

Hermes Platonicus

Hermetismo y platonismo en el
Medioevo y la Modernidad temprana



Valeria Buffon · Claudia D'Amico (compiladoras)

UNIVERSIDAD
NACIONAL DEL LITORAL



Hermes Platonicus

Hermetismo y platonismo
en el Medioevo
y la Modernidad temprana

Valeria Buffon
Claudia D'Amico
[compiladoras]



Consejo Asesor

Colección Ciencia y Tecnología

Ayelén García Gastaldo / Erica Hynes / Gustavo Rivero / Luis Quevedo / Gustavo Menéndez

Buffon, Valeria

Hermes platonicus / Valeria Buffon; Claudia D'Amico; David Porreca;
compilado por Valeria Buffon; Claudia D'Amico.

- 1a ed. - Santa Fe: Ediciones UNL, 2016.

Libro digital, PDF - (Ciencia y tecnología)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-749-056-5

1. Filosofía Antigua. I. D'Amico, Claudia II. Porreca, David III. Buffon, Valeria,
comp. IV. D'Amico, Claudia, comp. V. Título.

CDD 180

Publicado en Santa Fe, Argentina por Ediciones UNL

Primera publicación en formato impreso, mayo de 2016, ISBN 978-987-749-045-9

Coordinación editorial: Ivana Tosti

Corrección: Ma. Alejandra Sedrán

Diagramación de interiores: Laura Canterna y Alina Hill

Diseño original de tapa: **Te tintas**

© Valeria Buffon, Claudia D'Amico, D. Porreca, M. Giacomone,
Adriana Martínez, Cecilia Rusconi, Julio César Lastra Sheridan,
Ezequiel Ludueña, Francisco Bastitta Harriet, Natalia Strok, 2016.

© ediciones  **UNL**

Secretaría de Extensión,

Universidad Nacional del Litoral,

Santa Fe, Argentina, 2016.

www.unl.edu.ar/editorial



Algunos derechos reservados



Hermes Trismegisto
Mosaico de la Catedral de Siena, c. 1488

La representación muestra a Hermes como un anciano con barba y en actitud de enseñanza ante dos hombres, uno oriental también barbado y con turbante; otro, con la cabeza cubierta al modo de los humanistas de la época.

Índice

Hermes Platonicus: el proyecto

Valeria Buffon · Claudia D'Amico / 7

Hermes Mercurio Trismegisto en el 1300

David Porreca / 11

La recepción del *Asclepius* en la Patrística latina: los casos de Lactancio y Agustín

Mariel Giacomone / 53

Las imágenes alquímicas: entre la iconografía religiosa y los temas profanos

Adriana Martínez / 73

Consideraciones en torno de la influencia del *Asclepius* en Theodoricus Charnotensis

Cecilia Rusconi / 105

La influencia de los principales tópicos filosóficos del *Asclepius* en la obra de Alberto Magno

Julio César Lastra Sheridan / 127

Tomás de York sobre la *incomprehensibilitas* del Primer principio: sus vínculos con el *Asclepius* hermético

Valeria Buffon / 147

La recepción del *Asclepius* en Bertoldo de Moosburg

Ezequiel Ludueña / 165

Nicolás de Cusa: lector del *Asclepius* y del *Liber XXIV philosophorum*

Claudia D'Amico / 183

Recepción de los textos herméticos en el platonismo florentino del Quattrocento:

Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola

Francisco Bastitta Harriet / 203

Ralph Cudworth y la recepción del *Asclepius* en el siglo XVII

Natalia Strok / 221

Apéndice bibliográfico / 236

Hermes Platonicus: el proyecto

Valeria Buffon • Claudia D'Amico

El recorrido que propone este volumen comienza en tierras latinas en los primeros siglos de la era cristiana con la recepción de un escrito procedente desde el Egipto grecorromano que va pregnando desde entonces, asistido por la aparición de otros textos de la misma tradición, algunas manifestaciones filosóficas del mundo latino, fundamentalmente de raigambre platónica.

Procuramos, así, poner de manifiesto de qué manera la recepción de la tradición hermética tanto en la Antigüedad tardía como en la Edad Media y el Renacimiento no solo aparece vinculada a la matriz platónica sino que viene a contribuir a la puesta en relieve y, a veces, a la exaltación de algunos de sus tópicos fundamentales: el uno–todo, la inefabilidad y al mismo tiempo omninominalidad de lo absoluto, la doctrina del alma del mundo, la ubicación del hombre como nexo entre lo divino y lo terrenal, entre muchos otros.

La sola enunciación de nuestro periplo pone en evidencia los mundos no transitados: el destino del hermetismo en los pensamientos griego, árabe y judío. Al mismo tiempo la revisión rápida del índice, que consigna los títulos de los trabajos que aquí se reúnen, revela que se ha tratado un selecto número de autores que, si bien resulta insuficiente, son representativos en sus respectivos períodos.

Por esta razón, el texto de David Porreca ocupa el primer lugar pues resulta una exhaustiva revisión de textos y autores ligados de algún modo a la tradición hermética hasta el inicio del siglo xiv. En tal sentido, servirá al lector



como guía al menos desde las primeras menciones de Hermes en Tertuliano en el siglo II y la aparición del primer escrito hermético conocido en el mundo latino del siglo III, el *Asclepius*, hasta la cumbre de la Edad Media, concretamente el año 1300, momento en que la tradición se había visto enriquecida por nuevas contribuciones. Somos conscientes de que muchos de los autores mencionados en este completísimo catálogo hubieran merecido un tratamiento especial. Baste mencionar destacadas figuras en cada período que no han sido objeto de un estudio particular: Quodvultdeus, último eslabón de la recepción tardo-antigua latina; destacados autores del siglo XII como Guillermo de Conches, Alain de Lille o Bernardo Silvestre; notables pensadores del Renacimiento como Giordano Bruno. La consciencia de la carencia es para nosotros, al mismo tiempo, un estimulante desafío.

En cambio, se han considerado autores no menos significativos como Lactancio, Agustín, en lo que concierne a la primera recepción; Thierry de Chartres, Tomás de York, Alberto Magno, Bertoldo de Moosburgo y Nicolás de Cusa, conocedores del *Asclepius* pero también de los nuevos escritos pseudo-epigráficos el *Liber de sex rerum principiis* y el *Liber viginti quattuor philosophorum*; Marsilio Ficino y Pico della Mirandola, que emprenden una renovada empresa de traducción y asimilación de todo el *Corpus Hermeticum*, y por último Ralph Cudworth quien en la temprana Modernidad trabaja a partir de la sospecha que Isaac Casaubon instalara a comienzos del siglo XVII relativa a la pretendida antigüedad de los textos herméticos. Si bien cada uno de los artículos se dedica a la recepción del llamado «hermetismo filosófico-teológico», el tratamiento de las imágenes ligadas a la tradición que muchas veces reflejan las prácticas alquímicas ofrece también una alusión al llamado «hermetismo técnico-operativo».

Los autores que componen el volumen, a excepción de David Porreca de la Universidad de Waterloo quien se ha sumado generosamente a participar, formamos parte de un mismo equipo de investigación que hace más de una década trabaja conjuntamente sobre la tradición platónica medieval en el marco de proyectos financiados por la Universidad de Buenos Aires (UBA-CYT) radicados en la Sección de Estudios Medievales del Instituto de Filosofía de la misma Universidad. Con todo, la dedicación del equipo al estudio del hermetismo es relativamente reciente y se enmarca en lo que consideramos la modalidad sincrética en que se da la recepción del platonismo en este período. De modo que, si bien se trata de un grupo de trabajo consolidado, los escritos presentados aquí deben tomarse como una primera exploración sobre un tema complejo.

El estudio de la tradición hermética ha crecido considerablemente en los últimos tiempos a nivel internacional. Para advertirlo, baste recorrer la pro-

fusa bibliografía que presentamos como Apéndice de este volumen. En 1986, Paolo Lucentini inició el programa de edición crítica y estudio del *Hermes latinus*. Cuentan con publicación en esta colección dos obras fundamentales del llamado «hermetismo filosófico–teológico»: los anónimos *Liber viginti quattuor philosophorum*, editado por Françoise Hudry en 1997 (Corpus Christianorum. Cont. Med., 143 A, Hermes Latinus III, 1), y *Liber de sex rerum principiis* (Corpus Christianorum. Cont. Med., 142, Hermes Latinus II) publicado en 2006, bajo el cuidado de P. Lucentini y M.D. Delp. La aparición del texto latino completo del *Asclepius* con algunos fragmentos hallados en griego y en copto se encuentra prevista pero aún no ha aparecido. De hecho, la parte latina estaba a cargo del recientemente fallecido Paolo Lucentini, en tanto que Jean Pierre Mahé se ocupa de los fragmentos en griego y en copto. Actualmente contamos con la antigua edición de Nock que fuera traducida al francés por A.D. Festugière en el *Corpus Hermeticum* (1945) y una más reciente realizada por Claudio Moreschini (1991).

En nuestro medio, no pueden dejar de mencionarse los trabajos del Prof. Francisco García Bazán quien se ha ocupado tanto de la valoración conceptual de las nociones de la tradición en el mundo griego, latino y árabe cuanto del tema de las fuentes, incluso de las más recientes, a partir del descubrimiento en 1945 de la biblioteca egipcia de Nag Hammadi. Aprovechamos esta líneas para agradecer su gentil colaboración cuando la hemos requerido.

Es necesario tener en cuenta que todos los trabajos de este volumen citan las ediciones latinas de los textos herméticos publicadas en el *Corpus Christianorum*. En el caso del *Asclepius* se sigue la edición de Moreschini. En cuanto a las versiones en español, se atiende a traducciones provisionarias en las cuales el equipo de investigación se encuentra trabajando en la actualidad.

Recorriendo uno a uno los artículos que aquí se presentan, se verá que los tres textos mencionados no ocupan el mismo espacio: el tratamiento del *Asclepius* es destacadamente mayor. Dos son las razones. La primera es histórica: es innegable que la difusión de la tradición hermética no sólo en la Edad Media sino también en el Renacimiento, se debe fundamentalmente a este escrito. La segunda razón es conyuntural y muy menor: tiene que ver con el progreso de las investigaciones de nuestro grupo de trabajo que ha comenzado a trabajar hace algunos años en la traducción, interpretación y proyección de este texto. Actualmente, nos hallamos en la etapa de revisión final y anotación del *Asclepius*, y hemos comenzado a trabajar sobre los pseudo–epigráficos *Liber de sex rerum principiis* y *Liber viginti quattuor philosophorum*, en el marco de un nuevo proyecto esta vez financiado por la Agencia Nacional de Promoción de la Ciencia y la Tecnología. Por último, debemos aclarar que la mayoría de nosotros somos investigadores o becarios del Consejo Na-



cional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas y en ese marco llevamos a cabo nuestra propia tarea de investigación que en ningún caso coincide con esta tarea común, de allí que nuestros avances se vayan dando sin prisa, aunque pretendemos que sin pausa. Vaya, pues, nuestro agradecimiento a las instituciones públicas que hacen posible nuestra tarea: la Universidad de Buenos Aires, el Conicet, la Agencia Nacional y, por supuesto, la Universidad Nacional del Litoral que ha tomado en sus manos y ha sometido a referato la edición de este volumen.

Hermes Mercurio Trismegisto en el 1300

David Porreca¹

1. Introducción

En la última mitad del siglo xv el interés obvio generado por la ambigua figura de Hermes Mercurio Trismegisto sobresale y esto requiere alguna explicación. Fue Frances Yates quien primero atrajo una muy extendida atención al papel desempeñado por Hermes en la determinación del curso de la historia intelectual durante el Renacimiento,² pero el espacio mental colectivo donde aterrizó el *Corpus Hermeticum* griego durante la década de 1460 era ya muy fértil y receptivo a los escritos del antiguo sabio. Pero ¿por qué? ¿Qué sabían ellos sobre Hermes para justificar el intenso interés que Ficino y su círculo manifestaron hacia él? Para responder esta pregunta, debemos mirar atrás, hacia la Edad Media.³

La historia de Hermes Trismegisto en la Edad Media ha sido revelada poco a poco por un conjunto multilingüe de académicos en las pasadas dos o tres generaciones. Es una historia que merece un tratamiento del largo de un libro, lo cual no es el objetivo de este artículo. A fin de limitar el obje-

¹ Traducción española de Valeria Buffon.

² Yates, Frances A. (1964), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago, University of Chicago Press.

³ Yates (1964), p. 13, n. 3.

to de este estudio al formato actual, me propongo la tarea menos ambiciosa de evaluar lo que era conocido sobre Hermes en torno al año 1300.⁴ Inclu-

⁴ Algunos estudios dedicados a la Tradición Hermética latina desde la publicación de Yates, que son relevantes para el período que se discute en este artículo, incluyen los siguientes, en orden cronológico inverso: Sannino, Antonella (2013), «Le leggende di Ermete Trismegisto», *Micrologus* (21), pp. 165–192; Sannino, Antonella (2012), «Il tema dell'amore nell'ermetismo tardo-antico e medievale», en V. Sorge y L. Palumbo (eds.), *Eros e Pulcritudo tra antico e moderno*, Napoli, La scuola di Pitagora, pp. 83–94; Porreca, David (2010), «Albertus Magnus and Hermes Trismegistus: An Update», *Mediaeval Studies* (72), pp. 245–281; Draelants, I. y Sannino, A. (2007), «Albertinisme et hermétisme dans une anthologie en faveur de la magie, le *Liber aggregationis*: prospective», en F. Dealamans, J.M. Duvoisquel, R. Halleux, D. Juste (eds.), *Mélanges offerts à Hossam Elkhadem par ses amis et ses élèves*, Bruxelles (Archives et Bibliothèques de Belgique, numéro special 83), pp. 223–251; Lucentini, P. (2007), *Platonismo, Ermetismo, Eresia nel Medioevo*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales; Palazzo, Alessandro (2007), «La ricezione di un passo ermetico (*Asclepius* 8) nel tardo medioevo: Ulrico di Strasburgo, Pietro di Tarantasia, Riccardo di Mediavilla, Bertoldo di Moosburg e Dionigi il Certosino», en T. Iremadze, T. Tskhadadze, G. Kheoshvili (eds.), *Philosophy Theology Culture. Problems and Perspectives. Jubilee Volume Dedicated to the 75th Anniversary of Guram Tevzadze*, Tbilisi, Nekerī-Arche, pp. 104–125; Porreca, David (2007), «Hermes philosophus: Ramon Martí's Singular Use of a Mythical Authority», *La corónica* (36), pp. 129–144; Lucentini, P. y Perrone Compagni, V. (2006), «Hermetic Literature II: Latin Middle Ages», en W.J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden–Boston, Brill, pp. 499–529; Ebeling, Florian (2005), *Das Geheimnis des Hermes Trismegistus*, München, C.H. Beck, traducido al inglés con el título *The Secret History of Hermes Trismegistus. Hermeticism from Ancient to Modern Times*, trad. David Lorton (2007), Ithaca, NY–London, Cornell University Press; Porreca, David (2005), «Hermes Trismegistus in Thomas of York: A 13th-Century Witness to the Prominence of an Ancient Sage», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* (72), pp. 147–275; Lucentini, P., Parri, I., Perrone Compagni, V. (eds.) (2003), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism – La Tradizione Ermetica dal Mondo Tardo-Antico all'Umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20–24 novembre 2001*, Turnhout, Brepols; Arfé, Pasquale (2002), «Alberto Magno e Nicola Cusano interpreti dell'*Asclepius*», en M. Thurner (ed.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 129–152; Burnett, Charles (2001), «The Establishment of Medieval Hermeticism», en P. Linehan and J. Nelson (eds.), *The Medieval World*, London–New York, Routledge, pp. 111–130; Lucentini, Paolo (2001), «Il Liber viginti quattuor philosophorum nei poemi medievali: il Roman de la Rose, il Granum sinapis, la Divina commedia», en J. Marenbon (ed.), *Poetry and Philosophy in the Middle Ages: A Festschrift for Peter Dronke*, Leiden–Boston–Köln, Brill, pp. 131–153; Lucentini, P., Perrone Compagni, V. (2001), *I testi e i codici di Ermete nel Medioevo*, Firenze, Polistampa; Perrone Compagni, Vittoria (2001), «*Studiosus incantationibus*. Adelardo di Bath, Ermete e Thabit», *Giornale critico della filosofia italiana* (80), pp. 36–61; Porreca, David (2001), *The Influence of Hermetic Texts on Western European Philosophers and Theologians (1160–1300)*, Ph.D. Diss., Warburg Institute, University of London; van den Broek, Roelof (2000), «Hermes and Christ: «Pagan» Witness to the Truth of Christianity», en R. van den Broek y C. van Heertum (eds.), *From Poimandres to*

so esta tarea es intimidante: he acumulado una base de datos de referencias medievales latinas a Hermes que ocupa 370 páginas. Una vez organizado

Jacom Böhme: *Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, Amsterdam, In de Pelikaan, pp. 115–144; Gilly, Carlos (2000), «Die Überlieferung des Asclepius im Mittelalter», en R. van den Broek y C. van Heertum (eds.), op. cit., pp. 335–367; Moreschini, Claudio (2000), *Storia dell'ermetismo cristiano*, Brescia, Morecelliana; Parri, Ilaria (2000), «Note sul *Libro dei ventiquattro filosofi*», en S. Caroti y R. Pinzani (eds.), *Ob rogatum meorum sociorum. Studi in memoria di Lorenzo Pozzi*, Milano, Angeli, pp. 155–170; Pereira, Michela (2000), «Heavens on Earth. From the *Tabula Smaragdina* to the Alchemical Fifth Essence», *Early Science and Medicine* (5), pp. 133–144; Porreca, David (2000), «Hermes Trismegistus: William of Auvergne's Mythical Authority», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* (67), pp. 143–158; Sannino, Antonella (2000), «Ermete mago e alchimista nelle biblioteche di Guglielmo d'Alvernia e Ruggero Bacone», *Studi Medievali*, 3ª Serie (42), pp. 151–209; Lucentini, Paolo (1999), *Il Libro dei vintiquattro filosofi*, Milano, Adelphi; Sannino, Antonella (1995), «La tradizione ermetica a Oxford nei secoli XIII e XIV: Ruggero Bacone e Tommaso Bradwardine», *Studi filosofici*, 18, pp. 23–57; Burnett, Charles (1994), «Michael Scot and the Transmission of Scientific Literature from Toledo to Bologna via the Court of Frederick II Hohenstaufen», *Micrologus* (12), 101–126; Pingree, David (1994), «Learned Magic in the Time of Frederick II», *Micrologus* (2), pp. 39–56; Dronke, Peter (1990), *Hermes and the Sibyls: Continuations and Creations*, Inaugural Lecture Delivered 9 March 1990, Cambridge, Cambridge University Press; Sladek, Mirko (1988), «Mercurius Triplex, Mercurius Termaximus et les «Trois Hermes»», en A. Favre (ed.), *Présence d'Hermès Trismégiste*, Paris, Albin Michel, pp. 88–99; Pingree, David (1987), «The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe», en B. Scaria Amoretti (ed.), *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo: Atti del Convegno Internazionale (Roma, 2–4 ottobre 1984)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 57–102; Moreschini, Claudio (1985), *Dall'Asclepius al Crater Hermetis: Studi sull'Ermesismo latino tardo-antico e rinascimentale*, Paris, Giardini; Sturlese, Loris (1984), «Proclo ed Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg. Per una prospettiva di ricerca sulla cultura filosofica tedesca nel secolo delle sue origini (1250–1350)», en K. Flasch (ed.), *Von Meister Dietrich zur Meister Eckhart* (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi 2), Hamburg, Meiner, pp. 22–33; Burnett, Charles (1981), «Hermann of Carinthia and the *Kitab-al-Istamatis*: Further Evidence for the Transmission of Hermetic Magic», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* (44), pp. 167–169; Flint, Valerie (1981), «The *Liber Hermetis Mercurii Triplicis de VI rerum principiis* and the *Imago mundi* of Honorius Augustodunensis», *Scriptorium* (35), pp. 284–287; Pingree, David (1980), «Some of the Sources of the *Ghayat al-Hakim*», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* (43), pp. 1–15; Sturlese, Loris (1980), «Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste», *Archives de philosophie* (43), pp. 615–634; Burnett, Charles (1976), «The Legend of the Three Hermes and Abu Ma'shar's *Kitab al-Uluf* in the Latin Middle Ages», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* (39), pp. 231–234; Kahane, H., Kahane, R., Pietrangeli, A. (1969), «Hermetism in the Alfonsine Tradition», in *Mélanges offerts à Rita Lejeune*, Gembloux, Duculot, I, pp. 443–457; Siniscalco, Paolo (1966–67), «Ermete Trismegisto, profeta pagano della rivelazione cristiana: La fortuna di un passo ermetico (*Asclepius* 8) nell'interpretazione di scrittori cristiani», *Atti della Accademia delle Scienze di Torino. II. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* (101), pp. 83–117.



cronológicamente, más de la mitad de este material puede ser datado del período anterior al 1300. Mi objetivo es presentar un informe de lo que conocía sobre Hermes un académico razonablemente prolijo y bien informado en los albores del 1300. Es una especie de experimento de pensamiento, ya que ninguna persona efectivamente viviendo en aquel entonces podría tener acceso a todo el material del que disponemos hoy. Esto es porque estoy utilizando fuentes geográficamente diversas que una única persona no habría tenido la oportunidad de ver. Al mismo tiempo, alguien viviendo efectivamente en el 1300 probablemente tendría acceso a obras que han desaparecido desde entonces: no trabajamos con el material que queremos, trabajamos con el material que tenemos.

Este artículo intenta trazar la historia de varios *topoi* asociados con Hermes que revelarían sus orígenes en la tradición intelectual, así como el *status quaestionis* respecto de cada uno de ellos en el 1300. Mi dilema para presentar este material es elegir entre un abordaje directo y cronológico comenzando en la alta Edad Media y continuando sistemáticamente hasta 1300, o un abordaje temático examinando cada uno de los principales tópicos en torno a los cuales las citas o menciones de Hermes tienden a congregarse. Resulta que un abordaje mixto tendrá más sentido: comenzando con las referencias a Hermes más conocidas en los padres latinos, tomaré varios temas y tópicos que reaparecen con regularidad variable desde antes de Lactancio hasta el 1300, terminando con la figura más o menos oscura de Juan de París, conocido como «Quidort».

Este es el momento para precisar que la elección de 1300 es completamente arbitraria, así como la inclusión o exclusión de varias figuras en torno a ese límite. El material compilado en este artículo representa el resumen más sistemático que he intentado hasta ahora, pero es sólo una parte de toda la historia de Hermes en la Edad Media, contarla completamente requeriría la inclusión de todas las figuras relevantes entre 1300 y 1460.

