verdad era identificada con la búsqueda de aquel oro primitivo, antiguo y originario del cual eran degeneraciones corrompidas los viles metales de la edad presente y de las inmediatamente anteriores. La historia del hombre no era considerada como una evolución desde primitivos orígenes animales hacia formas cada vez más complejas y adelantadas. Por el contrario, el pasado siempre fue mejor que el presente y el progreso significaba retorno, renacimiento de la antigüedad. El humanista, mientras iba recuperando la literatura y los monumentos de la antigüedad clásica, tenía la sensación de estar volviendo a una auténtica y áurea civilización, sin lugar a dudas infinitamente superior a la suya propia. El reformador religioso volvía a estudiar las Escrituras y los antiguos Padres con la sensación de estar recuperando el genuino tesoro del Evangelio que había sido paulatinamente sepultado bajo sucesivas degeneraciones.

Estos hechos son obvios, como asimismo lo es que todos estos grandes movimientos de retorno al pasado no se engañaban en absoluto respecto a la datación de los períodos mejores y más antiguos hacia los cuales pretendían volver de nuevo. El humanista sabía perfectamente entre qué años había vivido Cicerón y podía situar perfectamente el período de la edad de oro dentro de la cultura clásica. Por su parte, el reformador, a pesar de que no se hallaba en condiciones de establecer con precisión la cronología de los Evangelios, sabía perfectamente que sus objetivos iban encaminados a un retorno a los primeros siglos de la Cristiandad. Sin embargo, el

movimiento de retorno renacentista del que se ocupa este libro, el que debía llevar de nuevo a la pura edad de oro de la magia, estaba basado en un radical error cronológico. Las obras en las que se inspiraba el mago del Renacimiento, y que él consideraba sumamente antiguas, en realidad habían sido escritas como máximo en los siglos II y III d. C. En modo alguno se estaba inspirando en fuentes de saber egipcias, muy poco posteriores a la obra de los patriarcas y profetas hebraicos, y notablemente anteriores con respecto a Platón y a los restantes filósofos de la antigua Grecia, que, por otra parte, según una firme convicción del mago renacentista, habrían constituido las fuentes de las cuales habían bebido todos sus sucesores cronológicos. En realidad, no hacía más que volver al marco pagano del cristianismo primitivo, a aquella concepción religiosa del mundo, fuertemente impregnada de influencias mágicas y orientales, que había constituido la versión gnóstica de la filosofía griega y el refugio de los paganos hastiados que buscaban una respuesta al problema de la vida, distinta de la que les ofrecían sus contemporáneos, los primeros cristianos.

El dios egipcio Thoth, escriba de los dioses y depositario de la sabiduría, había sido identificado por los griegos con el dios Hermes y, en algunos casos, dotado del epíteto «tres veces grande».¹ Los latinos hicieron suya también esta identificación de Hermes o Mercurio con Thoth, y Cicerón en su *De natura deorum* explica que de hecho existían cinco Mercurios, el último de los cuales, después de haber matado a Argos, se había visto obligado a exiliarse en Egipto, donde «dio leyes y letras a los egipcios» y tomó el nombre egipcio de Theuth o Thoth.² Bajo el nombre de Hermes Trismegisto aparecieron gran cantidad de escritos en lengua griega en los que se abordaba la astrología y las ciencias ocultas, las virtudes secretas de plantas y piedras, así como la magia, basada en el conocimiento de tales virtudes, la fabricación de talismanes para alcanzar los poderes de las estrellas, etc. Además de estos tratados y manuales de fórmulas destinados a practicar la magia astral, también se desarrolló una amplísima literatura filosófica bajo los auspicios del venerado nombre de Hermes. Se desconoce la época exacta en la que por vez primera empezó a usarse con fines filosóficos el vasto complejo de motivos herméticos, pero el *Asclepius* y el *Corpus Hermeticum*, sin duda los más importantes *Hermetica* filosóficos que han llegado hasta nosotros, datan proba-

