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 reproduj eren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren 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

ISBN: 978-84-1148-774-0
Depósito legal: M. 15.855-2024
Printed in Spain

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 *Textos herméticos (Hermetica)* o de qué se compone este libro?
15 II. Diversas cuestiones y noticias sobre la lectura, transmisión y pervivencia de los *Hermetica* hasta la Europa barroca
24 III. Interpretaciones posteriores sobre el origen y significado de los *Hermetica*
34 IV. Consideraciones generales sobre teoría y práctica herméticas
42 V. *Once Upon a Time in the East*
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 *(CH)*
71 I. De Hermes Trismegisto, *Poimandres*
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 crátera 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 *Asclepio* 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 *Afrodita*
316 XXIII. De Hermes Trismegisto. Del libro sagrado titulado *Niña del universo*
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

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 temptation[1]

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 enceguecer 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 griegos[2]. 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 legendaria[4].

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* arqueológico[5], 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 Jambres[7]. 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 pneumática, gnósticas, judías, iranias 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 antiguo[8]. 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 purificadora[9]. 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 tratados[10]. 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 copias[11]. 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 alma[13]. 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 evangelio[14]. 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 griegas[15]—, 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 v [16].

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 temáticos[17]. 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 Campanella[18]. 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 Platonicus: Hermetismo y platonismo en el Medioevo y la Modernidad temprana,* UNL, 2016.

ralmente con lo transmitido en la tradición hermética griega[19]. 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 Alejandro[20]. 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 Hipona[21].

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; Copenhaver, 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 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 hermética[22]. No obstante, desde el siglo xvii surgió una fuerte polémica intelectual contra ella por parte de pensadores racionalistas –en la línea de Mersenne, 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 siguientes[23].

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 judeocristianas[24]. 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 filosófico[25]. 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 corpus[26]. 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 cultual, 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, Reitzenstein[29] modificó su idea originaria y consideró que los tratados eran misterios para ser leídos *(Lesenmysteries)* 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 Alejandría[30].

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.