Considerando el espacio limitado que tengo disponible para tan ambicioso objetivo, no pretendo retomar con excesiva profundidad el trabajo que ya ha sido publicado sobre varios autores medievales que citan a Hermes.⁵ En su lugar, intento atraer la atención y ubicar en su contexto adecuado aquellos autores y citas que no han recibido su debida atención.

⁵ Véase *supra*, nota 2.

2. Referencias a Hermes en latín antes e inmediatamente después de San Agustín

Para buscar las fuentes de la percepción medieval de Hermes, debemos visitar brevemente las referencias más tempranas a él en latín, de manera que determinemos la envergadura de su impacto. Cicerón menciona la existencia de no menos de cinco diferentes Mercurios en su *De natura deorum* (III, 22, 56), como Moreschini ha precisado en su *Storia dell'ermetismo cristiano*.⁶ Este pasaje no parece haber influenciado directamente ninguna discusión medieval sobre Hermes. En cambio, Lactancio lo reconoce como una de sus fuentes, y es a través de él que por lo menos algunas de las informaciones sobre Hermes fueron transmitidas durante la Edad Media, como discutiremos detalladamente más abajo.

Las cuatro citas de Tertuliano sobre Hermes no parecen haberse empleado tampoco en el período relevante para este artículo.⁷ Un tratado contra la idolatría atribuido a San Cipriano también contiene una referencia a Hermes que es demasiado corta para asociarla firmemente con algún tratado hermético conocido,⁸ y la idea transmitida allí —que Dios es incomprensible y está más allá de toda estimación— es un lugar suficientemente común para no poder ser identificable con esta obra. La única mención sobre Hermes de Arnobio de Sicca no parece haber ganado tampoco mucha atracción.⁹

Es realmente con las *Divinae Institutiones* de Lactancio que vemos la primera gran fuente de ideas influyentes respecto de Hermes.¹⁰ Entre las muchas menciones y citas de Hermes en esa obra, leemos que Hermes fue legislador de los egipcios (*Div. Inst* I, 6, 2–3).¹¹ Isidoro de Sevilla toma esta idea en sus *Etymologiae* (v, 1.2),¹² muy probablemente de donde el famoso jurista Gra-

⁶ Moreschini, C. (2000), p. 52.

⁷ Tertuliano, *Adversus Valentinianos*, 15, 1, ed. en Fredouille, Jean-Claude (1980), *Tertullien, Contre les Valentinien*, Paris, Éditions du Cerf, p. 114; Tertuliano, *De anima*, 2, 3, ed. en Waszink, Jan Hendrik (1947), *De anima*, Amsterdam, J.M. Meulenhoff, p. 3; id., 28, 1, en Waszink, J.H. (1947), p. 39; id., 33, 2, en Waszink, J.H. (1947), p. 47.

⁸ Cipriano, *Quod idola dii non sint*, 6, ed. en Hartel, Wilhelm August (1868), *S. Thasci Caecilii Cypriani Opera Omnia* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 3, 1), Wien, C. Gerold & Sohn, p. 24.

⁹ Arnobio de Sicca, *Adversus nationes*, II, 13, ed. en Marchesi, Concetto (s.d.), *Arnobii Adversus nationes libri VII*, Turin, Ioannis Baptistae Paraviae et Sociorum, p. 80.

¹⁰ Moreschini, C. (2000), pp. 63–79.

¹¹ Lactancio, *Divinae institutiones*, I, 6, 2–3, ed. en Heck, Eberhard y Wlosok, Antoine (2005), *Divinarum institutionum libri septem, Fasc. 1: Libri I et II*, München–Leipzig, Saur, pp. 21–23.

¹² Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, V, 1, 2, ed. en Lindsay, Wallace Martin (1911), *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX*, Oxford, Clarendon Press. Es necesario advertir que esta edición ha sido impresa sin paginación.

ciano obtuvo la idea cuando la incluyó en sus *Decreti* (I, 7).¹³ En el anónimo *Vita Adami Praemonstratensis* (PL 198, col.76A–B) que data de principios del siglo XIII,¹⁴ también vemos repetida esta declaración, junto con el epíteto «*Termaximus*» asociado a Mercurio. Tanto Lactancio como Isidoro y Rábano Mauro usan esta palabra para describir a nuestro mítico autor, así como lo hizo Helinando de Froidmont en su *Chronicon* (XII, 62),¹⁵ pero no se usa en otro lugar hasta 1300. Esta evidencia sugiere que no fue necesariamente de la obra de Lactancio que nuestros lectores medievales obtenían su información sobre Hermes, sino más bien de otros intermediarios. Esta primera impresión se confirma cuando miramos a algunos de los otros extractos con respecto a Hermes que aparecen por primera vez en Lactancio. Además, Lactancio es el primero en sugerir que Hermes ganó su apodo «Trismegisto» por su conocimiento, habilidades y por muchas otras cosas.¹⁶ La afirmación exacta, que autores posteriores —incluyendo Isidoro (*Etymologiae* VIII, 9, 49),¹⁷ Rábano Mauro (*De universo* XV, PL III col.430A)¹⁸ y nuevamente Helinando de Froidmont— aprovecharon y citaron literalmente, es: «*Hermes, qui ob virtutem multarumque artium scientiam Trismegistus...*» acompañado de un participio. Este fraseo exacto aparece en dos obras de Lactancio, ninguna de las cuales es la versión completa de las *Divinae institutiones*. Una cita está en el *Epítome* de las *Divinae Institutiones* (4.4)¹⁹ que Lactancio compuso él mismo, la otra está en su *De ira* (II, II)²⁰ sugiriendo que es uno de estos dos textos, más que las *Divinae Institutiones*, el que Isidoro utilizó como fuente.

El mismo párrafo del *Epítome* de Lactancio también proporciona la fuente conocida más antigua para otro elemento clave en el retrato de Hermes conocido en 1300, esto es, el hecho de que precedió otros filósofos por su antigüedad y por sus enseñanzas, y fue adorado como un dios por los egip-

¹³ *Decretum Gratiani*, I, 7, ed. en Migne, Jacques–Paul (1855), *Patrologiae Latina cursus completus...* Series Latina (en adelante PL), Paris, s.n., vol. 187, col. 43A.

¹⁴ *Vita Adami Praemonstratensis*, ed. en PL 198, col.76A–B.

¹⁵ Una transcripción de este capítulo se encuentra en el Apéndice 1 a este artículo.

¹⁶ Lactancio, *Divinae institutiones*, I, 6, 3, en Heck, E. y Wlosok, A. (2005), p. 22.

¹⁷ Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, VIII, 11, 49, en Lindsay, W.M. (1911).

¹⁸ Rábano Mauro, *De universo*, XV, 6, ed. en PL 111, col.429D–430A.

¹⁹ Lactancio, *Epítome ad Divinas Institutiones*, 4, 4–5, ed. en Brandt, Samuel y Laubmann, Gregor (1890), *L. Caeli Firmiani Lactanti Opera omnia. Pars I: Divinae institutiones et Epítome Divinarum institutionum* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 19), Prag–Wien, F. Tempsky y Leipzig, G. Freytag, p. 679.

²⁰ Lactancio, *De ira Dei*, XI, 12, ed. en Ingremeau, Christiane (1982), *Lactance*, Paris, Éditions du Cerf, p. 148.

cios.²¹ Una vez más, Isidoro de Sevilla es el vínculo clave en la cadena de transmisión de esta idea, declarando que Mercurio fue «transferido entre los dioses después de su muerte» por sus grandes habilidades.²² Frechulfo de Lisieux (fl. 825) toma esta idea en sus *Historiae* (I, 2, 7),²³ como también Pedro Abelardo,²⁴ Helinando de Froidmont²⁵ y Roderico Ximeno de Rada (m. 1247) dos veces en su *Breviarium historiae catholice* (II, 38 y II, 77).²⁶ Además, Roger Bacon cita este *factoide* en su *Opus Maius* (II, 9).²⁷ Todas estas son citas bastante estándares, casi directas de Isidoro. Quizás sea de más interés la idea estrechamente relacionada de que por su extraordinaria sabiduría, se concedieron a Hermes honores divinos tales como tener una estrella y un día de la semana con su nombre. Este concepto aparece primero en las *Homiliarum Veronense* carolingias,²⁸ donde el autor anónimo presenta un pastiche de citas de Quodvultdeus (un autor sobre el cual volveremos) describiendo cómo Hermes/Mercurio tuvo tanto honor entre los dioses que los gentiles nombraron el día del Señor con su nombre. Roberto Cricklade, prior de Oxford en el siglo XII, retoma la idea más precisamente en su *Speculum fidei*

²¹ Lactancio, *Epitome ad Divinas Institutiones*, 4, 4, ed. en Brandt, S. y Laubmann, G. (1890), p. 679: «Hermes, qui ob virtutem multarumque artium scientiam Trismegistus meruit nominari, qui et doctrina et vetustate philosophos antecessit, quique apud Aegyptios ut deus colitur, maiestatem dei singularis infinitis adserens laudibus, dominum et patrem nuncupat, eumque esse sine nomine, quod proprio vocabulo non indigeat, quia solus sit; nec habere ullos parentes, quia ex se et per se ipse sit».

²² Isidoro de Sevilla, *Chronicon*, 16, PL 111, col.1025B–1026A: «Tunc fuit et Mercurius, nepos Atlantis, multarum artium peritus. Et ob hoc post mortem in deos translatus».

²³ Frechulfo de Lisieux, *Historiae*, I, 2, 7, ed. en Allen, Michael Idomir (2002), *Frechulfi Lexoviensis episcopi opera omnia* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 169A), Turnhout, Brepols, pp. 100–101.

²⁴ Pedro Abelardo, *Theologia christiana*, I, 61, ed. en Buytaert, Eligius M. (1969), *Petri Abaelardi opera theologica* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 12), Turnhout, Brepols, p. 96.

²⁵ Ver Apéndice 1 al final de este artículo.

²⁶ Roderico Ximeno de Rada, *Breviarium historiae catholice*, II, 38, ed. en Fernández Valverde, José (1992), *Roderici Ximenii de Rada Breviarium historiae catholice* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 72A), Turnhout, Brepols, p. 85 y Roderico Ximeno de Rada, *Breviarium historiae catholice*, II, 77, ed. Fernández Valverde, J. (1992), p. 113.

²⁷ Roger Bacon, *Opus maius*, II, 9, ed. en Bridges, John Henry (1897), *The «Opus maius» of Roger Bacon*, Oxford, Clarendon Press, vol. I, p. 48.

²⁸ *Homiliarium Veronense*, I, ed. en Martin, L.T. (2000), *Homiliarium Veronense* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 186), Turnhout, Brepols, 6; cf. Quodvultdeus, *Adversus quinque haereses*, III, 4–5 y 15–18, ed. en Braun, René (1976), *Opera Quodvultdeo Carthaginensi episcopo tributa* (Corpus Christianorum. Series Latina 60), Turnhout, Brepols, pp. 265 y 267.

(1, 20),²⁹ donde indica al menos el día correcto de la semana (Miércoles). En un pasaje que será discutido más profundamente después, el anónimo *Liber Alcidi* también afirma que se concedieron a Hermes honores divinos.³⁰ Aunque esta idea no aparece así en Lactancio, es claramente derivada del *Epítome* de este último, y la idea de que Hermes fue adorado bajo diversas apariencias (especialmente en Egipto) y en diversas maneras no debería sorprendernos considerando la homonimia entre nuestro pseudo-profeta pagano y el antiguo dios grecorromano del mismo nombre. La confusión entre Hermes el dios y Hermes el antiguo sabio pasa a primer plano en el próximo autor que consideraré.

Resulta que en el proceso de resumir el mito antiguo, el poeta cristiano Prudencio dio una primera expresión a varias de las duraderas asociaciones que sirvieron para confundir las audiencias medievales respecto de la identidad de Hermes/Mercurio. En efecto, en su primer libro de poemas contra Symmachus, describe a Mercurio como habilidoso en el hurto y muy instruido en magia tesalia, usando una varita para atraer los espíritus de los muertos (teniendo también la habilidad de matar, un aspecto ausente de las descripciones posteriores), y divinizado por su destreza.³¹ En el mismo pasaje, Prudencio también menciona que Mercurio es el hijo de Maia, un elemento genealógico que, una vez incluido en el *De civitate Dei* de Agustín,³² servirá para confundir permanentemente en las mentes de los lectores medievales al dios antiguo Hermes/Mercurio con el autor de los escritos herméticos sobrevivientes. El hecho de que Isidoro de Sevilla cite literalmente de este pasaje de Prudencio en el mismo libro (VIII) y esto sólo unos pocos capítulos antes de decir que Mercurio inventó el *praestigium* y que Hermes Trismegisto es conocedor en muchos aspectos, ayudó inmensamente a popularizar y esparcir la confusión entre Hermes el dios y Hermes el sabio a lo largo y a lo ancho de Europa a través de toda la Edad Media.³³

²⁹ Roberto Cricklade, *Speculum fidei*, I, 20, ed. en d'Alverny, Marie-Thérèse (1985), «Humbertus de Balesma», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* (51), p. 141.

³⁰ Ver más abajo p. 43 y n. 158.

³¹ Prudencio, *Contra Symmachum*, I, 85–101, ed. en Tränkle, Hermann (2008), *Contra Symmachum* = *Gegen Symmachus*, Turnhout, Brepols, p. 110.

³² Agustín, *De civitate Dei*, XVIII, 8, ed. en Dombart, B. and Kalb, A. (1981), *Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei libri XXII*, Stuttgart, Teubner, vol.2, p. 265.

³³ Cita de Prudencio: Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, VIII, 9, 8, ed. Lindsay, W.M. (1911); Mercurio descubre el *praestigium*: Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, VIII, 9, 33; Hermes tiene muchas habilidades: Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, VIII, 11, 49.

Procediendo cronológicamente, el catálogo de herejías de Filastrius (fines del s. iv) también menciona a Hermes Trismegisto,³⁴ pero esta obra no parece haber tenido mucho impacto, ya que su formulación no reaparece durante la Edad Media. Lo mismo puede decirse de la breve mención de Hermes Termaximus en la *Historia* (xxi, 14) de Ammiano Marcellino,³⁵ la cual sólo fue recuperada después del período que nos interesa en este artículo.

3. San Agustín, la idolatría y los múltiples Hermes en la tradición medieval

La próxima figura de importancia en esta historia es, por supuesto, San Agustín. Sus extensas citas directas y críticas del *Asclepius* hermético en el libro viii del *De civitate Dei* han dejado un impacto duradero en las percepciones de Hermes de los siglos posteriores.³⁶ De hecho, las citas de Agustín parecen ser el último contacto directo con el *Asclepius* hasta el siglo xii. Las discusiones sobre la idolatría representan una significativa proporción de las citas de Hermes durante la Edad Media, y la vasta mayoría de ellas reposa sobre Agustín por su perspectiva, la cual ha invariablemente teñido la percepción de autores posteriores sobre el mítico sabio. La lista de pasajes donde Hermes es mencionado en el contexto de la discusión sobre la idolatría es muy extensa, y probablemente no vale la pena dar aquí una lista exhaustiva. Me limitaré a mencionar aquellos autores y pasajes que no han sido invocados en otras publicaciones hasta ahora, simplemente para resaltar la gran variedad de lugares donde nuestro Trismegisto aparece como un despreciable idólatra gracias a Agustín.

La primera de estas citas ocurre cronológicamente en los *Libri Carolini* (PL 98, col. 1310D),³⁷ los cuatro libros encargados por Carlomagno para contrarrestar las visiones iconoclastas del mundo bizantino de entonces. Estos textos no recibieron una circulación generalizada hasta que fueron impresos a mediados del siglo xvi, pero fueron investigados por un puñado de otros autores carolingios que citaron los pasajes de Agustín sobre Hermes para de-

³⁴ Filastrio, *Diversarum Hereseon Liber*, X, ed. en Marx, Frederick (1898), *Sancti Filastrii episcopi Brixienensis Diversarum hereseon liber* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 38), Prag-Wien, F. Tempsky; Leipzig, G. Freytag, p. 5.

³⁵ Ammiano Marcellino, *Historiae*, XXI, 14, 5, ed. y trad. en Rolfe, John C. (1950), *Ammianus Marcellinus*, Cambridge, Harvard University Press; London, Heinemann [1971], vol.2, p. 168.

³⁶ Agustín, *De civitate Dei*, VIII, 23–27, ed. Dombart, B. and Kalb, A. (1981), vol.1, pp. 354–368.

³⁷ *Acta conventus Parisiensis (Libri Carolini)*, IV, PL 98, col.1310D.

batir sobre el caso de los francos en las controversias en torno a la iconoclasia. Uno de estos pasajes se encuentra en un tratado de Dungal de Bobbio (también conocido como Dungalus Reclusus) donde él defiende el culto de las imágenes contra Claudio, el obispo de Turín.³⁸ Otra instancia incluye un tratado intitulado *De cultu imaginum* de Jonás de Orleans, que fue el resultado de una audiencia papal con Eugenio II sobre esta cuestión.³⁹

Apartándonos de la iconoclasia pero aún en tiempos carolingios, Frechulfo de Lisieux cita *in extenso* a partir de los textos agustinianos sobre Hermes mientras escribe sus *Historiae* (CCCM 169A, 100–101),⁴⁰ que constituyen una crónica mundial retomada extensamente de Eusebio, pero cuyo principal propósito es trazar la historia de los francos y su conversión.

El primer ejemplo de Hermes en un comentario bíblico se encuentra en Florus Diaconus de Lyon (m. 860), cuyo trabajo fue olvidado hasta el siglo XX, pero que cita a Hermes vía Agustín en su compilación de extractos de los padres de la Iglesia sobre las epístolas de Pablo (PL 119, col.282A, *Rom.* 3:20).⁴¹

La instancia final de textos agustinianos del libro VIII del *De ciuitate Dei* en la era carolingia se encuentra en la *Responsa de diversis* de Godescalco de Orbais,⁴² un tratado que trata principalmente sobre la amarga controversia que sostuvo con Hincmaro de Reims sobre su propio predestinacionismo.

Desde aquí, nos dirigimos directamente al siglo XII para encontrar el próximo uso de Agustín, esta vez por un autor cuya inmediata familiaridad con Hermes ha sido reconocida desde hace tiempo: Hermann de Carinthia.⁴³ Tanto Moreschini como Lucentini antes que él señalaron que la visión de Hermann sobre Hermes va mucho más allá de lo que dijo Agustín,⁴⁴ ya que él reconoce la distinción entre el Hermes–hacedor de dioses de la remota antigüedad y el más reciente Trismegisto, que es responsable por el diálogo entre Asclepio, Amón y Tat. El primero puede ser legítimo objeto de

³⁸ Dungal de Bobbio, *Responsa contra Claudium*, 48, ed. en Zanna, Paolo (2002), *Responsa contra Claudium: a controversy on holy images*, Tavarnuzze (Firenze), SISMEL edizioni del Galuzzo, p. 32.

³⁹ Jonás de Orleans, *De cultu imaginum*, III, ed. en PL 106, col.382B–C.

⁴⁰ Ver *supra* n. 23.

⁴¹ Florus Diaconus, *Expositio in epistolam ad Romanos*, I, 20, PL 119, col.282A.

⁴² Godescalco de Orbais, *Responsa de diversis*, XX, ed. en Lambot, Cirille (1945), *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais: textes en majeure partie inédits*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, p. 178.

⁴³ Hermann de Carinthia, *De essentiis*, II, ed. en Burnett, Charles (1982), *De essentiis*, Leiden–Köln, Brill, pp. 186–188.

⁴⁴ Moreschini, C. (2000), p. 167; Lucentini, P. (2007), pp. 77–79.

censura, pero para Hermanno el segundo aparece más allá de todo reproche, tanto en este pasaje como en otras partes de su *De essentiis*.

Cerca de la misma fecha, en un comentario inédito sobre la *Epístola a los romanos* de Pablo (MS París, BNF, lat. 2580 f.4; MS París, BNF, lat. 12028 f.5; el comentario mismo está en 1:21–25), Gilberto Porretano emplea una serie diversa de breves citas de Hermes a partir del libro VIII del *De ciuitate Dei*, pero nunca menciona a Agustín por su nombre.⁴⁵ Este texto es de particular interés porque Gilberto usa el pasaje hermético como la declaración general inicial de «las maneras por las cuales la gloria de dios puede ser cambiada en los corazones de los impíos», es decir, por humanos que crean falsos dioses con su propia imagen, e «impartiéndolo sobre ellos los poderes de hacer el bien o el mal».⁴⁶ Él proporciona entonces una serie de ejemplos históricos de politeísmo, desde los romanos a los asirios, babilonios y egipcios. Aunque el tono de la discusión de Gilberto es crítico de la idolatría en general, Hermes es tratado como una fuente de información sobre él, más que como un blanco específico de crítica.

Es de mayor interés aún Juan de Salisbury, quien menciona a Hermes en el contexto de la discusión sobre la idolatría, pero va más allá de lo que dijo Agustín. En el *Policraticus* (II, 28),⁴⁷ su cita del *Asclepius* 24 provee el ejemplo de una profecía —respecto específicamente de la desaparición de la idolatría— que se vuelve realidad pero es sólo la manifestación de un miedo o preocupación preexistente. Juan de Salisbury es excepcional porque cita *verbatim* del *Asclepius* sobre el tópico de la idolatría *exactamente de la misma sección* que Agustín utiliza, pero él escoge una frase en particular que está ausente en la cita de este último, probando de este modo que tuvo contacto de primera mano con su fuente hermética y que estaba comprometido en re-examinarla críticamente.

La otra sección en el agustiniano *De ciuitate Dei* donde Hermes es mencionado involucra la genealogía hermética: ¿Cuántos Hermes ha habido? y ¿cómo podemos distinguirlos? Como fue mencionado antes,⁴⁸ Cicerón fue

⁴⁵ Ver *infra* el apéndice 2 de este artículo.

⁴⁶ Gilberto Porretano, *Commentarius in Paulum ad Romanos*, 1: 21–25: «Attendendum quod cum dixerit, mutauerunt gloriam dei, tamen adiecit incorruptibilis. Unde, haec mutatio in corde impiorum intelligitur facta, sed haec multis modis. Nam Hermestristmegistus ait: “Quod sicuti summus deus aliquos ad similitudine sui deos fecit eternos, sic homo deos suos ex sui vultus similitudine figuravit”».

⁴⁷ Juan de Salisbury, *Policraticus*, II, 28, ed. en Keats-Rohan, K.S.B. (1993), *Ioannis Sarisberiensis Policraticus I–IV*, Turnhout, Brepols, p. 166.