1 Festugière, I, pp. 67 y ss.

2 Cicerón, *De natura deorum*, III, 22.

blemente del período situado entre los años 100 y 300 d. C.³ A pesar de que estas obras presentan una estructura pseudoegipcia es muy numeroso el grupo de estudiosos que creen que en ellas se incluyen poquísimos elementos genuinamente egipcios. Por el contrario, otros se inclinan a admitir la existencia de una cierta influencia de creencias egipcias originales en tales textos.⁴ En todo caso, lo cierto es que tales escritos no fueron hechos en tiempos remotísimos por un sacerdote egipcio de gran sabiduría, como fue creencia generalizada durante todo el Renacimiento, sino por varios autores desconocidos, probablemente griegos todos ellos,⁵ y que contienen elementos de la filosofía popular griega, una mezcla de platonismo y estoicismo, combinada con algunas influencias hebraicas y, probablemente, pérsicas. Ambas obras son muy diferentes entre sí, pero en las dos se respira una atmósfera de intensa piedad. El *Asclepius* se propone describir la religión de los egipcios junto a sus ritos y fórmulas mágicas, mediante los cuales conseguían transmitir a las estatuas de sus dioses los poderes del cosmos. Este tratado ha llegado hasta nosotros a través de una traducción latina antiguamente atribuida a Apuleyo de Madaura.⁶ El *Pimander* (el primero de los tratados contenidos en el *Corpus Hermeticum* y que agrupa una colección de quince diálogos herméticos)⁷ describe la creación del mundo en términos parcialmente similares a los empleados en el Génesis. Los tratados restantes describen la ascensión del alma a través de las esferas de los planetas hasta llegar al reino divino, o bien proporcionan descripciones extáticas del proceso de regeneración por medio del cual el alma consigue librarse de las cadenas que la atan al mundo material y queda impregnada de las virtudes y poderes divinos.

3 C. H., p.v. (prefacio de Nock); Festugière, III, p. I.

4 Tal como dice Bloomfield, «los estudiosos han oscilado desde un extremo al otro en lo que se refiere a la cuestión de los elementos egipcios en el hermetismo» (cf. M. W. Bloomfield, *The seven deadly sins*, Michigan, 1952, p. 342 y las referencias que se dan allí). Festugière no se ocupa prácticamente de esta cuestión y centra su atención, de forma básica, sobre las influencias griegas que poseen los *Hermética*. En un cauto resumen de Bloomfield (*op. cit.*, p. 46) puede leerse: «estos escritos son en su mayor parte obra de neoplatónicos egipcios profundamente influidos por el estoicismo, judaísmo, teología persa y, con toda probabilidad, por creencias egipcias indígenas, a la vez que, naturalmente, por Platón y, en particular, por su *Timeo*. Todos estos escritos constituían tal vez la biblia de una misteriosa religión egipcia que en su núcleo esencial se remonta, muy plausiblemente, al siglo II a. C.». La teoría del culto misterioso ha sido refutada por Festugière, I, pp. 81 y ss.

5 Según la opinión de Nock y Festugière; cf. C. H., *loc. cit.*; Festugière, I, pp. 85 y ss.

6 Esta atribución, totalmente incorrecta, data del siglo IX; cf. C. H., II, p. 259; en la versión copta, cf. la nota 2 de la p. 431.

7 Se desconoce la fecha en que fue reunido por primera vez el *Corpus Hermeticum* completo. Sin embargo, Psello ya lo conocía bajo esta forma en el siglo XI; cf. C. H., I, pp. XLVII-L (prefacio de Nock).