⁴⁸ Ver *supra*.

el primero en discutir esta cuestión, y Agustín le da un tratamiento bastante largo en el libro VIII, capítulos 8 y 39. Tal como es el caso para la cuestión de la idolatría, muchas de las discusiones subsecuentes sobre la genealogía herméutica no van más allá de lo que Agustín tenía para decir. Es aquí que vemos a Mercurio descripto como un descendiente de Prometeo por ser el nieto de Atlas (hermano de Prometeo) e hijo de Maia (*De civitate Dei* XVIII, 8), diestro en muchas artes que transmitió a la humanidad y recibiendo honores divinos a su muerte como resultado.⁴⁹ Agustín habla de él como anterior a Hércules y menciona específicamente que aquellos que piensan que los dos eran contemporáneos están equivocados.⁵⁰ Más adelante en el mismo libro (XVIII, 39), Agustín especifica que un Mercurio, a quien ellos llaman Trismegisto, enseñó filosofía en Egipto mucho antes que los filósofos griegos, pero después de Abraham, Isaac, Jacob, José y Moisés. Agustín sugiere que hay dos Mercurios, el mayor es el nieto de Atlas a través de Maia, y el más joven es su nieto Mercurio Trismegisto.⁵¹ Variaciones más o menos elaboradas sobre estas declaraciones son repetidas frecuentemente a lo largo de la Edad Media, especialmente en crónicas y en escritores históricos (por ejemplo, Isidoro, Frechulfo de Lisieux, Otto de Friesing, Roberto Cricklade, Roberto Ximenio de Rada)⁵² y en otros autores (por ejemplo, Daniel de Morley, la *Summa philosophiae* del pseudo-Grosseteste, Roger Bacon, Juan Quidort).⁵³ Helinando de Froidmont proporciona lo que es probablemente la síntesis más larga de todo el material biográfico relacionado con los varios Hermes

⁴⁹ Agustín, *De civitate Dei*, XVIII, 8, ed. Dombart, B. y Kalb, A. (1981), vol. 2, p. 265: «Multarum autem artium peritus claruit, quas et hominibus tradidit; quo merito eum post mortem deum esse voluerunt sive etiam crediderunt».

⁵⁰ *Ibid.*: «Posterior fuisse Hercules dicitur, ad ea tamen tempora pertinens Argivorum; quamvis nonnulli eum Mercurio praeferant tempore, quos falli existimo».

⁵¹ *Ibid.*, p. 315: «Eo quippe tempore, quo Moyses natus est, fuisse reperitur Atlans ille magnus astrologus, Promethei frater, maternus avus Mercurii maioris, cuius nepos fuit Trismegistus iste Mercurius».

⁵² Ver *supra* y Otto de Friesing, *Chronica, sive Historia de duabus civitatibus*, I, 16, ed. en Hofmeister, Adolph (1912), *Ottonis episcopi frisingensis Chronica; sive, Historia de duabus civitatibus. Editio altera*, Hanover, Bibliopolis Hahn, p. 51.

⁵³ Daniel de Morley, *Philosophia, sive Liber de naturis inferiorum et superiorum*, I, 55, ed. en Maurach, Gregor (1979), «Daniel von Morley, «Philosophia»», *Mittelateinisches Jahrbuch* (14), p. 222; ps. Roberto Grosseteste, *Summa philosophiae*, I, 1, ed. en Baur, Ludwig (1912), *Die Philosophische Werke des Robert Grosseteste: Bischofs von Lincoln (1253)* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 9), Münster im Wald, Aschendorff; Roger Bacon, *Opus maius*, II, 9, ed. Bridges, J.H. (1897), vol. I, 48; Juan Quidort, *Commentarius in II Sententiarum*, VII, 2, ed. en Muller, Jean-Pierre (1961), *Commentaire sur les Sentences: reportation / Jean de Paris (Quidort)*, Roma, Herder, vol. 2, p. 96.

Mercurios Trismegistos antes de 1300, en su mayormente inédito *Chronicon* (xii, 62). En el apéndice 1 de este artículo, proveo una transcripción del capítulo relevante de esta obra basado en Ms Città del Vaticano, Reg. lat. 535, 336a–338a. Aquí encontramos yuxtapuestos y en contraste, la mayor parte de los hilos biográficos que he mencionado en este artículo, así como algunos sorprendentes comentarios textuales críticos de parte del autor, especialmente en sus citas de Pedro Comestor.

Más allá de este tratamiento estándar de la genealogía hermética, hay además un texto periférico que ofrece una historia alternativa. Aparece en el tratado alquímico intitulado *Liber dedali philosophorum* atribuido a Miguel Escoto, donde Hermes es considerado el hijo de un tal Gelbeus.⁵⁴ No hay otros testimonios de esta idea, y por lo tanto tuvo poco impacto más allá del hecho de su propia existencia.

4. De Quodvultdeus a la recuperación del Asclepio

Lo que es considerado a menudo como la última aparición en el Occidente latino premedieval se encuentra en la obra de Quodvultdeus *Adversus quinque haereses*, que recibió una extendida atención durante la Edad Media debido a su errónea atribución a Agustín.⁵⁵ Las referencias de Quodvultdeus, sin embargo, están directamente conectadas con los pasajes de Lactancio sobre Hermes en las *Divinae institutiones*, y reflejan la actitud bastante caritativa del autor hacia el antiguo sabio.⁵⁶ De hecho, es a través de la autoridad del trabajo de Quodvultdeus que Hermes resultó un personaje ambiguo e interesante, un pagano que no debe ser sumariamente rechazado, como Agustín nos hizo creer. Durante la Edad Media, todas las menciones de las expresiones «*logos stileos*» y «*verbum perfectum*» están casi invariablemente asociadas con el *Adversus quinque haereses*, con la única excepción (que yo conozca): la *Summa philosophiae* falsamente atribuida a Roberto Grosseteste, donde Lactancio es mencionado por su nombre como una de las fuentes del autor.⁵⁷

La lista de autores que utilizaron Quodvultdeus como su fuente para las ideas herméticas es larga, comenzando con el anónimo *Homiliarum Veronen-*

⁵⁴ (ps.–?) Miguel Escoto, *Liber dedali philosophorum*, 9, ed. en Brown, James Wood (1897), *An Enquiry into the Life and Legend of Michael Scot*, Edinburgh, D. Douglas, p. 247.

⁵⁵ Quodvultdeus, *Adversus quinque haereses*, III, 4–5 y 15–18, ed. Braun, R. (1976), pp. 265 y 267.

⁵⁶ Moreschini, C. (2000), pp. 89–91.

⁵⁷ (ps.–) Roberto Grosseteste, *Summa philosophiae*, I, 9, ed. Baur, L. (1912), p. 282.

se que data de la era carolingia,⁵⁸ pasando por Pedro Abelardo, Roberto de Melún y Juan Hispano,⁵⁹ todos los cuales dependen exclusivamente del *Adversus quinque haereses* para el material relacionado con Hermes. Varios autores posteriores muestran también evidencia del uso de Quodvultdeus como material sobre Hermes, pero no como una única fuente. El primero de ellos es el *De septem septenis* atribuido a Juan de Salisbury,⁶⁰ seguido de una cierta cantidad de autores que resultarán familiares a quienes estudian la presencia de Hermes en la Edad Media: Alain de Lille, Tomás de York, Hugo de Saint Cher, Ramón Martí, Ulrico de Strasburgo y Ricardo de Melitona.⁶¹ Para este último grupo de autores, las citas de Quodvultdeus representan evidencia clave que corrobora la importancia —filosófica y teológicamente— de los escritos herméticos que ellos consultaban también de primera mano. En el marco temporal entre estos dos grupos de autores debemos buscar evidencia sobre el primer uso del *Asclepius* latino desde la antigüedad tardía.

Basándonos en la evidencia existente, el crédito por esta recuperación es para Thierry de Chartres, cuyos comentarios sobre Boecio y cuyo trabajo sobre los días de la creación incluyen múltiples ejemplos de citas que vienen directamente del *Asclepius*, sin evidencia de que hayan sido citados en otros lugares previamente.⁶² Él cita la obra que llamamos *Asclepius* muy idiosincráticamente: se refiere consistentemente a ella como un libro intitulado *Trismegistus* por un autor llamado Mercurio. Esta peculiaridad puede originarse en el hecho de que el manuscrito del *Asclepius* que él estaba usando diera al texto ese título. Esta designación está bastante bien representada en los manuscritos existentes del *Asclepius*, que aparecen en siete de los ochenta y cuatro identificados en el catálogo de manuscritos del *Asclepius* confeccionado por Klibansky y Regen (Tabla 1). Desafortunadamente, todos estos manuscritos son posteriores al tiempo de Thierry, pero él puede razonablemente haber estado usando un manuscrito anterior perdido, relacionado

⁵⁸ Ver *supra*.

⁵⁹ Pedro Abelardo, *Sic et non*, 15, 6, ed. en Boyer, Blanche B. y McKeon, Richard (1976–1977), *Sic et non: a critical edition*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 146–147; Pedro Abelardo, *Theologia christiana*, I, 61, ed. Buytaert, E. (1969), p. 96; Roberto de Melitona, *Sententie*, I, 2, 8, ed. en Martin, Raymond M. (1947), *Oeuvres de Robert de Melun*, Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, Tomo III, vol. I, p. 294; Juan Hispano, *Epistola ad Alvarum*, IV, PL 121, col. 422B–C.

⁶⁰ (ps.–) Juan de Salisbury, *De septem septenis*, PL 199, col. 945–964.

⁶¹ Ver *supra* n. 4.

⁶² Ver Häring, Nikolaus M. (1971), *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*; Janssen, Wilhelm (1926), *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius «De Trinitate»: ein Werk aus der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert, aus den Handschriften zum ersten Male*, Breslau, Müller und Seiffert.

con alguno de los mencionados. Debería notarse que Alain de Lille también utiliza un libro intitulado *Trismegistus* escrito por un tal *Mercurius*, pero lo hace casi solamente en su *Summa* «*Quoniam homines*», un tratado que escribió tempranamente en su carrera y por lo tanto aproximadamente contemporáneo de los escritos de Thierry de Chartres.⁶³

Tabla I. Manuscritos existentes del Asclepius con un título conforme con la lectura de Thierry de Chartres

Incipit/Explicit	MS Signatura Topográfica	Fecha	Sigla en Moreschini ⁶⁴	Nro. De Catálogo en Klibansky /Regen ⁶⁵
Explicit Trimegistus	Bamberg, Staatsbibliothek, Class 1 (M.IV.16)	XII ²		1
Trismegistus	Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, plut. 84, 24	XV ²		24
Incipit Trimagistus Mercurii	Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. i.IX.39 (San Marco 348)	XII ²		30
Explicit Liber mercurii	København, Kongelige Bibliotek, Fabricius 91, 4º	XII/XIII	K	36
Incipit Trimagistus Mercurii	Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. lat. 811	XII/XIII		84
Incipit Trimegistus Mercurii	Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. lat. 1141	XIII ¹	U	92
Explicit liber Mercurii	Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Aug. 8º 82.10	XIII	W	108

5. Hermes en Isidoro de Sevilla: el «cara de perro» inventor del praestigium

Dejando atrás la identidad de los diversos Hermes y volviendo al mundo de la Alta Edad Media de Isidoro de Sevilla, vemos dos tendencias respecto de la reputación de Hermes Mercurio Trismegisto que tienen su origen en

⁶³ Alain de Lille, *Summa* «*Quoniam homines*», ed. en Glorieux, Palémon (1953), «La Somme *Quoniam homines* d'Alain de Lille», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 20 (1953), pp. 113–364.

⁶⁴ Moreschini, Claudio (1991), *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt vol. III De philosophia libri*, Stuttgart-Leipzig, Teubner.

⁶⁵ Klibansky, Raymond y Regen, Frank (1993), *Die Handschriften der philosophischen Werke des Apuleius. Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht; ver también Lucentini, P., Perrone Compagni, V. (2001), *I testi e I codici di Ermete nel Medioevo*, Firenze, Polistampa.

las formulaciones de sus *Etymologiae*. La primera es una forma de *ekphrasis* donde Isidoro afirma que Hermes es representado con una cabeza de perro, ya que entre todos los animales, es el más sabio y el más atento.⁶⁶ Como lo hace en otros lugares, Rábano Mauro en su *De universo* saca esta idea directamente de Isidoro,⁶⁷ como también lo hace Helinando de Froidmont.⁶⁸ En su *Historia Scholastica*, Pedro Comestor dice que el dios egipcio Anubis es el mismo que Mercurio, quien tiene una cabeza canina sin barba.⁶⁹ El hecho de que haya evidencia iconográfica antigua de este vínculo (por ejemplo, el relieve del altar de Isis en el templo de Isis del Campo de Marte en Roma, que ahora se encuentra en el Museo Capitolino) prueba que los autores medievales no operaban sobre el vacío de su propia invención respecto de este oscuro tópico, sino que más bien trabajaban de ideas y fuentes disponibles.

El segundo de los elementos relevantes para la reputación sacados de la misma sección que las *Etimologiae* de Isidoro involucra la descripción de Mercurio como el inventor del *praestigium*,⁷⁰ una idea que sin duda puede ser vinculada conceptualmente con las estatuas decidoras de fortuna mencionadas en el *Asclepio* 23 y citadas por Agustín,⁷¹ pero también termina teniendo más amplias implicancias para la reputación del antiguo sabio. A primera vista, este vínculo entre Mercurio y el *praestigium* es retomado prácticamente a la letra por muchos autores subsecuentes, algunos de los cuales ya han sido mencionados y muchos de los cuales eran muy leídos, contribuyendo así con un componente significativo a la reputación de Hermes: Rábano Mauro en *De magicis artibus*,⁷² Hincmaro de Reims en su *De divortio Lotharii et Tetbergae*,⁷³ Burchardo de Worms en sus *Libri Decretorum*,⁷⁴ Yves

⁶⁶ Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, VIII, 11, 49, en Lindsay, W.M. (1911): «Hermes autem Graece dicitur <apo tes hermeneias>, Latine interpres; qui ob virtutem multarumque artium scientiam Trimegistus, id est ter maximus nominatus est. Cum autem eum capite canino fingunt, haec ratio dicitur, quod inter omnia animalia canis sagacissimum genus et perspicax habeatur».

⁶⁷ Rábano Mauro, *De universo*, XV, 6, PL 111, col.430A.

⁶⁸ Ver apéndice 1 *infra*.

⁶⁹ Pedro Comestor, *Historia scholastica, Liber Exodi*, XL, PL 198, col.1164B: «[F]iebat Ammon capite arietino, Anubis, id est Mercurius, capite canino sine barbu.»

⁷⁰ Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, VIII, 9, 33, en Lindsay, W.M. (1911).

⁷¹ Agustín, *De civitate Dei*, VIII, 23 ed. Dombart, B. and Kalb, A. (1981), vol.1, pp. 355–356. Cf. *Asclepius* 24.

⁷² Rábano Mauro, *De magicis artibus*, PL 110, col.1099A.

⁷³ Hincmaro de Reims, *De divortio Lotharii et Tetbergae*, XV, responsio, PL 125, col.719A.

⁷⁴ Burchardo de Worms, *Libri Decretorum*, X, 44, PL 140, col.841D.

de Chartres tanto en sus *Decreti* como en sus *Panormia*,⁷⁵ Graciano en sus *Decreti*,⁷⁶ Hugo de San Víctor en su *Didascalicon*,⁷⁷ Zacharias de Besançon en su *In unum ex quatuor*,⁷⁸ Juan de Salisbury en su *Policraticus*,⁷⁹ Helinando de Froidmont en su *Chronicon* (xii, 62) y finalmente Juan de París (Quidort) en su comentario sobre el segundo libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo,⁸⁰ donde explícitamente vincula el extracto con Agustín más que con Isidoro. En el comentario sobre el *De nuptiis Philologiae Mercurii* de Marciano Capella, atribuido a Bernardo Silvestre,⁸¹ el vínculo se hace entre Hermes (más bien que Mercurio) y el *praestigium*, que es listado junto con una serie de sinónimos del «arte mágico», incluyendo *maleficium*, *sortilegium*, *manthicen*, y *mathematicam*.

6. Hermes en la tradición intelectual

Me gustaría volver ahora a las genealogías herméticas de Agustín mencionadas anteriormente y reunidas en la crónica de Helinando de Froidmont. Estas forman la base para la genealogía medieval de Hermes y están confirmadas por declaraciones del mismo Hermes en *Asclepius* 37,⁸² pero existe una cronología intelectual separada relacionada con Hermes y que lo ubica en el contexto de sucesivas generaciones de filósofos y otros escritores. El *De ira* (ix, 11) de Lactancio indica que el Hermes egipcio, que es llamado *Ter-maximus* por su virtud y su comprensión de muchas ciencias, es mucho más antiguo no solamente que Platón, sino también que Pitágoras.⁸³ La idea de que Hermes es anterior a Pitágoras aparece de nuevo en el anónimo *Turba philosophorum* editado por Ruska, donde el autor da voz a un personaje lla-

⁷⁵ Yves de Chartres, *Decreti*, XI, 69, PL 169, col.762C; Yves de Chartres, *Panormia*, VIII, 67, PL 161, col.1319D.

⁷⁶ Graciano, *Decreti*, II, 26, 5, PL 187, col.1353B–C.

⁷⁷ Hugo de San Víctor, *Didascalicon*, VI, 15, ed. en Buttimer, Charles Henry (1939), *Hugonis de Sancto Victore Didascalicon de studio legendi*, Washington, D.C., Catholic University Press of America, p. 133.

⁷⁸ Zacharias de Besançon, *In unum ex quatuor*, IV, PL 186, col.507C.

⁷⁹ Juan de Salisbury, *Policraticus*, I, 9, en Keats-Rohan, K.S.B. (1993), p. 56.

⁸⁰ Ver *supra* n. 53.

⁸¹ (ps.–?) Bernardo Silvestre, *Commentarius in Martianum De nuptiis Philologiae Mercurii*, VI.165–177, ed. en Westra, Haijo Jan (1986), *The Commentary on Martianus Capella's De nuptiis philologiae et Mercurii attributed to Bernardus Silvestris*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, p. 135.

⁸² *Asclepius* 37, en Moreschini, C. (1991), p. 82: «Hermes, cuius avitum mihi nomen est ...».

⁸³ Ver *supra* n. 20.

mado Aristeo, quien asegura ser un discípulo de Pitágoras, quien a su vez es un discípulo de los discípulos de Hermes el tres veces grande.⁸⁴ La *Summa philosophiae* del pseudo-Grosseteste prueba nuevamente su interés resumiendo muchos de los variados datos genealógicos sobre los diversos Hermes —dos en número, siguiendo a Agustín, pero también experto en artes ocultas, siguiendo a Albumazar— y entonces establece que mucho tiempo después, Homero reveló la filosofía de Hermes en sus fábulas, y poco después, el rey Salomón de Jerusalén escribió sobre la naturaleza de las plantas y los animales.⁸⁵ Esta referencia a Homero encaja claramente en la historia que se origina en Prudencio que fusiona al antiguo dios pagano Hermes/Mercurio con su homónimo humano aunque igualmente mítico autor. El hecho de que el autor de la *Summa philosophiae* eligiera ubicar esta anécdota justo al principio de su tratado es indicativo de la prominencia de la autoridad hermética en su mente. Además, él es cuidadoso en ubicar en su propio orden cronológico los autores que escribieron tratados con formato de diálogo: Job y Salomón *teosofaron* utilizando diálogos; Trismegisto, Platón, Tulio y Boecio filosofaron en ese mismo formato.⁸⁶ En una sección separada sobre cómo son movidas las esferas celestes, el autor pone en orden cronológico una serie combinada de figuras bíblicas y no bíblicas en lo que equivale a una cadena cronológica de autoridades: primero Sem, después Abraham y Trismegisto, y mucho después, Abrachys, y después Pitágoras, Tales el Milecio y finalmente Platón.⁸⁷

Contemporáneo o quizás un poco posterior al pseudo-Grosseteste, Alberto Magno en su *De causis et processu universitatis* (I, 4, 3) ubica a Hermes entre los más antiguos filósofos peripatéticos, y nombra Trismegisto, Apolo, Hermes el egipcio y Asclepio el discípulo de Trismegisto como formando un grupo del cual surgió en primer lugar la filosofía.⁸⁸ En su *De natura et origine animae* (II, 6) Alberto también considera que Hermes Trismegisto, cuyos ancestros fueron Prometeo y un distinguido filósofo, es la fuente

⁸⁴ Ruska, Julius (1931), *Turba philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie*, Berlin, Julius Springer, p. 109 [1970].

⁸⁵ (ps.) Roberto Grosseteste, *Summa philosophiae*, I, 1, ed. Baur, L. (1912), pp. 276–277; Agustín, *De civitate Dei*, XVIII, 39, ed. Dombart, B. y Kalb, A. (1981), vol. 2, p. 315; Abu Ma'shar, *Liber introductorius*, VI, 1, ed. Lemay, Richard (1996), *Liber introductorii maioris ad scientiam judiciorum astrorum*, vol. 8: *Traduction latine de Hermann de Carinthie, Texte critique*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, p. 101.

⁸⁶ (ps.) Roberto Grosseteste, *Summa philosophiae*, I, 10, ed. Baur, L. (1912), p. 283.

⁸⁷ (ps.) Roberto Grosseteste, *Summa philosophiae*, XV, 12, ed. Baur, L. (1912), p. 561.

⁸⁸ Alberto Magno, *De causis et processu universitatis*, I, 4, 3, ed. en Fauser, Winfrid (1993), *Alberti Magni Opera Omnia* (17, 2), Westfalia, Aschendorff, p. 45.

de la cual los estoicos tomaron su primer conocimiento de la filosofía.⁸⁹ Él ubica a Hermes Trismegisto entre los estoicos por segunda vez en su *Summa theologiae* (II, 9, 33, 2).⁹⁰ Por otra parte, en su *Metafísica* (I, 1, 2), Alberto sugiere que Platón obtuvo sus teorías sobre las formas de Sócrates, quien a su vez las obtuvo del Trismegisto Hermes, el primer autor de esa enseñanza.⁹¹ En sus *Problemata determinata*, Alberto ubica a Apuleyo después de Hermes Trismegisto,⁹² mientras que en el *De anima*, ubica a Trismegisto después de Sócrates en términos de aquellos que saben que los ángeles y los demonios se desplazan sin cuerpos.⁹³

En contraste con estas afirmaciones, sobre la antigüedad remota de Hermes, vemos a Guillermo de Auxerre (*Summa aurea*, III, 12, 8, 1) afirmando que Mercurio era consciente de la distinción entre las tres personas de la Trinidad porque él mismo fue criado por cristianos en tiempos cristianos.⁹⁴ Mientras reconoce la conciencia de Hermes respecto de las enseñanzas cristianas, Hugo de Saint Cher, en su *Commentario a los romanos*, dice que Mercurio sabía de la Trinidad a través del aprendizaje, sugiriendo que tal vez había sido discípulo de Balaam, o había leído sobre él en sus libros donde la Trinidad fue revelada a través de la inspiración.⁹⁵ Vicente de Beauvais en su *Speculum historiale* (IV, VI) cita a Hugo de Fleury diciendo que Apuleyo

⁸⁹ Alberto Magno, *De natura et origine animae*, II, 6, ed. en Geyer, Bernhardt (1955), *Alberti Magni Opera Omnia* (12), Westfalia, Aschendorff, p. 28.