En el primer volumen de su obra *La Révélation d'Hermès Trismigiste*,⁸ Festugière ha analizado la mentalidad de la época, aproximadamente el siglo II d. C., en la que fue escrito el *Asclepius* y los demás tratados herméticos que reunidos bajo el nombre de *Corpus Hermeticum* han llegado hasta nosotros. Desde un punto de vista externo, aquel mundo se nos presenta como altamente organizado y pacífico. La *pax romana* había alcanzado por aquel entonces la cúspide en lo que se refiere a su grado de difusión y eficiencia, de tal forma que las heterogéneas poblaciones del Imperio estaban, por lo general, gobernadas por una burocracia sumamente competente. Las comunicaciones a través de las grandes carreteras romanas eran excelentes. Las clases cultas se habían impregnado de una cultura grecorromana basada en las siete artes liberales. Las condiciones mentales y espirituales de este mundo eran singulares. El extraordinario esfuerzo intelectual de la filosofía griega se había agotado hasta llegar a un punto muerto, probablemente debido al hecho de que el pensamiento griego en ningún momento había dado el importante paso hacia adelante que representa la verificación experimental de las hipótesis. Por otra parte, este importante paso no sería dado hasta quince siglos más tarde con el nacimiento del pensamiento científico moderno durante el siglo XVII. El mundo del siglo II estaba abrumado por la dialéctica griega, que se mostraba incapaz de proporcionar resultados con algún grado de certeza. Platónicos, estoicos y epicúreos se limitaban tan solo a repetir las teorías características de sus varias escuelas, sin estimular en modo alguno la iniciación de nuevas investigaciones, y tales doctrinas quedaron finalmente reducidas a términos manualísticos recogidos en tratados que constituyeron el fundamento de la sabiduría filosófica en todo el Imperio. En la medida en que tiene sus fundamentos en la filosofía griega, la filosofía característica de los escritos herméticos está recogida en una serie de tratados estandarizados impregnados superficialmente de platonismo, neoplatonismo, estoicismo y demás escuelas filosóficas de la Grecia clásica.

No obstante, el mundo del siglo II buscaba ansiosa e intensamente un conocimiento acerca de la realidad, una respuesta a sus propios problemas, que era incapaz de proporcionarle la educación normal al uso. Por este motivo volvía su mirada hacia otros caminos distintos, como la intuición, el misticismo y la magia, para intentar encontrar tal respuesta y, dado que la razón parecía haber agotado sus recursos para llegar a alcanzarla, se pasó a cultivar el *Nous*, es de-

8 Festugière, I, pp. 1 y ss.

cir, las facultades intuitivas del hombre. La filosofía debía ser usada no como un ejercicio dialéctico, sino como un camino para conseguir de una forma intuitiva el conocimiento de lo divino y del significado del mundo; en pocas palabras, como una gnosis para la cual era necesario prepararse a través de una disciplina ascética y de un comportamiento religioso. Los tratados herméticos, que a menudo se hallan estructurados en forma de diálogos sostenidos entre maestro y discípulo, culminan frecuentemente en una especie de éxtasis en el curso del cual el adepto se convence de haber recibido una iluminación y prorrumpe en himnos de alabanza. Se tiene la impresión de que tal iluminación se obtiene a través de la contemplación del mundo o del cosmos, o mejor dicho, a través de la contemplación del cosmos tal como viene reflejado en el *Nous* o *mens* del adepto, de tal forma que se le evidencia el significado divino y adquiere la seguridad de un dominio espiritual sobre su entorno. Este proceso es evidente, por ejemplo, en la revelación o experiencia gnóstica de la ascensión del alma a través de las esferas de los planetas hasta llegar a sumergirse en el seno de la divinidad. Así pues, esta religión del mundo, que constituye una especie de corriente subterránea en la mayor parte del pensamiento griego, y en particular del platonismo y del estoicismo, pasa a ser en el hermetismo una religión *de facto*, un culto sin templos ni liturgia practicado en la soledad de la mente, una filosofía religiosa o una religión filosófica que envuelve una determinada gnosis.

Los hombres del siglo II tenían la firme convicción (que fue traspasada a sus herederos renacentistas) de que la antigüedad era sinónimo de santidad y pureza, y de que los primeros filósofos poseían un conocimiento de los dioses infinitamente superior al que gozaban sus sucesores racionalistas. Este es el motivo del vigoroso renacimiento del pitagorismo a lo largo de este período. Asimismo, tenían la impresión de que todo aquello que fuese antiguo y remoto estaba impregnado de santidad en un grado sumamente elevado⁹ y de ahí proviene su culto por los «bárbaros», los gimnosofistas indios, los magos persicos y los astrólogos caldeos, cuyos conocimientos parecían estar a un nivel de religiosidad muy superior al alcanzado por los griegos.¹⁰ En el crisol del Imperio, donde eran toleradas todas las religiones, eran frecuentes las ocasiones de entablar conocimiento con los diferentes cultos orientales. Por encima de todos, en esta época prevalecían los cultos egipcios y sus templos eran muy frecuentados por los devotos