⁹⁰ Alberto Magno, *Summa theologiae*, II, 9, 33, 2, ed. in Borgnet, Auguste (1895), *B. Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, ordinis praedicatorum, opera omnia* (32), Paris, Vivès, p. 367.

⁹¹ Alberto Magno, *Metaphysica*, I, 1, 2, ed. en Geyer, Bernhardt (1960), *Alberti Magni Opera Omnia* (16, 1), Westfalia, Aschendorff, p. 4.

⁹² Alberto Magno, *Problemata determinata*, 1, ed. in Weisheipl, James (1975), *Alberti Magni Opera Omnia* (17, 1), Westfalia, Aschendorff, p. 48.

⁹³ Alberto Magno, *De anima*, I, 2, 6, ed. en Stroick, Clemens (1968), *Alberti Magni Opera Omnia* (7, 1), Westfalia, Aschendorff, p. 32. Para más material sobre Hermes y Alberto, ver Porreca, D. (2010) y Sturlese, L. (1980).

⁹⁴ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, 12, 8, 1, ed. en Ribailier, Jean (1986), *Magistri Guillelmi Altissiodorensis Summa aurea*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique – Roma (Grottaferrata), Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas; véase también Porreca, David (2003), «La réception d'Hermès Trismégiste par Alain de Lille et ses Contemporains», en Lucentini, P., Parri, I. y Perrone Compagni, V. (eds.) (2003), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism – La Tradizione Ermetica dal Mondo Tardo-Antico all'Umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20–24 novembre 2001*, Turnhout, Brepols, pp. 150–153.

⁹⁵ Hugo de Saint Cher, *Commentarius in epistola ad Romanos*, ed. en Hugonis de Sancto Charo *opera omnia*, Venetiis apud Nicolaum Pezzana (1732), 8 vols. VII, f. 14b: «De Mercurio: Dicendum, quod habuit notitiam de Trinitate per doctrinam, qui forte fuit discipulus

siguió a Platón y que Hermes el egipcio, a quien ellos llaman Trismegisto, siguió a Apuleyo.⁹⁶ Este es el orden en el cual estos filósofos son presentados en el libro VIII de la *Ciudad de Dios* de Agustín,⁹⁷ la cual puede haber proporcionado una entrada subconsciente para ubicar los autores en una secuencia que en retrospectiva se conforma efectivamente con la realidad. Es más, Vicente cita este material en una sección de su obra dedicada a las biografías de filósofos, donde los presenta en el siguiente orden: Platón, Apuleyo, Plotino, Mercurio Trismegisto, Xenócrates e Isócrates.⁹⁸ Los primeros cuatro están en el orden cronológico correcto, reflejando una consciencia a amplia escala de las implicancias de la cita de Hugo de Fleury. Dicho esto, ni Vicente, ni ningún otro cronista medieval se las arregla para reconciliar las abigarradas cronologías y las dependencias intelectuales vinculadas con la figura de Hermes.

7. Hermes en las fuentes árabes: Astrólogo, Alquimista, Mago y Profeta

La tradición de vincular a Mercurio con la magia es uno de los elementos más persistentes y omnipresentes en toda la tradición hermética. Debe su origen en parte a la particular presentación de Prudencio sobre el antiguo dios Mercurio, como ha sido discutido más arriba,⁹⁹ pero también a las diversas adiciones al *Corpus Hermeticum* en la forma de los así llamados escritos herméticos «técnicos» que se concentran en consideraciones operacionales como opuestas a las consideraciones filosóficas. En efecto, la primera aparición de Hermes como un astrólogo famoso y muy habilidoso ocurre, y no es coincidencia, en el trabajo de Hugo de Santalla, uno de los traductores del norte de España en torno a materiales árabes herméticos y otros.¹⁰⁰

Balaam, vel in libris ejus legit, cui est revelata notitia Trinitatis per inspirationem, vel ab aliquo edoctus fuit, vel per inspirationem hoc habuit».

⁹⁶ Vicente de Beauvais, *Speculum historiale*, IV, 6, ed. en *Speculum quadruplex, sive Speculum maius*, ed. Graz (1965), [ex typ. Baltazar Belleri, Douai, 1624], vol.4: *Speculum historiale*, p. 118.

⁹⁷ Agustín, *De civitate Dei*, VIII, 4–22, ed. Dombart, B. y Kalb, A. (1981), vol.1, pp. 324–354.

⁹⁸ Vicente de Beauvais, *Speculum historiale*, IV, 6–14, pp. 118–121.

⁹⁹ Ver *supra*.

¹⁰⁰ Hugo de Santalla, *Liber Aristotelis*, III, 2, 2, 43, ed. en Burnett, Charles y Pingree, David (1997), *The Liber Aristotelis of Hugo of Santalla* (Warburg Institute Surveys and Texts 26), London, Warburg Institute, p. 51: «Asserit quidem Hermes astrologorum peritissimus harum qualibet in domo itineris aut coniugii reperta eiusdem provenire effectum, quod quoniam expertus non satis firmum repperi nec huius rei descripsi iudicium». Para una discu-

Similarmente, el vínculo entre Hermes y la alquimia está también ausente de la tradición occidental hasta que aparece en la traducción de Hugo de la hermética *Tabula Smaragdina*.¹⁰¹ En otras palabras, aunque Hermes está conceptualmente ligado con la adivinación a través de las estrellas antes de la ola de traducciones del árabe, el verdadero alcance de esta participación en lo esotérico solamente es focalizado a partir del segundo tercio del siglo XII.

Durante la Edad Media, la palabra *magus* se asocia primero con Mercurio en el *Policraticus* de Juan de Salisbury,¹⁰² donde es llamado el más capacitado de los magos. Guillermo de Alvernia, en su *De universo*, llama mago a Mercurio cuando cita el hermético *Liber Veneris*,¹⁰³ que es una parte del *Liber septem planetarum*.¹⁰⁴ Alberto Magno también llama mago a Hermes, junto con Ptolomeo y Thebit Bencherath,¹⁰⁵ mientras que también ubica a Hermes el egipcio entre los primeros magos, junto con Magor Graecus y Germa Babylonicus.¹⁰⁶ El mismo trío aparece en la *Summa theologiae* de Alberto con una ortografía apenas diferente: Achot Graecus, Grema Babylonicus y Hermes el egipcio.¹⁰⁷ Siger de Brabante en sus *Quaestiones in Metaphysicam* pregunta si las operaciones mágicas ocurren a través del poder de los cuerpos celestes o por alguna suerte de substancia intelectual. Cita a Hermes Trismegisto como un experto en esto y da como ejemplo de la práctica de estas artes la animación de estatuas.¹⁰⁸

Pero volviendo otra vez a la cuestión de la genealogía hermética, hay otro conjunto de fuentes originadas en el mundo árabe que dan forma a la per-

sión completa sobre Hermes en la tradición árabe, ver van Bladel, Kevin (2009), *The Arabic Hermes: from pagan sage to prophet of science*, New York–Oxford, Oxford University Press.

¹⁰¹ *Tabula smaragdina*, ed. en Steele, Robert y Singer, Dorothea Waley (1928), «The Emerald Table», *Proceedings of the Royal Society of Medicine* (21), pp. 41–57.

¹⁰² Ver *supra* n. 79: «Praestigium vero Mercurius dicitur invenisse, quod ex eo sic dicitur, quod aciem praestringat oculorum, fuitque magorum peritissimus, ut quascunque res vellet invisibiles faceret, aut ut videbatur, in alias species transformaret».

¹⁰³ Guillermo de Alvernia, *De universo*, II, 2, C, ed. en Le Feron, Blaise (1674), *Guilielmi Alverni Episcopi Parisiensis, Opera omnia*, Paris, P. Aubouin, Orléans, F. Hotot; cf. Porreca, D. (2000) y Sannino, A. (2000).

¹⁰⁴ Lucentini, P., Perrone Compagni, V. (2001), pp. 66–68.

¹⁰⁵ Alberto Magno, *De mineralibus*, II, 2, 4, ed. en Borgnet, Auguste (1890), *B. Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, ordinis praedicatorum, opera omnia* (5), Paris, Vivès, p. 34.

¹⁰⁶ Alberto Magno, *De mineralibus*, II, 3, 3, ed. en Borgnet (1890), p. 51.

¹⁰⁷ Alberto Magno, *Summa theologiae*, II, 8, 30, 2, ed. en Borgnet (1895), p. 327.

¹⁰⁸ Siger de Brabante, *Quaestiones in Metaphysicam*, V, 41, ed. en Maurer, Armand (1983), *Quaestiones in metaphysicam: texte inédit de la reportation de Cambridge; édition revue de la reportation de Paris*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, p. 280.

cepción de Hermes en la Europa medieval del 1300. Esta historia comienza con el prefacio de Roberto de Chester al libro de Morienus *Sobre la composición de la Alquimia*. Aquí, leemos por primera vez sobre los tres Hermes, todos filósofos, el primero de los cuales es también conocido como Enoch o Mercurio.¹⁰⁹ Noah, el segundo, es Hermes por un nombre y Mercurio por otro. El tercer Hermes gobernó durante un largo reinado en Egipto después de la inundación. Es este último que es llamado *triplex* por la triple colección de enormes obras que Dios le concedió: él era un rey, un filósofo y un profeta.¹¹⁰ He aquí, de hecho, la primerísima instancia en la tradición latina donde alguien se refiere a Hermes como un profeta. Esto encaja bien con el concepto transmitido en Quodvultdeus, a saber, que Hermes habló sobre dios haciendo un segundo dios y tratándolo como un hijo, proporcionando así un ejemplo de un autor pagano que podría decirse que predijo la venida del Cristo, y por lo tanto podría ser considerado como un profeta.¹¹¹ Hacer de Hermes un profeta pagano es una idea que muchos otros aprovecharon por la consonancia entre estas fuentes divergentes, las polémicas alquímica y patrística cristiana —la segunda atribuida nada menos que al mismo Agustín—. Conceptualmente, el vínculo entre Hermes como un profeta en las fuentes alquímicas y como un autor pagano que predijo la venida de Cristo constituye un embellecimiento sobre la reputación de Hermes como astrólogo. Si el poder de la astrología predictiva es tomado como un don, aquellos que son más diestros en ella se convertirían efectivamente en profetas. Así, leemos muy explícitamente en uno de los sermones de Humberto de Balesma que Hermes fue el profeta de la inmaculada concepción de Cristo por su observación de la estrella de la Natividad que condujo a los Magos a la ubicación precisa donde ocurriría.¹¹² Garnier de Langres, en uno de sus sermones, va aún más allá, diciendo que Hermes y Astalius (=¿Aristeo?) eran filósofos del rey de los Persas, y atribuye a ambos citas directas que afirman esto.¹¹³ Por supuesto, ningún texto hermético disponible hoy va tan lejos dentro del territorio cristiano, pero hay una fuente legítima para esta idea,

¹⁰⁹ Existe una tradición en hebreo que identifica a Hermes y/o Mercurio con Enoch. Ver Moreschini, C. (2000), p. 233.

¹¹⁰ Roberto de Chester, *Praefatio ad librum de compositione alchimie quem edidit Morienus*, ed. en Pereira, Michela (2003), «I Septem Tractatus Hermetis. Note per una ricerca», in Lucentini, P., Parri, I., Perrone Compagni, V. (eds.) (2003), p. 674.

¹¹¹ Quodvultdeus, *Adversus quinque haereses*, III, 16–17, ed. Braun, R. (1976), p. 267.

¹¹² Humberto de Balesma, *Sermo*, ed. en ed. d'Alverny, M.–T. (1985), p. 167.

¹¹³ Garnier de Langres, *Sermo XXXII in nativitate Beatae Mariae*, PL 205, col. 775C–D; ver también d'Alverny, M.–T. (1985), p. 144.

ya que Abu Ma'shar sí menciona una predicción astrológica del nacimiento de Cristo así como lo hace Hermanno mismo en su *De essentiis*.¹¹⁴

La idea fue tomada después por Caesario de Heisterbach, quien dedica una homilía entera a la cuestión. La intituló *Sobre la profecía de la natividad de la Virgen María dada por los astrólogos de los gentiles*, allí proporciona aún más detalles y citas directas explícitamente tomadas de dos traducciones diferentes de la obra de Abu Ma'shar.¹¹⁵ Caesario también cierra el círculo

¹¹⁴ Abu Ma'shar, *Liber introductorius*, VI, 1, ed. Lemay, R. (1996), vol. 8, p. 101: «Virgo signum fertile, bipertitum, triforme. Oritur in primo eius decano ut Perse, Caldei et Egyptii, omniumque duces Hermes et Astalius a primeva etate docent, Puella cui persicum nomen Seclios Darzama, arabice interpretatum Adre nedefa i.e. virgo munda (puella dico Virgo Immaculata), corpore decora, vultu venusta, habitu modesta, crine prolixo, manu geminas aristas tenens, supra solium auleatum residens, puerum nutriens ac iusse pascens in loco cui nomen Hebrea, puerum inquam a quibusdam nationibus nominatum IHESU significantibus Eiza (quem nos grece Christum dicimus)». Cfr. Hermanno de Carinthia, *De essentiis*, I, ed. Burnett, C. (1982), pp. 80–82: «Hanc quidem, Ihesu Christi historiam cum sancti patres amplissime describant, inter cetera quibus infidelium pertinaciam validissime confutant, egregium hoc preteritum est, forsitan hactenus incognitum eis (nec, enim, ut Poeta docet, omnia possumus omnes), quod ex Hermete et Astalio, Persarum astrologis, Abumaixar in astrologie tractatu interserit, a nobis in eodem libro in hec verba translatum; [...] Quem, opinor, ex hac lectione instructi, visa stella eius, et Megi cognoverunt. Unde presertim Hebreorum cecitas hic arguitur, cum, etiam in nature speculatione seculorumque serie, vel barbare nationi veritas Ihesu Christi prenotata fuerit. [...] Nec vero nostrum hoc inventum esse quisquam improbare potest, cum usque ad tempus nostrum nostrates latuerit, exteris habitum nationibus a tempore Abidemon, Indorum regis —cuius auditores Hermes et Astalius— quem de primis astronomie auctoribus Arabice tradunt historie, longe ante Porum, equevum Alexandro Macedoni, quem ante Christi nativitatem 310 annis fuisse, nemo dubitat».

¹¹⁵ Caesario de Heisterbach, *Homilia de prophetia nativitatis virginis mariae per astrologos gentilibus data*, VIII, 17, ed. en Hilka, Alfons (1933), *Die wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, Bonn, P. Hanstein, p. 70: «De persona et nomine Christi nonnulli philosophorum gentilium prophetaverunt et scriptis divinitus inspirata mandaverunt. Ex quibus fuerunt Hermes et Astilius in astronomia peritissimi, Abidedom regis Persarum discipuli. In quorum libris sic scriptum reperimus: «Oritur in primo decano Virginis puella, lingua Persica sedeos darzama, quod Arabice interpretatur adronedefa, apud Latinos sonat 'virgo munda et honesta', sedens super solium auleatum et manu geminas spicas tenens et tenens puerum et eum pascens iure in terra, que dicitur hebrea, et puerum nominant Jhesum». —Alia translacio sic habet super Albumazar: «Ascendit in prima facie Virginis puella, quam vocamus colchis dorastal, hoc est 'virgo munda et pura et honesta', sedens super sedem stratam, manu geminas tenens aristas, tenens puerum et dans ei ad comendum ius in terra, que dicitur vel ubi dicitur Ave, puerum autem quedam gentes nominant Jhesum. Et ascendit vir cum ea, sedens super eandem sedem nec eam tangens, et oritur cum ea stella Virginis». Puellam hanc mundam, puram et honestam intelligimus Dei Genitricem Mariam Virginem secundum Ysaïam». Cf. texto en la nota precedente y en Lemay, Richard (1996),

conceptual haciendo referencia a los pasajes de Quodvultdeus que concier-
nen a Hermes.¹¹⁶

Alain de Lille está menos firmemente comprometido, estableciendo en su *Liber sententiarum* que uno de los filósofos (Hermes no es mencionado aquí por su nombre, pero el pasaje es claramente proveniente del *Asclepius* vía Quodvultdeus), conducido por la razón a la sabiduría de Dios, habló como los profetas sagrados.¹¹⁷

Después, en el siglo XIII, la *Summa philosophiae* atribuida a Grosseteste yuxtapone la genealogía Hermética sacada del libro VIII de *La ciudad de Dios* con la afirmación de Abu Ma'shar que Hermes es un famoso profeta (además de ser muy distinguido en astrología, y sobresaliente en teología, alquimia y magia).¹¹⁸

Alberto Magno continúa con esta línea en su *De mineralibus* (III, 2, 6) con la afirmación de que Hermes es el «padre y profeta de los filósofos»,¹¹⁹ y en el *De somno et vigilia* (III, 1, 5 y III, 1, 10), el mismo autor dice que Hermes es capaz de un primer nivel de profecía, sobre la cual los filósofos hablaron,¹²⁰ una declaración retomada después literalmente por Pedro de Dacia.¹²¹ Ramón Martí expresa un mayor escepticismo, asegurando que filósofos como Mercurio dicen cosas que suenan como una descripción de las tres personas de Dios pero que en realidad lo han escuchado de los profetas

vol. 5, *Traduction latine de Jean de Séville avec la Révision par Gérard de Crémone*, p. 224, donde Hermes no es mencionado.

¹¹⁶ Caesario de Heisterbach, *Homilia de prophetia nativitatis virginis mariae per astrologos gentilibus data*, VIII, 17, ed. en Hilka, Alfons (1933), pp. 73–74.

¹¹⁷ Alain de Lille, *Liber sententiarum ac dictorum memorabilium*, 26, PL 210, col. 244A–B: «Quaedam autem vox verbi fuit significativa naturaliter, quaedam ad placitum. Quidam namque philosophi naturaliter, ductu rationis comprehenderunt Patris sapientiam, et ita verbum et multa de eo praedixerunt. Ut verbi gratia unus eorum de Filio Dei ait: 'Deus summus secundum fecit Deum, et eum dilexit tanquam unigenitum filium suum, vocavitque eum filium benedictionis aeternae'. Talis vox verbi significativa fuit naturaliter, quia ductu naturalis rationis. Illa vox significativa fuit ad placitum imponentis, beneplacitum Dei inspirantis, ut sancti prophetae».

¹¹⁸ (ps.–) Roberto Grosseteste, *Summa philosophiae*, I, 1, ed. Baur, L. (1912), pp. 276–277.

¹¹⁹ Alberto Magno, *De mineralibus*, III, 2, 6, ed. Borgnet, A. (1890), p. 81.

¹²⁰ Alberto Magno, *De somno et vigilia*, III, 1, 5 y III, 1, 10, ed. en Borgnet, Auguste (1891), *B. Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, ordinis praedicatorum, opera omnia* (9), París: Vivès, pp. 184 y 193.

¹²¹ Pedro de Dacia, *De gratia naturam ditante*, XII, 16, ed. en Asztalos, Monika (1982), *De gratia naturam ditante, sive de virtutibus Christinae Stumbelensis*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, p. 156.

que los precedieron,¹²² un punto de vista compartido por Ricardo de Mediavilla.¹²³

La referencia final a Hermes como profeta ocurre en el comentario —existente en forma parcial aunque inédito— sobre el libro de las *Revelaciones*, de Juan Ridevall, un teólogo dominico poco conocido (fl. ca. 1300).¹²⁴ Él es también el único autor en toda la Edad Media que cita explícitamente la traducción latina de la *Suda* como su fuente de información sobre Hermes. Gracias a esta única fuente, probablemente en la versión traducida por Roberto Grosseteste y que también sigue inédita,¹²⁵ él afirma que Hermes, llamado «*divinator*», el adivinador, se retiró al desierto, lejos de la compañía de los hombres.¹²⁶ Allí, obtuvo el espíritu de adivinación y profecía. Consecuentemente, se volvió tan docto en el conocimiento de Dios que él podía decir que había tres muy grandes personas en Dios pero sólo un Dios. En razón de este conocimiento, es llamado Trismegisto, el tres veces grande. Entonces, más que infundir las estatuas con demonios para predecir el futuro, como Agustín denuncia a partir del *Asclepius*, Ridevall explota la idea de que Hermes mismo fue en busca del espíritu de adivinación y así pudo conocer algo sobre el dios cristiano.

Para retornar brevemente a la existencia de tres Hermes (a diferencia de los dos citados por Agustín), Pedro Comestor (*Historia Scholastica*, PL 198 col.1280D–1281A) cita Josephus como su fuente cuando piensa que hay tres Mercurios, a saber, uno que es Hermes, otro que es el filósofo Trismegisto, y el tercero es el Mercurio menor.¹²⁷ Helinando de Froidmont cita a Comestor varias veces explícitamente, pero sin referirse a Josephus.¹²⁸

¹²² Ramon Martí, *Explanatio symboli apostolorum*, I, 4, ed. en March, Joseph M. (1908), «En Ramon Martí y la seva “Explanatio symboli apostolorum”», *Institut d’estudis catalans – Anuari*, p. 461; cf. Porreca, D. (2007).

¹²³ Ricardo de Mediavilla, *Quaestiones super Sententiarum*, I, 27 [sic = 28], 2, 2, ed. en Silvestrio, Ludovico (1591), *Super quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi quaestiones subtilissimae*, Brixia, V. Sabbium, f. 249a.

¹²⁴ Ver *infra*, apéndice 3.

¹²⁵ Dionisotti, C.A. (1990), «Robert Grosseteste and the Greek Encyclopaedia», en Hamesse, Jacqueline y Fattori, Marta (eds.), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l’antiquité tardive au XIVe siècle*, Louvain–La–Neuve, Université catholique de Louvain – Institut d’études médiévales / Cassino, Università di studi di Cassino, pp. 337–353.

¹²⁶ Ver *infra*, apéndice 3.

¹²⁷ Pedro Comestor, *Historia Scholastica, Liber Iudicum*, VIII, PL 198, col. 1280D–1281A. La referencia a Josephus no está.

¹²⁸ Ver *infra*, apéndice 1.

8. Composiciones herméticas medievales: *Liber XXIV philosophorum*; *De VI rerum principiis*; *Liber Alcidi*; y otras perspectivas únicas

Hay al menos dos hilos conductores de fuentes que alimentan la percepción de quién fue Hermes hacia el final del siglo XIII. La primera y de lejos la más prominente de ellas es la tradición que vincula Hermes Trismegisto con el *Liber XXIV philosophorum* como un todo, o con sus dos primeros aforismos.¹²⁹ La primera aparición en la tradición latina del primer aforismo: «*Deus est monas monadem gignens, in se unum reflectens ardorem*» ocurre aproximadamente de forma simultánea en tres lugares: Alain de Lille, en su *De fide catholica contra haereticos*, así como en *Regulae Caelestis iuris*, y en su *Summa* «*Quoniam homines*».¹³⁰ En ninguno de estos casos los autores atribuyen la frase a Hermes Trismegisto, un hecho que continuó a complicar la relación entre este texto y su supuesto autor hasta el final del siglo XIII y más allá. De hecho, en su *Summa* «*Quoniam homines*», Alain específicamente juxtapone y contrasta una cita del *Asclepius* hermético con otra del primer aforismo, el cual es atribuido a «otro filósofo». La primera vez que el primer aforismo del *Liber de XXIV philosophorum* es atribuido a Hermes es en el *Speculum speculationum* de Alexander Nequam y en su *Sermo 95 in festo Sanctae Trinitatis*.¹³¹ Guillermo de Auxerre también cree que la frase pertenece a «Mercurio»,¹³² Bartolomeo el Inglés la atribuye a «Termegistus» en su enciclopedia *De proprietatibus rerum*,¹³³ mientras que Alejandro de Hales lo cita varias veces, dando en una instancia al libro el título *De heb-*

¹²⁹ (ps.-) Hermes Trismegisto, *Liber de XXIV philosophorum*, ed. en Hudry, Françoise (1997), *Liber viginti quattuor philosophorum* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 143A), Turnhout, Brepols, pp. 5–6. La cuestión de la autoría de este texto se discute en la extensa introducción a la edición de Hudry, pp. xxiii–xxxii.

¹³⁰ Alain de Lille, *De fide catholica contra haereticos*, III, 4, ed. en PL 210, col. 405D; Alain de Lille, *Regulae caelestis iuris*, ed. en Häring, Nikolaus M. (1981), «Magister Alanus de Insulis Regulae caelestis iuris», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 48 (1981), p. 127; Alain de Lille, *Summa* «*Quoniam homines*», I, 2, 31, ed. Glorieux, Palémon (1953), p. 168; ver Porreca, D. (2003).

¹³¹ Alexander Nequam, *Speculum speculationum*, I, 3, 1, ed. en Thomson, Rodney M. (1988), *Speculum speculationum*, Oxford–New York, Oxford University Press for the British Academy, p. 27; Alexander Nequam, *Sermo 95 In festo Sanctae Trinitatis*, ver *infra*, apéndice 4.

¹³² Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, 12, 8, 1, ed. Ribailier, J. (1986), p. 234.

¹³³ Bartholomaeus Anglicus, *De proprietatibus rerum*, XIX, 127, ex typ. W. Richter (1601), Frankfurt, p. 1235 [1964].

domadibus y atribuyéndolo a Mercurio Trismegisto.¹³⁴ El aforismo también aparece atribuido a Mercurio en los comentarios de Hugo de Saint Cher a las epístolas paulinas,¹³⁵ mientras que Tomás de Aquino lo cita en su *Summa theologiae* como perteneciente a Trismegisto.¹³⁶ Tanto el comentario de las *Sentencias* de Odon Rigaud (Odo Rigaldus) como el de Juan Peckham asocian también el aforismo con «Termegistus Mercurius» o, en un error obvio en el caso del segundo, a un tal «Triangulis», que es corregido «Trismegistum» en el margen del manuscrito.¹³⁷ Ramón Martí también incluye este aforismo en su idiosincrático uso de las fuentes herméticas.¹³⁸ Alberto Magno expresa un claro escepticismo cuando se refiere a la atribución hermética de este texto.¹³⁹ El escepticismo de Alberto repercute menos forzosamente en Tomás de York, quien es notable entre los pensadores del siglo XIII por dar a este tratado su único comentario conocido.¹⁴⁰ En efecto, Tomás es el único autor anterior a Bertoldo de Moosburgo (m. 1361) en citar material del *Libro de los xxiv filósofos* a parte de los primeros dos aforismos, lo cual prueba más allá de toda duda que tuvo acceso al texto original. En el umbral del siglo XIV, vemos a Juan Quidort proporcionando una última

¹³⁴ Alejandro de Hales, *Glossa in 4 libros sententiarum*, I, III, 55, ed. en *Magistri Alexandri de Hales Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Quaracchi-Firenze, Pp. Collegii S. Bonaventurae (1951), vol. I, p. 74 e id., II, VII, 24, p. 68; Alejandro de Hales, *Summa theologiae*, I, 2, 1, 3, ed. Quaracchi, Pp. Collegii S. Bonaventurae (1924), pp. 18–19.

¹³⁵ Hugo de Saint Cher, *Expositio Prologi doctorum in Epistolas Beati Pauli*, ed. en *Hugonis de Sancto Charo opera omnia*, Venetiis, apud Nicolaum Pezzana (1732), vol. VII, f. 3d–4a.

¹³⁶ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, 32, 1, ed. en Caramello, Pietro (1950), S. *Thomae Aquinatis Summa theologiae cum textu ex recensione leonina*, Taurini, Marietti, pp. 168–169.

¹³⁷ Odón Rigauld, *Commentarius in IV libros sententiarum*, MS Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 14910, f. 11ra (Apéndice 5, *infra*); Juan Peckham, *Super primam Sententiarum*, III, 5, MS Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Sopp. G. IV. 854, f. 17rb y XXXII, 2, f. 93ra (Apéndice 6, *infra*). Ambos autores también comparten la atribución de la tríada de conceptos «*substantia, species, ratio*». Ver Odón Rigauld, *Commentarius in IV libros sententiarum*, MS Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 14910, f. 11vb (Apéndice 5, *infra*) y Juan Peckham, *Super primam Sententiarum*, III, 6, MS Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Sopp. G. IV. 854, f. 17vb–18ra.

¹³⁸ Ver *supra*, n. 122.

¹³⁹ Alberto Magno, *In I Sententiarum*, III, 18, ed. en Borgnet, Auguste (1893), *B. Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, ordinis praedicatorum, opera omnia* (25), Paris, Vivès, pp. 113–114; Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, 1, 3, 13, 3, ed. Siedler, D., Kübel, W., Vogels, H.G. (1978), *Alberti Magni Opera Omnia* (24, 1), Westfalia, Aschendorff, pp. 43–44; Alberto Magno, *Super Iohannem*, prologus, ed. en Borgnet, Auguste (1899), *B. Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, ordinis praedicatorum, opera omnia* (24), Paris, Vivès, p. 15; ver Porreca, D. (2010), p. 248.

¹⁴⁰ Tomás de York, *Sapientiale*, I, 14; ver Hudry, F. (1997), pp. 87–96; cfr. Porreca, D. (2005).

cita de este aforismo atribuido sin vacilar a Mercurio.¹⁴¹ La confusión atestiguada en las atribuciones de los manuscritos del *Liber de xxiv philosophorum* se ve reflejada en la confusión registrada en los autores del siglo XIII con respecto a este primer aforismo.

El segundo aforismo del *Liber de xxiv philosophorum*, «*Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*», también tiene una larga posteridad,¹⁴² y un origen similar al primero, como aparece inicialmente en las *Regulae caelestis iuris* de Alain de Lille. Éste incluso dedica un sermón completo a este aforismo, dentro del cual un Mercurio es citado pero no en relación con la misma gnómica sentencia. Bartolomeo el Inglés parece ser el primero en atribuir el segundo aforismo a «Termegistus»,¹⁴³ seguido de cerca por Alejandro de Hales, quien lo atribuye cuatro veces a «Trismegisto» en su *Summa theologica*.¹⁴⁴ Esteban de Borbón lo atribuye al «filósofo “Termegistus” quien es el segundo Mercurio».¹⁴⁵ Tomás de Aquino vincula «Trismegisto» al aforismo, pero además afirma en sus *Quaestiones disputatae de veritate* que Alain de Lille explicó este aforismo, refiriéndose sin duda a los pasajes relevantes de las *Regulae caelestis iuris*.¹⁴⁶ Bernardo de Trilia también atribuye este aforismo a «Trismegisto» en sus *Quaestiones de cogitatione animae separatae a corpore*.¹⁴⁷ Esencialmente, el paisaje que emerge de la observación de

¹⁴¹ Juan Quidort, *Commentarius in I Sententiarum*, I, 14, 3, 2, ed. Muller, J.-P. (1961), vol. 1, p. 46.

¹⁴² Ver por ejemplo Harries, Karsten (1975), «The Infinite Sphere: Comments on the History of a Metaphor», *Journal of the History of Philosophy* 13 (1975), pp. 5–15; Keefer, Michael H. (1988), «The World Turned Inside Out: Revolutions of the Infinite Sphere from Hermes to Pascal», *Renaissance and Reformation / Renaissance et réforme* 24 (1988), pp. 303–313.

¹⁴³ Bartholomaeus Anglicus, *De proprietatibus rerum*, I, 16, ex typ. W. Richter (1601), Frankfurt, p. 12 [1964].

¹⁴⁴ Alejandro de Hales, *Summa theologica*, I, 1, 1, 2, 2, 1 (1924), vol. 1, p. 60; *ibid.*, I, 1, 1, 3, 2, 1, 3 (1924), vol. 1, p. 142; *ibid.*, III, 1, 2, 1, 2, 1, 1 (1948), vol. 4, p. 27; *ibid.*, III, 2, 3, 2, 1, 2, 1, 1, 3, 2, 2 (1948), vol. 4, p. 550.

¹⁴⁵ Esteban de Borbón, *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, I, 3, ed. en Berlioz, Jacques y Eichenlaub, Jean-Luc (2002), *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis praedicabilibus: prologus, prima pars De dono timoris* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 124), Turnhout, Brepols, p. 59.

¹⁴⁶ Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, II, 3, ed. en *Opera omnia*, iussu edita Leonis XIII P.M., ed. Dondaine, Antoine (1975) vol. 22, 1, Roma: Poliglotta S.C. de Propaganda Fide, p. 48; Alain de Lille, *Regulae caelestis iuris*, ed. Häring, N.M. (1981), pp. 131–132.

¹⁴⁷ Bernardo de Trilia, *Quaestiones de cogitatione animae separatae a corpore*, VIII, ed. en Künzle, Pius (1969), *Quaestiones de cogitatione animae separatae a corpore*, Bern, Francke, p. 229.

la atribución de los dos primeros aforismos del *Liber de xxiv philosophorum* a Hermes en 1300 muestra confusión sobre la veracidad de dicha atribución. En efecto, hay muchas más citas que atribuyen los aforismos ya sea a ningún autor en particular o a una diversidad de otros autores.¹⁴⁸ En suma, no está claro que el *Liber de xxiv philosophorum* contribuya significativamente al retrato de Hermes que un académico entendido tendría en el 1300.

El segundo hilo de fuentes del cual no nos hemos ocupado es aquel que tiene su origen en un tratado latino escrito durante la segunda mitad del siglo XII y atribuido a Hermes con el título de *Liber de vi rerum principiis*.¹⁴⁹ El vínculo entre este texto y la leyenda de los tres Hermes tal como ha sido articulado por Roberto de Chester ha sido ya abordado en la introducción a la edición,¹⁵⁰ y el uso de Tomás de York de este texto ha sido analizado en otro lugar.¹⁵¹ Puesto que es un tratado completo de cosmología neoplatónica, su importancia en la Historia de las Ideas supera por mucho su impacto en el panorama de Hermes en el 1300 que estoy presentando aquí. En efecto, el hecho de que subsista en sólo cuatro manuscritos, y de que sólo dos autores de talla parezcan haber hecho uso del texto antes de 1300 —el *De septem septenis* de Ps-Juan de Salisbury y Tomás de York— indica que su impacto en la percepción de Hermes hasta el 1300 fue limitado.

Además de las fuentes mencionadas arriba, hay también unos pocos autores que creyeron apropiado expresar perspectivas únicas sobre Hermes. Un ejemplo temprano de este tipo se encuentra en los *Iudicia* de Raimundo de Marseilles, donde es descrito un Mercurio junto con un Tholomeus, como filósofos antiguos y reyes de Egipto.¹⁵² En este pasaje, Raimundo atribuyó a Mercurio un libro *De fide Trinitatis*, que es también intitulado *Liber longitudinis et latitudinis*. El tema implicado en esta obra podría ser o bien científico o bien teológico, pero el contexto sugiere lo primero. Ninguno de estos títulos corresponde a un tratado hermético conocido.

¹⁴⁸ El aparato crítico de la edición de Hudry revela estas atribuciones, pp. 5 y 7–8.

¹⁴⁹ (ps.–) Hermes Trismegisto, *Liber de vi rerum principiis*, ed. en Lucentini, P., Delp, M.D. (2006), *Hermetis Trismegisti De sex rerum principiis* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 142), Turnhout, Brepols.

¹⁵⁰ Ver *supra*, p. 15 y n. 110.

¹⁵¹ Porreca, D. (2005).

¹⁵² Raimundo de Marsella, *Iudicia*, prefatio, ed. en Burnett, Charles (1994a), «Magister Iohannes Hispanus: Towards the Identity of a Toledan Translator», en *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Âge – Mélanges d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan*, Genève, Droz / Paris, Champion, p. 431.

El *Vite meritorum* de Hildegarda de Bingen hace hablar a una de sus visiones místicas, afirmando que enseñará mucho sobre Mercurio y otros filósofos. Ellos son descriptos colectivamente como juntando elementos con su investigación, porque descubren todo lo que quieren con la mayor certeza.¹⁵³ La monstruosa visión de Hildegarda continúa diciendo que estos «hombres poderosísimos y sapientísimos descubrieron estas cosas en parte de Dios, en parte de espíritus malignos».¹⁵⁴ De esta manera, Hildegarda es una de las primeras en capturar explícitamente la ambigüedad que giraba en torno a la figura de Hermes Mercurio Trismegisto: sin duda era sabio, pero los métodos con los cuales adquirió su sabiduría no eran necesariamente compatibles con una investigación propiamente cristiana.

El anónimo del siglo XII intitulado *Liber Alcidi de immortalitate animae* contiene dos pasajes donde se dan las más curiosas referencias a Hermes Trismegisto. La primera ocurre en el contexto de la búsqueda de confirmación de la inmortalidad del alma basándose en la autoridad de «los más grandes filósofos», donde la gesta de Hermes ostenta un lugar más allá e incluso por encima de Platón.¹⁵⁵ El autor comienza reconociendo que «la opinión común otorga a esta figura honores divinos inmerecidos debido a la admiración de su suma virtud».¹⁵⁶ El texto sigue proporcionando un extenso relato, único en la tradición hermética. Con el estilo de un diálogo hermético con un maestro escuchado por discípulos (él los llama «hijos»), el escrito es también parte de una larga tradición de relatos de muerte de figuras famosas que va hasta Jenofonte pasando por Cicerón.¹⁵⁷ El autor afirma que cuando Hermes se aproximaba al fin de su vida, se irguió para hablar frente a sus colegas reunidos requiriéndoles de no llorar la muerte inminente de su cuerpo físico, ya que él espera un «glorioso retorno», esto es, «la recompensa de la inmortalidad». El discurso de Hermes termina con una apelación al sonido que hacen las «siete esferas celestes brillando con un movimiento contrario»

¹⁵³ Hildegarda de Bingen, *Vite meritorum*, V, 6–7, ed. en Carlevaris, Angela (1995), *Hildegardis Liber vite meritorum* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 90), Turnhout, Brepols, pp. 222–223.

¹⁵⁴ *Ibid.*: «De Mercurio et de aliis philosophis multa discam, qui sciscitatione sua elementa hoc modo iugabant, quod unamquamque rem quam voverunt, certissime reperiunt. Hec fortissimi et sapientissimi uiri ex parte a Deo, et ex parte a malignis spiritibus adinuenerunt».

¹⁵⁵ *Liber Alcidi de immortalitate animi*, II, 15, ed. Lucentini, Paolo (1984), *Liber Alcidi De immortalitate animae, studio e edizione critica*, Napoli, Intercontinentalia, p. 47.

¹⁵⁶ *Ibid.*: «Hermes Temegistus, cui vulgaris opinio pro summe ammiratione virtutis inmeritos deitatis consecravit honores...»

¹⁵⁷ Moreschini, C. (2000), trad. Patrick Baker (2011), pp. 107–109. Nótese que la discusión del *Liber Alcidi* no se encuentra en la edición original italiana del 2000.

que él no puede definir porque no tiene experiencia de él. Inmediatamente después, el pasaje concluye así: «Las palabras aún pendían de sus labios, cuando un esplendor de eximia luminosidad emanó de su rostro; Mercurio no habló más, y su alma voló precipitadamente de su cuerpo».¹⁵⁸

Esta sección del *Liber Alcidi* trae a la mente no sólo los conceptos platónicos de la inmortalidad del alma, expresados de tal manera como para ser compatibles con las doctrinas trinitarias cristianas corrientes a mediados y finales del siglo XII, sino que también invoca la música de las esferas así como la astrología hermética. El vínculo con la doctrina trinitaria está también presente en el segundo pasaje del *Liber Alcidi* donde Hermes es menciona-

¹⁵⁸ *Liber Alcidi de immortalitate animi*, II, 15, ed. Lucentini, P. (1984), pp. 47–49: «Hermes Temegistus, ... cum extremo vite termino propinquaret, sic adorsus est circumstans auditorum collegium. 'Hactenus, inquit, fili, pulsus a patria vixi peregrinus et exul, nunc vero securus et incolumnis patriam repeto. Cum post paululum a vobis, corporeis penitus absolutus vinculis, discessero, videtote ne me quasi mortuum lugeatis. Ad illam namque sunt nescii; cuiusque civitatis ille unus Deus solus et summus est princeps, iustissimo cuius imperio dum cuncti volentes obtemperant, inextimabilis atque inviolabilis boni solidantur plenitudine replenturque suavitate mirifica. Veram, inquam, o filii, illam fateor vitam, qua, omni pulso mutabilitatis defectu eternoque bono inseparabiliter inherentes, beati quidem illi cives fruuntur. Hanc sibi profecto inflexibilis iustitiae ceterarumque exercitatione virtutum, dum hic degerent, meruerant. Nam hec, quam multi solam vitam existimant, mors tot verius dixerim quod in ea sunt virtutum summeque deitatis offense, quot etiam ignorantie nubes, quotque sacrorum privationes votorum, pluraque alia quibus involuta est huius mortalitatis conditio. Ergo siccate lacrimas, filii! Hec namque dissolutio, in qua fit exhoneratio corruptibilis sarcine, non calamitosum vel nullum exitum conferet, sed gloriosum michi reditum prestabit. Nec est quippe cur defleatis, cum patrem ad vere vite gloriam destinatis, suspiratum michi hactenus immortalitatis premium recepturum, quod michi divina animi mei constantia, providentia, sobrietas, iustitia atque illibatus deitatis cultus promeruit. Vosque ipsi subsequenti patrem reperietis in patria, nec quippe mutatum ignorabitis, cum quisque, uno illo immenso bonitatis lumine quod Deus est, fugatis inscientie tenebris, verius quam dici potest concives universos agnoscat. Subsequemini, inquam, si tamen virtutes, quarum iustitia princeps est, integerrime colueritis. In quo illud vobis attentius commendo, ut, contempta deorum pluralitate, unum illum, qui totam hanc mundani corporis machinam fabricatus est hisque terrenis animas inclusit carceribus, suppliciter veneremini'. Hic cum astantes lacrimas pre gaudio funderent: 'Quiescite – inquit. Nam nescio quid mire dulcedinis musicum resonat in auribus meis, cuius immense placabilitatis modulamen fateor me numquam amplius advertisse. Longo quoque dispar est ab his delinimentis, quibus in musicis instrumentis pro assequenda conservandaque morum concinentia delectamur. Et an illud sit, quod, mixtis acutis cum gravibus, septem illis celestibus speris motu contrario innitentibus, ammirabilis illa firmamenti celeritas efficit, quia nichil expertum habeo, diffinire non possum'. Adhuc ab ore loquentis pendebant verba, cum eximie claritatis in facie splendor effulsit; nec plura locutus Mercurius, et a corpore anima devolavit».

do. Aquí, el autor asegura que él mismo está entre los seguidores de Hermes Trismegisto, a quien la divina sabiduría llama muy a menudo «Hijo».¹⁵⁹

Finalmente, hay suficientes ejemplos de los más antiguos manuscritos del *Asclepius* que contienen significativas notas marginales como para indicar que este texto fue sujeto de estudio formal en cursos dentro del marco temporal relevante en este artículo. Las más prominentes entre estas notas son las anónimas e incompletas *Glossae super Trismegistum*, que circularon independientemente del *Asclepius* mismo, y datan de los albores del siglo XIII. Dos manuscritos del *Asclepius* tienen notas menos amplias pero sin embargo valiosas y que datan de la primera mitad del siglo XIII, todos muestran conocimiento e interés en las enseñanzas filosóficas neoplatónicas del texto hermético.¹⁶⁰

9. Conclusión

Entonces, considerando todo lo que se ha dicho aquí, y todo lo que no se ha dicho pero que ha sido publicado en otros lugares sobre la recepción de Hermes durante la Edad Media: ¿quién era Hermes en el 1300? Podemos confirmar que una persona viviendo en el 1300 debería haber estado bastante confundida sobre la identidad exacta de Hermes Mercurio Trismegisto. ¿Era un único personaje? Probablemente no. ¿Eran dos o tres Hermes, con el mismo nombre o con nombres ligeramente diferentes? De estos múltiples Hermes, ¿todos estaban divinizados o sólo uno? ¿Alguno de ellos está más estrechamente asociado a las artes esotéricas que el/los otros? ¿Eran todos figuras de la más remota antigüedad, o bien uno o más vivieron en tiempos cristianos? Muchas referencias lo asocian con Egipto, algunas lo hacen persa, y una (Ramón Martí) se destaca haciéndolo etíope. ¿Fue él el predecesor de Platón y el platonismo o un filósofo estoico o peripatético? ¿Fue un filósofo, un profeta, un mago, un astrólogo, un alquimista, o todas estas cosas? Por lo menos, incluso aquellos a quienes desagradaban las ideas contenidas en sus obras o atribuidas a él a través de otros tendieron a acordar que él fue famoso y dotado en una amplia variedad de cosas, y que estaba asociado con lo divino de alguna manera.

¹⁵⁹ *Liber Alcidi de immortalitate animi*, IV, 12, ed. Lucentini, P. (1984), p. 116.