9 Ibid., I, pp. 14 y ss.

10 Ibid., I, pp. 19 y ss.

del mundo grecorromano, anhelantes de alcanzar la verdad y la revelación, y capaces de llevar a cabo peregrinaciones a los más remotos templos egipcios y de dormir en sus alrededores con la esperanza de recibir durante el sueño alguna visión de los misterios divinos.¹¹ La opinión de que Egipto fue la fuente originaria de todo conocimiento y de que los más grandes filósofos griegos habían visitado sus tierras y conversado con sus sacerdotes estaba sumamente difundida, y en la atmósfera espiritual de la segunda centuria la misteriosa y antigua religión egipcia, la supuesta profundidad de los conocimientos de sus sacerdotes, su ascética conducta vital y las prácticas de magia religiosa ejecutadas en las cámaras subterráneas de sus templos, eran factores determinantes de una atracción hacia la cultura del antiguo Egipto. Este estado de ánimo proegipcio existente en el mundo grecorromano se refleja en el *Asclepius* hermético a través de las singulares descripciones de una serie de prácticas mágicas, mediante las cuales los sacerdotes egipcios animaban las estatuas de sus dioses, y de la turbadora profecía según la cual la religión egipcia estaba condenada a extinguirse. «En este momento –así se supone que el sacerdote egipcio Hermes Trismegisto hablaba a su discípulo Asclepio–, en este momento, cansados de la vida, los hombres dejarán de considerar al mundo como un objeto digno de su admiración y respeto. Este Todo, la mejor entre todas las cosas que han existido en el pasado, el presente y el futuro, estará en trance de perecer; los hombres lo considerarán como un fardo inútil y, en consecuencia, esta totalidad del universo, esta incomparable obra de Dios, esta gloriosa construcción, esta creación óptima constituida por una diversidad infinita de formas, instrumento de la voluntad de Dios, quien, sin envidia, derrama su gracia sobre toda la creación, en la que se halla reunido, formando un todo único dentro de una armoniosa diversidad, todo aquello que es digno de reverencia, alabanza y amor, dejará por siempre de ser venerada para convertirse en algo despreciado».¹² Esta es la forma en que Egipto y su magia religiosa vienen identificadas con la religión hermética del mundo.

Así pues, estamos en situación de comprender cómo el contenido de los escritos herméticos podía estimular la ilusión del mago renacentista, convencido de disponer, gracias a estos, de un misterioso y precioso documento que contenía a un mismo tiempo un compendio de la sabiduría, la filosofía y la magia del remotísimo Egipto. Hermes Trismegisto, nombre mítico asociado a cierta categoría de revelacio-

11 *Ibid.*, I, pp. 46 y ss.

12 *C. H.*, II, p. 328.

nes filosóficas gnósticas o a tratados y fórmulas mágicos, era, para los hombres del Renacimiento, una persona real, un sacerdote egipcio cuya vida había transcurrido en épocas remotas y de cuya propia mano habían nacido todos estos escritos. Los fragmentos de filosofía griega mezclados en la obra, procedentes de la por entonces adulterada enseñanza de la filosofía característica de los primeros siglos de nuestra era, acababan por confirmar al lector renacentista en la creencia de que estos textos eran la fuente de antigua sabiduría en que Platón y los demás filósofos griegos habían bebido la mejor parte de sus conocimientos.

Este enorme error histórico estaba destinado a ser el causante de resultados sorprendentes.

El hecho de que la existencia de Hermes Trismegisto, como persona real vivida en tiempos antiquísimos y autor de los escritos herméticos, fuera implícitamente creída por los principales Padres de la Iglesia, en particular por Lactancio y san Agustín, constituía una excelente base de autoridad para la cultura renacentista. Naturalmente, a nadie se le hubiera ocurrido poner en duda las interpretaciones de tan autorizados escritores y el hecho de que Lactancio en el siglo III y san Agustín en el siglo IV aceptaran sin reserva alguna la leyenda de Hermes Trismegisto, así como su autoridad y antigüedad, constituyeron testimonios de notabilísima importancia para avalar los escritos herméticos e impulsar su rápido y completo éxito.

Después de hacer referencia a Cicerón para citar que, según este, había sido el quinto Mercurio «quien había dado letras y leyes a los egipcios», Lactancio, en sus *Institutiones*, prosigue diciendo que este Hermes egipcio, «a pesar de que tan solo fuera un mortal, era tal su antigüedad y estaba tan perfectamente dotado de todo tipo de saber, que su conocimiento profundo sobre tantas materias y artes le hizo acreedor del nombre de Trismegisto. Escribió gran número de libros dedicados a exponer el conocimiento de las cosas divinas y en ellos reivindicaba la majestad de un supremo y único Dios, haciendo mención de Él bajo los mismos nombres que empleamos nosotros: Dios y Padre».¹³ Con la expresión «gran número de libros», Lactancio alude ciertamente a los escritos herméticos que han llegado hasta nosotros, ya que efectúa diversas citas sobre algunos de los tratados del *Corpus Hermeticum* así como del *Asclepius*.¹⁴ La fecha antiquísima en la

13 Lactancio, *Div. inst.*, I, VI.

14 Sobre las citas de los *Hermetica* que da Lactancio, cf. *C. H.*, I, p. XXXIII y II, pp. 259, 276-277.

que Lactancio sitúa la vida de Hermes Trismegisto y la elaboración de sus obras puede ser deducida de una observación suya contenida en *De ira Dei*, donde se afirma que Hermes Trismegisto fue muy anterior a Platón y a Pitágoras.¹⁵

Otras muchas citas y referencias relativas a Hermes Trismegisto se hallan dispersas en las *Institutiones* de Lactancio. El escritor latino pensaba que, evidentemente, Hermes podía ser un valiosísimo aliado en su campaña encaminada a emplear la sabiduría pagana como soporte para demostrar la verdad del cristianismo. En la cita que hemos hecho unas líneas más arriba, Lactancio subraya el hecho de que Hermes, lo mismo que los cristianos, atribuye a Dios el apelativo de «Padre», y, de hecho, no es raro ver en los escritos herméticos el empleo de la palabra Padre para hacer referencia al Ser Supremo. Sin embargo, aún era mucho más indicativo el empleo de la expresión «Hijo de Dios» utilizada por Hermes para hacer referencia al demiurgo. Para poder demostrar esta sorprendente confirmación de la verdad del cristianismo por parte de la obra del antiquísimo escritor egipcio, Lactancio cita, en griego, un pasaje del *Asclepius* (una de las citas que ha permitido que llegaran hasta nosotros fragmentos del original griego perdido):

Hermes, en el libro titulado *La palabra perfecta*, empleó estas palabras: «El Señor y Creador de todas las cosas, a quien con toda justicia le hemos llamado Dios, después de haber creado el segundo Dios, visible y sensible [...]. Por esta razón, después de haberlo creado por primera vez, solo y único, se le apareció bello y lleno de todas las virtudes; entonces Él lo santificó y lo amó desde todos los puntos de vista como a Su hijo».¹⁶

La palabra perfecta, o *Sermo perfectus*, es una traducción correcta del título griego original del *Asclepius*,¹⁷ y el pasaje en griego citado por Lactancio corresponde muy aproximadamente a uno de los pasajes de nuestra traducción latina. Así pues, el *Asclepius*, la obra que contiene la misteriosa descripción del modo como los egipcios fabricaban sus ídolos y el Lamento de la religión egipcia, fue santificado ya que contenía una profecía sobre el Hijo de Dios.

Los escritores herméticos no emplearon la expresión «Hijo de Dios» tan solo en el *Asclepius*. En las primeras páginas del *Pimander*,

¹⁵ Lactancio, *De ira Dei*, XI.

¹⁶ Lactancio, *Div. inst.*, IV, VI. La cita de Lactancio procede del *Asclepius*, 8 (*C. H.*, II, p. 304).

¹⁷ Cf. *C. H.*, II, pp. 276-277.