¹⁶⁰ Porreca, David (2011), «Annotations to MS Reims, Bibliothèque Municipale 877: A Brief Commentary on the Hermetic Asclepius», *Opuscula – Short Texts of the Middle Ages and Renaissance* 1: 5 (2011), 1–16; MS København, Kongelige Bibliothek, Fabr. 91 40, ff. 89r–98r.



También quedan otros tópicos, tales como la relación entre Hermes y la música (por ejemplo, la importancia de la armonía, la invención de la lira, y del cañón de lengüeta)¹⁶¹ que podrían haber sido incluidos, pero son menos relevantes para el tema del «Hermes Platonius» que es el tema de esta colección de artículos. Sin embargo, espero que este estudio proporcione un panorama adecuado de quién se pensaba que era Hermes en el 1300.

¹⁶¹ N. de la trad.: tipo de cañón de órgano con una lengüeta en su extremo.

Apéndice 1

Helinandus Frigidi Montis – *Chronicon*, XII, 62
MS Città del Vaticano, Reg. lat. 535, pp. 336a – 338a.

De spinga et edippo et cathmo et **mercurio** et lira et tribus athlantibus et de orto [p.336b] hesperidum.

His temporibus contigisse scribuntur a quibusdam; ea que de spinge et edippode memorantur.

Spingam vero scribit Palefatus uxorem cathmi propter zelum armonie vel secundum aliam litteram ermione a viro recendentem contra cathmum constitisse. Ysidorus dicit spingas vel sfingas genera esse symiarum que villose sunt comis et mammis prominentibus; dociles ad feritatis oblivionem.

Papias dicit spingas esse lectitas in quibus sunt effigies spingere; quas nos grifos dicimus. Miror autem ubi comestor legerit syringam ubi nos habemus spingam. Dicit enim **mercurium** temporibus gedeonis invenisse syringas traxisseque hoc nomen a syringa uxore cathmi armonica que propter zelum armonie a viro suo recesserat. Denique non describit nobis quale instrumentum sit syringa, nec ego usquam quid sit syringa legisse me memini, nec tale nomen alibi quam apud solum comestorem inveni. Et forte in hoc loco syringa non est nomen instrumenti sed armonie, que est modulatio vocis, pertinens ut ait ysidorus [margin says liber tertio] ad eos qui voce propria canunt. Et est sensus **Mercurius** invenit syringas, idest cantilenas. Uxor enim catheni ideo armonica fuisse dicitur, quia cantatrix erat.

Liram vero invenisse dicitur eodem tempore **mercurius** hoc modo: [in margin says Ysidorus] Cum regrediens nilus in suos ineatus varia in campis reliquisset animalia; relicta est etiam testudo que cum putrefacta esset et nervi eius remansisset extenti intra corium percussa a **mercurio** sonitum dedit; ad speciem cuius **mercurius** liram fecit. Et orfeo tradidit qui eius rei maxime studiosus erat. Unde et existimatur eadem arte non feras tantum sed et saxa atque silvas cantus modulatione placasse. Hanc musici propter amorem studii et carminis laudem etiam inter sydera fabularum suarum commentis collocata esse finxerunt.

Hec sunt verba ysidori de **mercurio** et inventione lyre. Quae verba comestor hoc modo mutavit: «repperit inquit concham testudinis mortue et putrefacte cuius nervuli arentes et extensi in ore conche ad auram tenuem sybilum reddebant;» et addit: «Incertum est quis fuerit iste **mercurius**;

utrum **hermes** an **trimegistus** philosophos an **mercurius** minor. Tres enim leguntur fuisse.»

Hec comestor. Et sciendum quod in omni cronica eusebii non invenitur annotatus **mercurius**, nec ibi dicitur quo tempore fuerit. Quamvis de aliis diis gentium vel philosophis non tacuerit liber ille. Porro in diebus iosue annotatus est in cronicis tat filius **hermetis trimegiste** floruisse. A quo tat usque ad hoc tempus quo dicitur iste **mercurius** liram et syringas invenisse numerantur anni fere cc^{ti}.

Augustinus dicit temporibus moysi et acopis fuisse **mercurium** nepotem athlantis ex maia filia. Qui multarum artium peritus claruit; quas et hominibus tradidit. Quo merito eum post mortem deum esse crediderit. Hec augustinus **Trimegistus** vero sic ait de seipso: «**Hermes** inquit cuius avitum mihi nomen est. Nonne in sibi cognomine patria consistens omnes mortales undique venientes adiuvat atque conservat.» Ex his verbis manifeste colligitur quod eciam iste **trimegistus hermes** cognominatus sit ab **hermete** maiore avo suo. Proinde cum comestor ita distinguit dicens incertum est quis iste **mercurius** fuerit utrum **hermes** an **trimegistus** philosophus an **mercurius** minor. Non bene distinguit cum etiam ipse **trimegistus** philosophus **hermes** vocatus sit. Et similiter **mercurius** minor **hermes** cognovatus[sic] sit. Omnes enim tres et **hermetes** et **mercurii** appellati sunt. Verisimile est autem quod de atlante illo qui fuit frater promethei dicat augustinus quod **mercurius** nepos eius fuit ex maia filia. Nam atlas iste temporibus moysi legitur claruisse tanquam magnus astrologus. Unde et celum dicitur sustinuisse iuxta illud.

Hercule supposito fulxit atlas. Tres enim atlantes leguntur fuisse. Unus maurus qui et maximus qui rex affrice fuit. Cuius fuerunt filie iii^{or} hesperides ortum habentes in quo erant mala aurea veneri consecrata, qua hercules sustulit missus ab euristeo occiso dracone pervigili. Re vera autem ait servius nobiles fuerit puellae quarum gigantes abegit hercules occiso eorum custode. Unde mala dicitur abstulisse, idest oves que mala dicuntur. Unde et pastor ovium malon omos appellatur.

Fuerit autem ut ait fulgentius iii^{or} hesperides, idest, eglo, hesper, medusa, fecusa, quas nos latine dicimus studium, intellectum, memoriam, facundiam, de quarum orto hercules aurea tulit mala; quia per hec iii^{or} ad philosophiam pervenitur. Alter atlas ytalicus fuit pater electre. Unde natus est dardanus. Tercius atlas archadicus fuit pater maie. Unde natus est **mercurius**.

Sed virgilius in viii^o ex nominum similitudine errorem facit, dicens eleotram[sic] et maiam filias atlantis fuisse; et verum est. Nam maximus atlas horum nominum filias habuit. Quod autem maiam vocat candidam

ad stellam respicit, quae inter pleiades est una splendidior. Porro de ortis hesperidum sic ait solinus:

«De ortis hesperidum et dracone pervigili, ne fame licentia vulneretur fides ratio hec est. Flexuoso meatu estuarium e mari fertur; adeo sinuosis latratibus tortuosum, ut visentibus procul lapsus angui nos fracta vertigine mentiatur». Illud autem mirum quod spingam uxorem cathmi; hoc tempore a cathmo recessisse dicunt propter zelum ermione, cum her-[p.337b]miona iam superius scribatur rapta fuisse a cathmo, anno othonielis xxx^oviii^o. Ante hoc tempus scilicet annis c^mxl^a qui tamen cathmus iam xx^{ti} annis apud thebas regnasse scribitur antequam hermionam raperet.

Quomodo ergo tantum vixit vel cathmus vel ermonia vel spinga sive siringa. Sed secundum diversorum opinionem intelligenda sunt ista tempora annotata. Et est manifestum male scriptum esse in hystoriis siringam propter zelum armonie a cathmo recessisse cum ibi hermione debuisset scribi.

Item manifestum est quod **hermes** primus et secundus qui **trimegistus** dictus est egyptii fuerunt. Primus enim templum habebat et sepulchrum in cognomine sibi patria, sicut ait **trimegistus** idest in civitate egypti quae ab eius nomine appellata est hermopolis; **trimegistus** vero ipse terram egypti appellat terram suam. Tercius vero nepos athlans archadici videtur potius archadicus fuisse.

In libro autem clementis dicitur sepulchrum **mercurii** esse apud hermopolim ciprie.

Fortassis due hermopoles sunt. Una in egypto, altera in cypro, quae a **mercurio** minore dicta est. Gentiles tamen tres istos **mercurios** pro uno deo colebant. **Mercurium** autem ut ait ysidorus sermonem interpretantur, qui medius inter homines currit. Unde et latine **mercurius** grece dictus est **hermes**, hoc est interpres. Mercibus praesse dicitur, quia inter vendentes et ementes sermo medius currit; fingitur habere pennas, quia sermo velociter currit ad audientem. Alas habet in capite et in pedibus, quia semel emissum volat irrevocabile verbum. Nuntius dicitur, quia per sermonem oram cogitata enunciantur; furci magister est, quia sermo audientium animos fallit, et quia **mercurius** ad fallendum visum praestigium primus invenit. Virgam tenet qua serpentes dividit idest venena, quia bellantes ac dissidentes interpretaum oratione sedantur. Unde secundum Livium legati (multarum artium) pacis caduceatores dicuntur. Sicut enim per feciales bella indicebantur, ita pax per caduceatores fiebat. **Trimegistus** dictus est quasi ter maximus ob virtutem multarum artium. Capite canino fingitur, quia canis sagacissimum animal est et perspicax.

Legitur super marcianum ideo eum stilbontem appellari idest celerem, non quia celerius moveatur quam aliquis aliorum, sed quia solem quandoque sequitur quandoque praecedit, et dicit stilbon, quasi stella bona vel

stillans bonum, non quia naturaliter sit benivulus aut malivulus, sed quia si adiungatur benivolo stillat in illum bonum, id est, adauget eius benivolentiam sicut et malivoli maliciam. Unde per ipsum eloquentia designatur que si adiungatur stulticie pessimos [p.338a] efficit; si sapientie optimos. Vel celer dicitur ut dictum est propter sermonem qui celerit transit. Vel dicitur stilbon quasi stella boum, eoque ad eius ortum soleant surgere pastores.

Liram vero signum celeste dicit aratus in celo collocatam inter levura crux Herculis et cignum.

Quid ita **mercurio** divinitatis putas cuius capitalis aspectus sycofanticum indicat monstrum cum in eius vertice simul cernimus et capillos et pennas. Hic maleficiis suis absconditas terre pecunias reperiebat et incantationibus suis serpentium iras mitigabat ad virgam. Hec autem demonum patrocínio perpetrabat quibus cotidie sacrificiabat porcinum ferarum et gallum. Sed huc usque de **mercurio** dictum sit.

Apéndice 2

Gilbertus Porretanus – *Commentarius in Paulum ad Romanos* 1:21–25

MS A: Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 2580, f. 4r–v

MS B: Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 12028, f. 5v

Obscuratum est ut sit insipiens¹⁶². Hac enim superbia de se¹⁶³ presumentes et dicentes ore vel corde se non deum esse sapientes stulti facti sunt. Quae observatio est vindicata¹⁶⁴ et non tantum sensu sed etiam opere stulti mutaverunt gloriam, id est, culturam¹⁶⁵ in corruptibilem¹⁶⁶ dei, id est, deo incorruptibili debitam, in similitudinem imaginis¹⁶⁷, id est, in imaginem similitudinis quod est in imaginem¹⁶⁸ que est similitudo corruptibilis hominis et cetera.

Attendendum quod cum dixerit, mutaverunt gloriam dei, tamen adiecit incorruptibilis. Unde, haec mutatio in corde impiorum intelligitur facta, sed haec multis modis. Nam **Hermestris megistus** ait: «Quod sicuti summus deus aliquos ad similitudinem sui deos fecit eternos, sic homo deos suos ex sui

¹⁶² sit insipiens] MS B: sint insipientes, corr. ex insipiens MS

¹⁶³ se] add. inter lineas alia manu

¹⁶⁴ vindicata] MS A, B: vindicta

¹⁶⁵ culturam] def. MS B

¹⁶⁶ incorruptibilem] del. add. in margine

¹⁶⁷ immaginis] del. MS B

¹⁶⁸ imaginem] MS B: immaginem

vultus similitudine figuravit.» Quod ne de¹⁶⁹ corporalibus simulachris¹⁷⁰ intelligeretur, simulachra ipsa corpora deorum vocavit. Spiritus ergo demonum quos arte¹⁷¹ imaginibus¹⁷² indidit per quos idola benefaciendi aut male vires habere possent, deos appellavit, quibus homines quamvis a se sua opinione diis factis nescio quia cordis obscuracione sese subdentes divinos honores, id est, cultus et obsequia detulerunt. Alii vero nec simulachra nec demonia sed elementa quae significantur simulachris deos appellaverunt ut terram, mare, ignem, solem et lunam luciferum. Alii non corpora ista, sed quae illis regendis president numina. Hinc Romani ex antiqua consuetudine adoraverunt simulachra non tamen spirituum, vel¹⁷³ elementorum, vel eis presidentium numinum, scilicet omne¹⁷⁴ hominum ut Romuli, Iovis et aliorum maxime ab adventu Enaeae in Ithalam¹⁷⁵. Ex quo vero Alexandria ab Augusto victa est et Romae subiugata iuxta consuetudinem Egyptiorum adoraverunt simulachra volucrum et quadrupedum et serpentium. Unde omnibus vanum cultum impropere et divinam vindictam ostendens, ait Mutaverit gloriam incorruptibilis dei, non solum in similitudinem corruptibilis hominis, sicut Assyrii¹⁷⁶ qui coluerunt simulachra beli, sed quod peius est etiam in similitudinem volucrum, ut Egyptii qui accipit rem, et quadrupedum, ut idem [MS A: f.4v] Egyptii qui apiorum¹⁷⁷ vaccam, scilicet albam, et serpentium, ut Babilonii drachonem et Egyptii cocodrillum et eorum simulachra coluerunt. Quae omnia, scilicet tam fabre facta simulachra quam res eorum dampnat¹⁷⁸ dicens: Qui commutaverit in mendatium veritatem dei [MS B, f.5v] appellando simulachra hoc nomine¹⁷⁹ quod est deus quod de deo verum est non de illis vel nominibus earum rerum quas deus nature fabricavit deus¹⁸⁰, id est, solis et lune et huiusmodi. Et res ipsas¹⁸¹, id est, spiritus vel elementa vel numina pro diis habentes ornando¹⁸² coluerunt et venerando servierunt creatu-

¹⁶⁹ de] *add. inter lineas alia manu*

¹⁷⁰ simulachris] MS A: simulacris

¹⁷¹ arte] *corr. ex artem* MS A

¹⁷² imaginibus] MS A: immaginib

¹⁷³ vel] MS B: scilicet

¹⁷⁴ omne] MS B: etiam

¹⁷⁵ Ithalam] MS A: Italam

¹⁷⁶ Assyrii] MS A: Assirii

¹⁷⁷ apiorum] MS A: apim

¹⁷⁸ dampnat] *corr. ex dampnant* MS A

¹⁷⁹ nomine] *def.* MS B

¹⁸⁰ deus] *def.* MS B

¹⁸¹ res ipsas] MS A: ipsas res

¹⁸² ornando] MS A: honorando

re. Ac sic hoc esset potius, id est, melius quam servire creatori qui tamen est benedictus, id est super omnia exaltatus in secula, id est, sine fine amen.

Apéndice 3

Johannes Ridevall – *Lectura super Apocalypsim* I

MS MS Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, lat. Z.494 (1790), f. 110ra

Unde in libro *Suda* et in libro qui dicitur *De divinarum personarum*, dicit quod **Hermes** divinator studuit in locis deserticis ab hominibus separatis et ideo optinuit spiritum divinationis vel prophetie et in tantum profecit in cognitione dei quod posuit tres personas maximas, et unum deum. Et ideo vocabatur **Hermes Trimegestus**.⁶ describitur cantu delectata quia ad exequendum spiritum prophetie valet armonia.

Apéndice 4

Alexander Nequam – *Sermo 95 In festo Sanctae Trinitatis*

MS Oxford, Bodleian Library, Wood empt. 13, f. 116v

Verbo domini celi firmati sunt et s.o.e.o.u. eorum. Si duo essent rerum principia accideret utrumque esse superfluum utrumque esse diminutum, utrumque esse superfluum quia reliquum sufficet. Nichil enim ei tanquam summo bono deesset. Utrumque esset diminutum quia utrumque deesset alteri. Ergo utrique deesset summum bonum et ita utrumque esset diminutum.

Oportet igitur dari et intelligi unicum esse rerum principium, sed quia dulcis res est et gratissima consolacio consorcii non potuit bonum consorcii deesse statui eternitatis. Unde oportuit pluralitatem esse personarum ut una esset consors alterius, sicut in hymno dicitur: Consors patrem luminis. Ne igitur bonum unitatis deesset, illi summe bono oportuit unitatem esse in essencia, pluralitatem in personis. Praterea, quedam sunt nature quarum nulla potest esse nisi in unico singulari, sicut forma discrecionis que a dialecticis individuum dicitur. Quedam nature sunt communes, quarum quelibet in pluribus est potencialiter. Quedam etiam sunt quarum quelibet pluribus inest actualiter ut multitudo. Natura vero summa scilicet deitas que omnibus¹⁸³ naturis preest nec singularis est nec pluribus rebus communis. Quia

¹⁸³ MS: omnibus



igitur non est singularis non potuit in una sola persona esse. Quia vero non est communis eo modo quo genera et species communes sunt nature. Ideo non potuit in pluribus rebus esse, sed quia ut dixi non est singularis oportuit ut in pluribus esset personis. Sic igitur habes unitatem in natura, pluralitatem in personis. Si igitur tantum due essent fedus amborum concordia et amor deesse videretur. Ideo oportuit cum duabus terciam adesse personam que ex duabus procederet, ita quod ex utraque illarum. Vnde **Hermes Trismegistus** – Monas monadem genuit, que in se suum reflectunt ardorem. Licet enim magi pharaonis in tercio signo defecerint per quod designatur philosophos in comprehensione tercię persone defecisse, tamen ut testatur Augustinus aliqui ipsorum ad noticiam etiam tercię persone pervenerunt. Fruuntur igitur sese in vicem tres personae ita quod quelibet illarum in alia est. Pater enim est in filio et econverso spiritus sanctus tam in patre quam in filio et econverso. Hec igitur trinitas trium personarum eternarum non est aliquod totum aggregativum.

Apéndice 5

Odo Rigaldus – *Commentarius in IV libros Sententiarum*

MS Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 14910, f. 11ra–rb, vb

Circa tertium quaeritur utrum philosophi per solum vestigium potuerunt devenire ad cogitationem trinitatis, et videtur quod non quia iudei adhuc non devenerunt ad eius cogitationem, licet ultra naturalia habent legem scriptam et prophetas, ergo adhuc multominus potuerunt philosophi devenire per naturalia pura.

Contra, Aristoteles in principio libri *De celo et mundo*, ternarius est numerus omnis rei, et sequitur per hunc numerum aposuimus glorificare unum deum creatorem et cetera. Ergo, Aristoteles bene videtur habuisse cogitationem trinitatis.

Item narrat Augustinus in libro *De civitate Dei* quod ipse invenit in quodam libro Platonis illud evangelium scriptum: In principio erat verbum usque ad illum locum verbum caro factum est, sed in illo evangelio satis habetur misterium trinitatis.

Item **Temegistus Mercurius**: Monas monadem genuit et in se suum ardorem reflexit in quo videtur generationem filii et etiam processionem spiritus sancti intellexisse. Ergo videtur habuisse expresse cognitionem trinitatis.

[...]

Unde quo ad hoc concedo primum et ultimum argumentum.

Ad primum contrarium dicendum quod aristotiles non habuit cognitionem de trinitate secundum propria sed secundum apropiata, quod patet quia non nominat [f.11rb] aliquam personam, sed dicit deum creatorem quod solet apropiari patri.

Ad secundum dicendum quod plato alicubi vel ex lege et prophetis vel ex aliquo scripto patrem hauserat, unde illud evangelium composuerat. Unde per se non venerat ad illud, et bene concedo quod per legem et prophetas possent iudei et etiam philosophi devenire in cognitionem trinitatis, si bene attenderent.

Ad tertium potest dici quod **temegistus** non intellexit distinctionem personarum sicut nos, sed forte voluit dicere quod deus a se suam habuit sapientiam quam se videns a se ipso tantam habere magis. Inde dilexit se, et hoc est quod dicitur et in se ardorem suum reflexit.

f.11vb: Item cum diversimode legamus huius trinitates vestigiorum queritur de numero eorum et penes quid sumuntur.

Ad primum dicendum quod aliud est rem esse aliud rem se habere concedimus ergo quod quo ad esse rei non sunt nisi duo sed quo ad hoc non distinguuntur in ei(?) vestigia trinitatis [...]

Ad aliud dicendum quod cum creatura non sit ab eterno con**g** eam considerari ut inferius et quo ad hoc est in ei vestigium trinitatis mensura numerus, pondus, de quibus cap. xi, vel [...]

vel in ipso actu, et sic essentia virtus et operatio quam ponit Dyonisius in ierarchia angelica capitulo, quare angeli dicuntur virtutes, vel in dispositione ad cognitionem, et sic substantia species et ratio, et hanc dicitur ponere **temergistus**.

Apéndice 6

Johannes Peckham – *Super primam Sententiarum*

MS Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Sopp. G. IV. 854

Dist. III, q. 5, f.17rb: Iuxta hoc quaeritur utrum dei trinitas sit per creaturas naturali cognitione cognoscibilis. Et arguitur sic quia philosophi qui solam cognitionem naturalem habuerunt deum cognoverunt. Unde **Triangulis**¹⁸⁴: Monas monadem gignens et in se reflectit ardorem.

¹⁸⁴ In marg, alia manu: Trimegistus

Iterum ut supra patuit Porretanus ponit patrem et filium et quoddam medium.

Iterum Plato ut refert Macrobius ponebat deum et natam de eo mentem.

Iterum cognitio ymaginis potest haberi per rationem naturalem, ergo cognitio etiam ymaginati.

Iterum dicit Ricardus¹⁸⁵: Deum in una substantia personaliter trinum est in tribus personis substantialiter unum; nullus sensus corporeus docet nec aliquam ratio plene persuadet.

Iterum si esset naturaliter cognoscibilis non indigeremus ad eam cognoscendam habitu fidei.

Dist. III, q. 6, f.17vb–18ra: Iuxta hoc queritur de sufficientia et differentia assignationis in quibus est vestigium, quia potentia in libro Sapientie: Mensura, numerus et pondus. Augustinus ponit [f.18ra] unum, verum bonum, modum, speciem et ordinem; et *De 83 questionibus* quod est, quod contingit, quod discernitur; magister in littera unitatem, speciem et ordinem; et auctoritatem libri *De spiritu et anima*: essentiam, speciem et usum.

Dyonisius ponit: substantiam, virtutem et operationem.

Iterum¹⁸⁶ quia arileius¹⁸⁷ speciem et commensationem, iterum exemplar pulcrum et bonum.

Iterum super illud *Psalmus* [91:7]: «stultus non intelliget haec» ponuntur tria: substantia, species et virtus.

Iterum **Trimegistius** ponit substantiam, speciem et rationem.

Et Aristoteles dicit: natura apta nata facit.

Dist. xxxii, q. 2, f.93ra: Queritur de secundo et arguitur sicut dicit **Thrimester** et est regula theologie: Monas monadem gignit et in se reflectit ardorem, qui ardor est amor, ergo ut se reflectit amorem non nisi amando. Ergo se diligit amore in se reflexo.

¹⁸⁵ *In marg. contra, alia posteriori manu*

¹⁸⁶ *In marg.:* armoniam

¹⁸⁷ *Del.*

La recepción del *Asclepius* en la Patrística latina: los casos de Lactancio y Agustín

Mariel Giacomone

Las referencias a la figura de Hermes y al hermetismo por parte de autores antiguos son numerosas, así como lo son las alusiones o citas textuales en el caso de la literatura patrística. Tales son los casos de Plutarco de Queronea (s. I–II), Bardesanes de Edesa (s. II–III) e Hipólito de Roma (s. II–III); en Atenágoras de Atenas y Filón de Biblos (s. II) —cuya fuente es Eusebio— encontramos la utilización del título *Trismegistus*; el opúsculo falsamente atribuido a Justino *Cohortatio ad Gentiles* (escrito a mediados del s. III) contiene una frase que hallamos en los *Stobaei Hermetica*.¹ Clemente de Alejandría (s. II–III) en sus *Stromata* muestra tener conocimiento de la comunidad hermética en Egipto;² Cipriano de Cartago (s. III) alude a Hermes en *De Idolorum Vanitate*.³ Zósimo de Panópolis (s. IV) da cuenta de su conocimiento de los *Hermetica* alquímicos; también hay referencias en *De Myste-*

¹ Cf. Ps. Justino, *Cohortatio ad Gentiles*, en ed. von Otto, J.C.T. (1879), *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia* 2, Jena, pp. 18–126.

² Cf. Clemente de Alejandría, *Stromata*, en ed. Stählin, O. y Treu, U. (1970 ss.), *Clemens Alexandrinus Opera*, GCS 12, 15, 17–19, Berlin, Akademie Verlag.

³ Cf. Cipriano de Cartago *De Idolorum Vanitate* VI, en PL 4, pp. 564–582.

riis liber de Jámblico (s. III–IV)⁴ así como en Arnobio de Sicca (s. IV), quien fuera rétor pagano convertido al cristianismo y maestro de Lactancio. Por su parte, Cirilo de Alejandría (s. V) habría conocido una colección hermética a partir de la cual expone en su obra *Contra Julianum* una lectura concordista desde su posición cristiana.⁵

En este trabajo analizaremos, en primer lugar, algunas menciones de Tertuliano al hermetismo filosófico, para luego centrarnos en un tratado hermético en particular, el *Asclepius*. En un primer momento abordaremos cuestiones relativas al contexto del que puede haber surgido la versión latina y luego nos detendremos en los testimonios de Lactancio y Agustín, a fin de poder brindar una primera aproximación a la recepción de dicho tratado en la Patristica latina.

1. Tertuliano y el hermetismo

Si bien en sus textos no refiere al *Asclepius* en particular, nos parece interesante detenernos en Tertuliano de Cartago por ser considerado el primer cristiano en citar textos filosóficos herméticos,⁶ y por pertenecer al ambiente de la cultura africana latina, al igual que Lactancio y Agustín. Tertuliano vive entre el siglo II y III de nuestra era (c. 160–c. 220).⁷ En lo que hace a su formación intelectual estudia retórica y conoce el griego como toda la clase culta de la época y hacia la madurez se convierte al cristianismo. Desde entonces se dedica a la defensa de su fe y escribe numerosos tratados, muchos de ellos apologeticos y otros tantos de combate contra las herejías en boga. Casi toda su obra se ha conservado y está escrita en latín.

La primera mención que nos interesa se encuentra en su obra llamada *Adversus Valentinianos* (*Contra los valentinianos*), compuesta entre el 208 y el 212, en la cual Tertuliano polemiza contra el gnosticismo valentiniano. Ter-

⁴ Cf. Jámblico, *Les Mystères d'Égypte*, en ed. des Places, Édouard (1966), París, Les Belles Lettres.

⁵ Cf. Cirilo de Alejandría, *Contra Julianum*, en PG 76. Vol. 9, pp. 503–1064.

⁶ Cf. Fowden, Garth (1993), *The Egyptian Hermes. A historical approach to the late pagan mind*, New Jersey, Princeton Univ. Press, pp. 198 y Copenhagen, Brian Paul (1992), *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius*, Introduction, Cambridge, Cambridge Univ. Press, pp. XLIII.

⁷ Seguimos las fechas aproximadas propuestas por Timothy Barnes (1985) quien, en un pormenorizado estudio, somete a revisión los datos biográficos de Tertuliano brindados por Jerónimo y Eusebio. Cf. Barnes, Timothy (1985), *Tertullian. A historical and literary study*, Oxford, OUP.

tuliano inicia con su acostumbrado tono irónico el capítulo xv, dedicado a la exposición del origen de la materia. Pero antes de dar lugar al desarrollo de la concepción valentiniana, el cartaginés alude a la ignorancia de los pitagóricos respecto del tema en cuestión, ignorancia compartida por los estoicos y por el mismo Platón, quienes consideran a la materia como *innata*, e inclusive el «renombrado Mercurio Trismegisto, maestro de todos los físicos» ni siquiera habría reflexionado (*recogitavit*) sobre ello.⁸ Por un lado, parece hacer depender de las enseñanzas del egipcio todas las teorías de los filósofos griegos respecto del universo. Por otro, como señala Scott,⁹ tal vez Tertuliano quiera señalar que para Hermes, al igual que para los platónicos, la materia es «increada», razón por la cual nuestro autor juzga que aquél no habría considerado adecuadamente la cuestión de su origen. En este punto cabe preguntarse si Tertuliano toma como base su conocimiento sobre la posición de los platónicos y simplemente asume que su maestro Hermes debía sostener lo mismo, o si puede haber conocido algún documento hermético que afirme el carácter increado de la materia, tal como aparece en *Asclepius* 14–15.¹⁰ Ahora bien, como veremos en el apartado siguiente, diversos testimonios indican que las fechas de circulación del original griego del *Asclepius* son posteriores, por lo que es improbable que Tertuliano haya tenido contacto con el mismo.

Las otras menciones aparecen en el tratado *De anima* (*Acerca del alma*),¹¹ escrito en torno a 208; la más relevante de ellas aporta la cita de un tratado

⁸ «Age nunc discant Pythagorici, agnoscant Stoici, Plato ipse, unde materiam quam innatam volunt et originem et substantiam traxerit in omnem hanc struem mundi, quod nec Mercurius ille Trismegistus, magister omnium physicorum, recogitavit». Tertuliano, *Adversus valentinianos* XV, 1, en ed. Fredouille J.–C. (1980), *Tertullien. Contre les valentiniens*, París, Cerf.

⁹ Cf. Scott, Walter (1924) *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, Vol. IV, Testimonia, Oxford, Clarendon, p. 2, n. 3.

¹⁰ *Asclepius* 14: «[Al principio] existieron Dios y la materia» (*fuit deus et hyle*); *Ascl.* 15: «Por consiguiente, esto es todo lo propio de la cualidad de la materia: que es creativa, a pesar de que no es creada» (*hoc est ergo totum qualitatis materiae, quae creabilis est, tametsi creata non est*).

¹¹ Tertuliano, *De anima*, en ed. Waszink, Jan Hendrik (1947), Amsterdam, Meulenhoff. En II, 3, Tertuliano menciona a «Mercurio el egipcio» a la cabeza de un listado de escritores que fueron considerados por la Antigüedad no sólo «divinos» sino también «dioses», por lo que sus escritos se tenían por «sagrados»: «Visa est quidem sibi et ex sacris, quas putant, litteris hausisse, quia plerosque auctores etiam deos existimavit antiquitas, nedum diuos, ut Mercurium Aegyptium, cui praecipue Plato adsuevit, ut Silenum Phrygem, cui a pastorebus perducto ingentes aures suas Midas tradidit, ut Hermotimum, cui Clazomenii mortuo templum contulerunt, ut Orpheum, ut Musaeum, ut Pherecydem Pythagorae magistrum».

hermético hoy perdido. El contexto es la crítica de Tertuliano a la doctrina de la transmigración de las almas. El cartaginés argumenta que si el alma después de la muerte encarna en una nueva persona o animal, el alma muta y cambia de estado, adquiriendo con el nuevo cuerpo una nueva identidad ya que no tiene memoria de los actos cometidos en vidas pasadas, por lo que no hay en ello, según nuestro autor, ni recompensa ni tampoco castigo alguno. A continuación se apoya en las palabras de «Mercurio el egipcio», quien afirma que «el alma apartada del cuerpo no se vuelve alma del universo, sino que permanece en su peculiaridad para dar cuenta al Padre, dice, de las cosas que hizo en el cuerpo».¹²

Previamente Tertuliano había hecho referencia a «aquella doctrina antigua en la memoria de Platón acerca del decurso recíproco de las almas», según la cual las almas viajan de un mundo al otro de modo que los vivos se originen de los muertos, y afirma: «divina la creyó Albino, quizá de “Mercurio el egipcio”».¹³ El cartaginés alude en otras partes de su obra a este filósofo del siglo II perteneciente al platonismo medio, respecto de cuya identidad hubo mucho debate. La discusión se basa en que algunos autores lo reconocen como el Albino discípulo de Gayo y autor de dos obras: una introducción a los diálogos platónicos, la *Eisagôgê*, y otra obra escolar sobre las doctrinas de Platón, el *Didaskalikos*, mientras que otros estudiosos han restituido esta última obra a Alcinoos como a su verdadero autor, posición que es más aceptada actualmente.¹⁴

¹² Tertuliano, *De anima* XXXIII, 2: «Quod et Mercurius Aegyptius nouit, dicens animam digressam a corpore non refundi in animam uniuersi, sed manere determinatam, uti rationem, inquit, patri reddat eorum quae in corpore gesserit». En el cuerpo del texto seguimos la traducción al castellano de J. Javier Ramos Pasalodos (2001) *Tertuliano. Acerca del alma*, Madrid, Akal. En relación con esta cita, Scott (1924) sostiene que si bien en otros *Hermetica* se afirma la existencia separada del alma individual después de la muerte, en ninguno de ellos es negada explícitamente esta ‘reabsorción’ de las almas particulares en el alma de mundo; esto fundamenta la atribución del pasaje citado por Tertuliano a un tratado hermético que no se ha conservado. Cf. Scott (1924), p. 5, n. 3.

¹³ Tertuliano, *De anima*, XXVIII, 1: «Quis ille nunc uetus sermo apud memoriam Platonis de animarum reciproco cursu, quod hinc abeuntes sint illuc et rursus huc ueniant et fiant et dehinc ita habeat rursus ex mortuis effici uiuos? Pythagoricus, ut uolunt quidam; diuinum Albinus existimat, Mercurii forsitan Aegyptii». Tertuliano parece referirse aquí a Fedón 70c: «Examinemos el asunto de este modo: una vez que los hombres han muerto, ¿existen o no sus almas en el Hades? Hay una antigua sentencia de la cual se nos ha hecho acordar, según la cual allá existen los que llegan de acá, y nuevamente vienen aquí y nacen de los muertos». Platón, *Fedón*, trad. Eggers Lan, Conrado (1983), Buenos Aires, Eudeba.

¹⁴ En su publicación de 1879 «Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos» en *Hellenistische Studien* III, Berlín, Freudenthal rechaza la autoría de Alcinoos para el *Didaskalikos* e identifica al autor de la obra mencionada con Albino, filósofo medioplatónico, discípulo de

Ahora bien, según aquella conexión que Tertuliano sugiere entre Albino y Hermes, algunos autores, como Festugière, han apuntado a que el autor del *Didaskalikos* podría ser una de las fuentes del conocimiento de Tertuliano sobre el hermetismo.¹⁵ Festugière introduce esta tesis en una obra que, en líneas generales, tiene por objetivo mostrar la afinidad que comparten en su esquema escolar distintos tratados sobre el alma del siglo II de nuestra era, en especial el *De anima* de Tertuliano, así como el *Didaskalikos* a fin de dar cuenta de las semejanzas sustanciales existentes entre dichos esquemas y el del texto hermético *Poimandrés*. En este sentido, Festugière considera que Tertuliano toma de Albino aquel pasaje que refiere a la «doctrina antigua» del continuo tránsito de las almas entre los dos mundos, mostrando cierto reparo sobre dicha influencia respecto del fragmento hermético citado en *DA* xxxiii, 2, aunque sin descartarla tampoco. Señalemos en primer lugar que Festugière simplemente indica, sin ofrecer referencias al *Didaskalikos* ni a ningún otro escrito, que Albino efectivamente considera el *παλαιός λόγος* de *Fedón* 70c como de origen divino y tal vez debido al (dios) Mercurio el Egipcio, lo que concuerda con la referencia hermética de Tertuliano en *DA* II, 3.¹⁶ Waszink, por su parte, señala otra interpretación posible: que Albino haya reconocido como *divinus* solamente el *uetus sermo* (*παλαιός λόγος*) y sea Tertuliano quien tal vez añade por su propia cuenta «quizá de “Mercurio el egipcio”».¹⁷ A su vez, Scott concluye que no es posible afirmar siquiera que Albino haya tenido contacto con tex-

Gayo del siglo II de nuestra era, tesis que fue aceptada en el mundo académico durante mucho tiempo; Dillon, John (1977) lo sigue en, *The middle platonists*, New York, pp. 266 y ss.. Muchos autores se ocuparon de rebatir los argumentos esgrimidos por Freudenthal y restituir el *Didaskalikos* a Alcinoos, tales como Giusta, Michelangelo (1960/1) «Αλβίνου Ἐπιτομή ο Ἀλκινόου Διδασκαλικός?» en *Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 95, pp. 167–194, del mismo autor (1987), «Due capitoli sui dossografi di fisica» en *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Turín, pp. 149–201 y Whittaker, John (1987) «Platonic philosophy in the early centuries of the Empire» en *ANRW*, T. II, 36.1, Berlin/New York, pp. 81–102. Si bien no hay total unanimidad al respecto (por ej., Moreschini, Claudio (1978) en «Il *De Platone et eius dogmate* e il *De mundo*» en *Apuleio et il Platonismo*, Florencia, p. 55 n. 7 critica a su vez los argumentos de M. Giusta), hay en la actualidad una tendencia a seguir a los manuscritos y considerar a Alcinoos como autor del *Didaskalikos* (el mismo Dillon en su edición en inglés del *Didaskalikos* ya acepta la autoría de Alcinoos, cf. Dillon, John (1993), *Alcinous, The Handbook of Platonism*, Oxford, OUP).

¹⁵ Cf. Festugière, André-Jean (1953), *La révélation d'Hermès Trismégiste*, París, T. III, Intr., pp. 1–2, n. 4. Albino como posible fuente del conocimiento hermético Tertuliano también es mencionado por J. R. Pasalodos, sin dar cuenta de los fundamentos. Cf. Tertuliano, *Acerca del alma*, trad. Pasalodos (2001), p. 120, n. 198.

¹⁶ Ver nota 11.

¹⁷ Cf. Waszink, J. H. (1947), Intr., p. 42, n. 3.

tos herméticos.¹⁸ Si nos basamos en la lectura del propio texto, no hallamos en el *Didaskalikos* mención alguna a la doctrina *παλαιός λόγος*, ni tampoco es nombrado Hermes el Egipcio, por lo que podemos finalmente concluir que Tertuliano no obtiene de allí su fuente.

Aún entonces cuando sea difícil poder ser conclusivos sobre la lectura directa de textos herméticos por parte del cartaginés, queremos destacar el interés que muestra Tertuliano desde una posición cristiana por las concepciones de Hermes: sea para acusarlas como origen de la filosofía pagana, principalmente la platónica, la cual alimenta a su vez los desvíos heréticos de la fe (llama al mismo Platón «el condimentador de todas las herejías»); sea para apoyarse en ellas, como en la cita del fragmento, según lo amerite la ocasión. Pero más allá de estos vaivenes retóricos queda de manifiesto la autoridad que revestía la figura del Trismegisto, signada sobre todo por la antigüedad remota de sus orígenes, algo que adquiere especial valor en el marco de la apologética cristiana, preocupada por hacer frente a los desdenes que hacían de ella una reciente y «joven» religión frente a la sabiduría ancestral de las más antiguas religiones y filosofías.

2. El Asclepius y su origen

El tratado hermético que conocemos bajo el título de *Asclepius* es una versión latina de un texto original griego hoy perdido. Lactancio parece haber conocido este original, ya que en sus *Divinae institutiones*, escritas entre el 304 y el 312, ofrece citas textuales del original griego, así como citas en latín. Es por Lactancio que conocemos el título griego original *Logos Teleios*, que traduce al latín como *Sermo perfectus* (*El discurso perfecto*). Sin que podamos determinar si se trata de una traducción personal o si estaba en contacto con una versión latina ya existente del tratado hermético, debemos señalar que no se trata de la versión latina que utilizará Agustín tiempo después. Además de los fragmentos en griego y en latín, encontramos a lo largo de los siete libros de las *Divinae institutiones* de Lactancio referencias indirectas al *Sermo perfectus*, así como numerosas alusiones a otros tratados herméticos.¹⁹ Por su

¹⁸ Cf. Scott (1924), p. 4, n. 2.

¹⁹ Como al tratado hermético *Poemandres* o *Poimandres* (Cf. Lactancio, *Divinae Institutiones* (DI), 6, 1–4, ed. Brandt, S. y Laubmann, G. (1890), CSEL 19, I, 11, 61 refiere a *Poim.* 10, 5; DI II, 10, 14 a *Poim.* 1, 12; DI II, 15, 6 a *Poim.* 16 y 9); también cita fragmentos que forman parte de la compilación de Estobeo (DI II, 12, 5) y otros que sólo aparecen en su obra (DI IV, 8, 5, en el que sostiene que Hermes llamaba *αὐτοπάτορα* («autopadre») y *αὐτομήτορα* («automadre»)).

parte, la traducción latina que utiliza Agustín en *De civitate Dei* (compuesta entre el 412 y el 425) cuando cita pasajes del *Asclepius*, es la que efectivamente conocieron los autores medievales y la que ha llegado hasta nosotros.

De la versión griega contamos con otros testimonios además del de Lactancio, como el de un autor bizantino de los siglos v–vi llamado Iohannes Lydus (Juan el Lidio), quien menciona un *Logos teleios* y reproduce algunos pasajes en griego en su obra *De mensibus*,²⁰ y el testimonio de Estobeo, quien recoge un pasaje en griego del cap. 27.²¹ Por otra parte, el Papiro Mimaout, un papiro parisino que data del año 300 aproximadamente, contiene una versión griega de la plegaria final del capítulo 41.²²

A partir de lo expuesto podemos concluir que un texto griego (o más de uno) correspondiente al *Asclepius* circulaba ya entre fines del siglo iii y comienzos del siglo iv y que la traducción latina que conocemos podría haber sido elaborada a lo largo del siglo iv —en tanto Agustín la utiliza a comienzos de siglo v, mas no así Lactancio—, mientras su autoría nos sigue siendo desconocida.²³

El hecho de que 1) muchas de las referencias más antiguas al *Asclepius* y a otros *Hermetica* procedan de autores cristianos latinos del norte de África (Tertuliano, Arnobio, Lactancio, Agustín) y que 2) los intelectuales africanos como Apuleyo presenten un manejo fluido tanto del griego como del latín, así como la evidente intención del traductor de proveer una fuente griega a una audiencia de habla latina (algo difícil de imaginar en el Este) ha llevado

²⁰ Iohannes Laurentius Lydus, *De mensibus* o *Περὶ τῶν μηνῶν* 4.7, 149. Lydus cita extractos completos de los capítulos 19 y 39 del *Asclepius* y reproduce en dos contextos diferentes frases del cap. 28. Cf. Nock, Arthur Darby y Festugière, André-Jean (1945), *Corpus Hermeticum* (CH), T. II, París, Les Belles Lettres, Intr., p. 276.

²¹ Iohannes Stobaeus, *Stobaei Hermetica*, ed. Nock, A. D. y Festugière, A.J. (1954), París, Les Belles Lettres, pp. 3–4.

²² *Papyri Graecae Magicae III. Die griechischen Zauberpapyri*, ed. K. Preisendanz, Weidmann (1928), Leipzig–Berlin, I, pp. 56–58. Cf. Nock y Festugière (1947), Intr., p. 276.

²³ De este modo, algunos autores toman las *Divinae institutiones* como referente para la datación: como *terminus ante quem* para el *Logos teleios*, y como *terminus post quem* para el *Sermo perfectus* o *Asclepius*. Así lo hace Copenhaver (1992); Mahé (1982) sugiere fines del s. III como *terminus ante quem* para el original griego, siguiendo a Nock–Festugière (1945). Hunink (1996) sostiene que es «perfectamente posible» situarlo en el siglo II, como sugiere Mead (1906) o Wigtil (1984). Cf. Copenhaver (1992), *Hermetica*; Mahé, Jean–Pierre (1982), *Hermès en Haute–Égypte*, Quebec, Université Laval; Nock–Festugière (1945); Hunink, Vincent (1996), «Apuleius and the ‘Asclepius’», en *Vigiliae Christianae* 50, pp. 288–308; Mead, George R. S. (1906), *Thrice Greatest Hermes*, Vol. II, London and Benares; Wigtil, David N. (1984), «Incorrect apocalyptic: the Hermetic ‘Asclepius’ as an improvement on the Greek original», en *ANRW* II, 17, 4, pp. 2282–97.

a muchos a sostener que el autor de la versión latina es norafricano.²⁴ Scott sostiene que podría tratarse de Mario Victorino (muerto c. 363), tesis que fue criticada por Nock y Festugière, y que no ha prosperado.²⁵ Otro dato de gran importancia que aún no mencionamos es que la versión latina del *Asclepius* se transmitió entre las obras filosóficas del africano Apuleyo probablemente desde el siglo IX, aunque ninguno de los manuscritos ni de los *testimonia* del Medioevo le atribuyan su autoría.²⁶ La cuestión de la improbable autoría de Apuleyo, que parecía cerrada, vuelve a abrirse en una interesante y reciente polémica a raíz de un artículo publicado en 1996 por Vincent Hunink. Éste no pretende probar con certeza la autoría de Apuleyo, sino reexaminar el asunto y brindar argumentos que muestren que ello tampoco es imposible, para lo cual se encarga de criticar los supuestos en que se basan los argumentos contra el africano, retomando algunas tesis de Hijmans (1987).²⁷ La respuesta tardó unos cuatro años en llegar. M. Teresa H. Scotti (2000) critica en detalle la posición defendida por Hunink; muestra que sus argumentos son débiles y que no resisten el análisis lingüístico.²⁸

Finalmente, más allá de quién haya sido su traductor, podemos concluir que la versión latina fue ampliamente leída en la antigüedad tardía y que su existencia, como sostiene Fowden, da cuenta de una audiencia receptiva y tal vez, incluso, de un círculo de adeptos al hermetismo en la latinidad africana.²⁹

²⁴ Como Carcopino, Jérôme (1942), «L'hermétisme africain», en *Aspects mystiques de la Rome païenne*, París, L'artisan du livre, p. 207–314; Mahé (1982), p. 392.

²⁵ Cf. Scott (1924), *Hermetica* I, pp. 79 y ss. y Nock–Fest. (1945), pp. 276–277.

²⁶ Gersh, Stephen (1986), *Middle Platonism and Neoplatonism*, Notre Dame, University Press, p. 218; Nock–Fest. (1945), p. 259. El mismo Agustín, al momento de citar el *Asclepius* en *De civitate Dei* 8.23 no atribuye la traducción latina a Apuleyo. Cf. Copenhaver, Brian (1993), «Hermes Theologus: The Sienese Mercury and Ficino's Hermetic Demons», en J. O'Malley et al. (1993), *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation*, Leiden, Brill, p. 164, n. 38.

²⁷ Hunink (1996), «Apuleius and the “Asclepius”». Habría manuscritos tardíos del s. XIV y XV del *Asclepius* en donde aparece el nombre de Apuleyo en el título y en *subscriptio*, pero el argumento que considera de mayor peso es el que ha expuesto Hijmans: que el anonimato es una convención propia de los *Hermetica*, algo que el traductor ha seguido para este «libro sagrado» omitiendo dar su nombre.

²⁸ Scotti, Mariateresa H. (2000), «The Asclepius: thoughts on a re-opened debate», en *Vigiliae Christianae* 54 (2000), pp. 396–416. La autora reconstruye la historia del debate partiendo de los argumentos de Hildebrand, quien defendió la autoría de Apuleyo, y que Hunink no retomó.

²⁹ Fowden, G. (1993), p. 198.

3. El testimonio de Lactancio en *Divinae institutiones*

Lactancio nace en África hacia el año 250 y estudia retórica con Arnobio de Sicca, formación que luego le valdría el título de «Cicerón cristiano». En la madurez se convierte al cristianismo y viaja a Nicomedia, en Bitinia, donde se dedica a enseñar como rétor. Al parecer, es durante el período de la persecución de Diocleciano (303) que escribe la mayoría de sus obras, entre ellas, las *Divinae institutiones*.³⁰

Las *DI*, escritas entre el 304 y el 312, están dirigidas a un público culto, intelectual, por lo que las referencias a la filosofía pagana son abundantes y superan en cantidad a las bíblicas. Lactancio se siente heredero de aquella tradición apologética a la que pertenecieron Tertuliano y Cipriano pero, a diferencia de Tertuliano, intenta reconciliar en cierta forma el paganismo y el cristianismo. Para ello expone, dando muestra de su gran erudición, muchas concepciones filosóficas y teosóficas paganas con el fin de atacarlas y demostrar la superioridad del cristianismo, pero valorando y rescatando al mismo tiempo aquellos elementos que contuvieran, según su consideración, algo de verdad. Sólo el cristianismo puede aunar filosofía y religión. Tal es el presupuesto principal de Lactancio que conforma el eje argumentativo central de esta extensa obra.

Las referencias a Hermes Trismegisto a lo largo de los siete libros de las *DI* son numerosas. En todas es presentado como una figura de peso, muy respetada y autorizada por su antigüedad.³¹ Tal es así que Lactancio no sólo llega a invocar su testimonio en apoyo de sus propios argumentos, sino que incluso logra ubicarlo como precursor de la religión cristiana, por haber anticipado los evangelios. Junto con las Sibilas, Hermes es situado por Lactancio casi al mismo nivel de los profetas; de ambos rescata principalmente su monoteísmo primitivo.

³⁰ Cf. Moreschini, Claudio y Norelli Enrico (2009), *Patrología. Manual De Literatura Cristiana Antigua Griega y Latina*, Salamanca, Sígueme. Aunque T. Barnes sugiere que Lactancio vuelve a África luego del período pasado en Nicomedia y que es allí donde escribe las *Divinae institutiones*. Cf. Barnes, Timothy (1981), *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Harvard University Press, p. 291.

³¹ Lactancio, *Divinae Institutiones*, 6, 1–4, ed. Brandt y Laubmann (1890), CSEL 19, pp. 1–672. Traducción castellana utilizada: Sánchez Salor, Eustaquio (1990), Madrid, Gredos: «Pasemos ahora a los testimonios divinos. Pero antes aludiré a uno que es casi divino, por su extraordinaria antigüedad y porque ese al que me referiré ha sido convertido de hombre en Dios. (...) Pues bien, se trataba de un hombre, aunque muy antiguo y tan instruido en todo tipo de doctrina que sus conocimientos en muchos temas y artes determinaron que se le pusiera el nombre Trismegisto».

En el caso particular del *Asclepius*, como mencionamos anteriormente, Lactancio ofrece citas textuales de tres fragmentos, en los siguientes contextos:

i) DI IV, 6, 4 (*Ascl.* 8): El segundo dios como Cristo, Hijo de Dios

En el Libro IV, dedicado a presentar la verdadera religión como verdadera sabiduría, luego de demostrar que los profetas fueron anteriores a los escritores griegos —un tópico clásico dentro de la apologética cristiana—, Lactancio expone el tema del engendramiento del Hijo, espíritu incorruptible y dotado de gran poder, por parte del Dios creador universal: «(...) Dios, creador y fundador de las cosas (...) engendró un espíritu santo e incorruptible, a quien llamara su Hijo, antes de emprender la extraordinaria obra de este mundo».³² Según Lactancio, esto fue anunciado por los profetas, pero también lo testimonian Hermes Trismegisto y las Sibilas.³³ Sin detenerse en la palabra de los profetas ni en los vaticinios de las Sibilas, Lactancio pasa a citar directamente el capítulo 8 del *Asclepius*:

Hermes, en el libro titulado *Palabra perfecta*, dice esto: «Señor y creador de todas las cosas, a quien con razón llamamos dios, porque hizo un segundo dios visible y sensible —y digo que es sensible, no porque él sienta (de este tema, si se siente o no, hablaré en otro momento), sino porque llega a los sentidos y a la vista—; y puesto que le hizo el primero, solo y único, y le pareció hermoso y lleno de todos los bienes, se alegró y le amó mucho, como parte suya que era».³⁴

³² Lactancio, *DI* IV, 6, 1: «Deus igitur machinator constitutorque rerum, sicuti in secundo libro diximus, antequam praeclarum hoc opus mundi adoriretur, sanctum et incorruptibilem spiritum genuit, quem Filium nuncuparet».

³³ Cf. Lactancio, *DI*, IV, 6, 3.

³⁴ Lactancio, *DI* IV, 6, 4. En el cuerpo del texto seguimos la traducción al castellano citada anteriormente; la cita de Lactancio al *Ascl.* 8 está en griego: «Hermes in eo libro, qui λόγος τέλειος inscribitur, his usus est verbis: ὁ Κύριος καὶ τῶν πάντων ποιητής ὃν Θεὸς καλεῖν νενομίκαμεν, ἐπεὶ τὸν δεύτερον ἐποίησε θεὸν ὁρατὸν καὶ αἰσθητὸν δὲ φημι οὐ διὰ τὸ αἰσθῆσθαι αὐτὸν, περὶ γὰρ τοῦτου οὐκ ἔστι πότερον αὐτὸς αἰσθοίτο, ἀλλ' ὅτι εἰς αἰσθησιν ὑποπέμπει καὶ εἰς νοῦν. Ἐπεὶ τοῦτον ἐποίησε πρῶτον, καὶ μόνον, καὶ ἓνα, καλὸς δὲ αὐτοὶ ἐφάνη, πληρέστατος πάντων τῶν ἀγαθῶν, ἡγίασέ τε καὶ πάντα ἐφύλησεν ὥς ἴδιον τόκον». El texto latino del *Asclepius* 8 correspondiente es el siguiente: «dominus et omnium conformator, quem recte dicimus deum, quom a se secundum fecerit, qui uideri et sentiri possit —eundem secundum sensibilem ita dixerim non ideo, quod ipse sentiat (de hoc enim, an ipse sentiat an non, alio dicemus tempore), sed eo, quoniam uidentium sensus incurrit— quoniam ergo hunc fecit ex se primum et a se secundum uisusque ei pulcher, utpote qui sit omnium bonitate plenissimus, amauit eum ut diuinitatis partum suae»: «El Señor y Conformador de todo —a quien rectamente llamamos Dios—, cuando hizo por sí un segundo [Dios], que puede ser visto y sentido —a este segundo [Dios] yo lo llamaría de esta manera sensible, no porque él mismo sienta (pues acerca de esto, de si siente o no, llegado el momento diremos otras

Vemos entonces cómo Lactancio identifica este segundo Dios con Cristo, Hijo de Dios, segunda persona de la trinidad cristiana. Si atendemos al contexto del *Asclepius*, lo que se está describiendo es la creación del mundo material como segundo dios; el mundo sensible entendido como segundo dios también aparece en *Ascl.* 29.³⁵

ii) *DIVI 25, 10 (Ascl. 41): El correcto sacrificio*

Lactancio dedica el libro VI a la forma correcta en que debe rendirse culto a Dios, un tema que reconoce como fundamental. En el comienzo de este libro afirma: «Ahora vengo a lo que es la meta última y más alta de esta obra: mostrar con qué ritos y con qué sacrificios conviene adorar a Dios».³⁶ Con este objetivo en mente, pasa luego a criticar los ritos paganos.³⁷ En el capítulo 25 aborda el tema del sacrificio. Allí sostiene que son dos cosas las que hay que ofrecer a Dios: un regalo y un sacrificio; pero el regalo no debe entenderse como la entrega de algo material, ni el sacrificio como la entrega de una víctima: «Para Dios, regalo es la integridad del alma, y sacrificios son las alabanzas e himnos; y es que, si Dios no es visible, debe ser adorado con cosas no visibles».³⁸ A continuación, cita en su apoyo el capítulo 41 del *Asclepius*, en donde Hermes hace una advertencia a Asclepio cuando éste sugiere ofrecer incienso y otros aromas como modo de sacrificio a Dios, algo que Trismegisto subraya como un acto de gran impiedad ya que Dios es todo y no necesita de nada, por lo que recomienda adorarle sólo dándole gracias.³⁹

cosas) sino porque se presenta al sentido de los videntes—; por lo tanto, puesto que hizo ese primero a partir de Sí —y segundo por sí— y que lo vio bello, en tanto plenísimo de la bondad de todas las cosas, lo amó en cuanto su divinidad»).

³⁵ *Ascl.* 29: «secundum etenim deum hunc crede, o Asclepi, omnia gubernantem omniaque mundana inlustrantem animalia, siue animantia, siue inanimantia, si enim animal mundus uiuensque semper et fuit et est et erit, nihil in mundo mortale est.»: «Y pues, cree, Asclepio, que este segundo dios es quien gobierna todo e ilumina todos los vivientes mundanos, sean animados o inanimados, pues si el mundo es un ser vivo y siempre fue y es y será viviente, nada mortal hay en el mundo».

³⁶ Lactancio, *DI VI*, 1, 2: «Venio nunc ad id quod est summum operis hujus et maximum, ut doceam quo ritu, quove sacrificio Deum coli oporteat».

³⁷ Lactancio, *DI VI*, 2, 1: «Así, pues, sacrifican ricas y pingües víctimas a su Dios, como si este estuviera hambriento, le derraman vinos como si estuviera sediento, le encienden luces, como si estuviera en tinieblas»: «Mactant igitur opimas ac pingues hostias Deo, quasi esurienti; profundunt vina, tanquam sitiendi; accendunt lumina, velut in tenebris agenti».

³⁸ Lactancio, *DI VI*, 25, 6–7: «Donum est integritas animi; sacrificium, laus, et hymnus. Si enim Deus non videtur, ergo his rebus coli debet, quae non videntur».

³⁹ Lactancio, *DI VI*, 25, 10: «Igualmente, en *La palabra perfecta*, tras haber escuchado a Asclepio que preguntaba al hijo de aquél si le gustaría a su padre que se ofrecieran incienso y otros aromas en el sacrificio a Dios, dijo: 'Haz buenos sacrificios, Asclepio; es una gran

En esta oportunidad, Lactancio enmarca a Hermes en la línea de los profetas: «En cuanto a la autenticidad de este doble tipo de sacrificio, es un buen testimonio de ella Hermes Trismegisto, el cual coincide, tanto en el contenido como en las palabras, con nosotros, es decir, con los profetas a los que seguimos».⁴⁰

iii) *DIVII, 18, 4 (Ascl. 26): Hermes profeta*

En el último libro, el séptimo, Lactancio trata sobre el fin de los tiempos y la vida futura,⁴¹ contexto que encuentra oportuno para exponer distintas teorías filosóficas sobre la mortalidad e inmortalidad del alma. En este marco Lactancio recurre a autoridades que puedan ser convincentes frente a los incrédulos que sostienen que el alma se destruye o aniquila con la muerte, y cita palabras de Hermes muy similares a las del capítulo 8 del *Asclepius*, en el que se describe la doble naturaleza del hombre, mortal e inmortal.⁴² Más

impiedad imaginar tal cosa de ese único y singular bien; los aromas y cosas semejantes no son necesarios para Dios, ya que éste está lleno de todas las cosas que existen y no necesita nada. Nosotros, por nuestra parte, adorémosle dando gracias. El único sacrificio que le va bien es la alabanza»: «Item in illo sermone perfecto, cum exaudisset Asclepium quaerentem a filio suo, utrum placeret patri ejus offerri tus, et alios odores ad sacrificium Dei, exclamavit: Bene, bene ominare, o Asclepi. Est enim maxima impietas, tale quid de uno illo ac singulari bono in animum inducere. Haec et his similia huic non conveniunt. Omnium enim quaecumque sunt, plenus est, et omnium minime indigens. Nos vero gratias agentes adoremus. Hujus enim sacrificium, sola benedictio». El texto latino que nos ha llegado no es el mismo: *Ascl.* 41: «melius, melius ominare, Asclepi. hoc enim sacrilegis simile est, cum deum roges, tus ceteraque incendere. Nihil enim deest ei, qui ipse est omnia aut in eo sunt omnia. Sed nos agentes gratias adoremus»: «¡Mejor! Anhela más adecuadamente, Asclepio. Pues esto es similar a un sacrilegio, cuando ruegas a dios, quemar incienso u otras cosas. Pues nada le falta a quien es él mismo todo y todas las cosas son en Él. Nosotros adorémos<lo>, entonces, dando gracias».

⁴⁰ Lactancio, *DI VI*, 25, 10–11: «Hoc autem duplex sacrificii genus quam sit verissimum, Trismegistus Hermes idoneus testis est; qui nobiscum, id est, cum prophetis, quos sequimur, tam verbis quam re congruit».

⁴¹ Lactancio, *DI VII*, 14, 3: «Demostraré que se acerca ya el día de ese juicio, en el que a los justos se les concederá el premio digno y a los impíos se les condenará al castigo merecido»: «Cuius iudicii propinquare tempus ostendam, ut et iustis merces digna solvatur, et poena merita impiis irrogetur».

⁴² Lactancio, *DI VII*, 13, 3: «Hermes, al descubrir la naturaleza del hombre, para mostrar cómo hizo Dios al hombre, dice esto: “Y así hizo de ambas naturalezas, la inmortal y la mortal, una sola naturaleza humana, haciéndola por una parte inmortal y por otra mortal, y lo hizo poniéndola a medio camino entre la divinidad, la naturaleza inmortal, y la mortal y cambiante, para que al verlo todo admirara todo”»: «Hermes naturam hominis describens, ut doceret quemadmodum esset a Deo factus, haec intulit: καὶ τὸ αὐτὸ ἐξ ἀμφοτέρων φύσεων τῆς τε ἀθανάτου καὶ τῆς θνητῆς μίαν ἐποίει φύσιν ἀνθρώπου, τὸν αὐτὸν τῇ

adelante pasa a narrar una serie de calamidades que ocurrirán a los pueblos llegado el fin del mundo (pestes, ausencia de justicia, guerras, escasez de alimentos) algo que fue anunciado por los profetas inspirados por Dios, pero también por Hermes. Aquí Lactancio citará en griego un fragmento del capítulo 26 del *Asclepius*, de tono apocalíptico:

Hermes, sin embargo, no anduvo con disimulos a la hora de anunciar esto. Efectivamente, en el libro titulado *La palabra perfecta*, tras enumerar las desgracias citadas, añade esto: «Asclepio, cuando sucedan estas cosas, el Señor Dios padre, espíritu del primero y único Dios, contemplando los hechos, oponiendo su voluntad, es decir su benignidad, a la corrupción, rechazando el error, y purgando la maldad, ya lavándola con agua abundante, ya cauterizándola con fuego rapidísimo, ya azotándola con frecuentes guerras y pestes, restaurará y devolverá su mundo a su antiguo estado».⁴³

μὲν ἀθάνατον πῇ δὲ θνητὸν ποιήσας, καὶ τοῦτον φέρων ἐν μέσῳ θείας καὶ ἀθανάτου φύσεως, καὶ τῆς θνητῆς, καὶ μεταβλητοῦ κατεστήσατο, ἵνα ὁρῶν ἅπαντα, ἅπαντα καὶ θαυμάσῃ». Y leemos en *Ascl.* 8 en referencia a Dios: «Así, pues, conforma al hombre de *animus* y cuerpo, esto es: de una naturaleza eterna y de una mortal, a fin de que el viviente, así conformado, pueda satisfacer ambos orígenes suyos: no sólo admirar y adorar las [cosas] celestes sino también habitar y gobernar las terrenales»: «Itaque hominem conformat ex animi atque corporis id est ex aeterna atque mortali natura, ut animal ita conformatum utraeque origini suae satisfacere possit, et mirari atque adorare caelestia et incolere atque gubernare terrena».

⁴³ Lactancio, *DI VII*, 18, 4–5: «Quod Hermes tamen non dissimulavit. In eo enim libro, qui λόγος τέλειος inscribitur, post enumerationem malorum de quibus diximus, subiecit haec: Ἐπὶ δὲ ταῦτα ὧδε γένηται, ὃ Ἀσκληπῆ. Τότε ὁ κύριος, καὶ πατήρ, καὶ θεὸς, καὶ τοῦ πρώτου καὶ ἐνὸς θεοῦ δημιουργὸς, ἐπιβλέψας τοῖς γενομένοις, καὶ τῇ ἑαυτοῦ βουλήσει τοῖς τοιοῦτοις, τὸ ἀγαθὸν ἀντερείας τῇ ἀταξίᾳ, καὶ ἀνακαλεσάμενος τὴν πλάνην, καὶ τὴν κακίαν ἐκκαθάρας, πῇ μὲν ὕδατι πολλῷ καταλύσας, πῇ δὲ πυρὶ ὀξύτατῳ διακαύσας, ἐνίοτε δὲ πολέμοις καὶ λοιμοῖς ἐκπέσας, ἤγαγεν ἐπὶ τὸ ἀρχαῖον καὶ ἀποκατέστησεν τὸν ἑαυτοῦ κόσμον». Texto latino del *Ascl.* 26: «Haec et talis senectus ueniet mundi: inreligio, inordinatio, inrationabilitas bonorum omnium. cum haec cuncta contigerint, o Asclepi, tunc ille dominus et pater, deus primipotens et unius gubernator dei, intuens in mores factaque nefaria, uoluntate sua, quae est dei benignitas, uitiis resistens et corruptelae omnium, errorem reuocans, malignitatem omnem uel inluuione diluens uel igne consumens uel morbis pestilentibus bellisque per diuersa loca dispersis finiens ad antiquam faciem mundum reuocabit»: «Cuando el conjunto de estas [cosas] llegue a ocurrir, Asclepio, entonces aquél señor y padre, dios primero en poder, y gobernador del único dios, fijando la mirada en las costumbres y los hechos abominables, resistiendo con su voluntad, que es la benignidad de dios, a los vicios y a la corrupción de todo, apartando el error, diluyendo con una inundación o consumiendo con fuego toda malignidad, o acabando con ella mediante pestilentes enfermedades y guerras dispersas en diversos lugares, restituirá al mundo su antigua faz».

En efecto, el *Asclepius* presenta imágenes de un futuro en decadencia en el que los dioses abandonarán a los hombres y los justos padecerán tormentos, así también el orden será restituido por Dios cuyo poder y bondad se reflejarán en la instancia del juicio sobre cada hombre. Este contenido es fácilmente apropiable para un cristiano como Lactancio, propenso a una lectura benigna y conciliadora que llega a convertir la figura de Hermes en un profeta del Logos cristiano.

Además de los fragmentos expuestos, aparecen en las *DI* algunas ideas o expresiones que bien podrían ser alusiones al *Asclepius*, además de referencias a otros tratados herméticos como el *Poimandrés*. Por ejemplo, el tema de la piedad como única defensa frente a los ataques de los demonios y garantía de la protección divina⁴⁴ lo encontramos en el cap. 29 del *Asclepius*: «Para el hombre justo al contrario la protección está en la religión de dios y en la suma piedad».⁴⁵ En otra ocasión, Lactancio intenta mostrar la estrecha relación entre la unicidad e inefabilidad de Dios y convoca para ello los escritos de Trismegisto, que evidencia a través de sus libros ser conocedor de estos temas divinos:

(...) en ellos acepta la majestad del sumo y único Dios y se dirige a él con las mismas palabras que nosotros le llamamos «señor» y «padre» (*dominus et pater*). Y para que nadie investigara su nombre, dijo que era «el sin nombre», ya que no necesita de la definición de un nombre propio, a causa precisamente de que él ya es único. Sus palabras son estas: «Es un dios único; lo uno no necesita de nombre: es, en efecto, un ser sin nombre».⁴⁶

El pasaje citado es muy similar a Ascl. 20:

Dios es llamado padre, señor de todo (...) no espero poder nombrar al productor de toda majestad, al padre y señor de todas las cosas, con un nombre aunque sea compuesto a partir de muchos; a éste en verdad, espero nombrarlo sin nombre o con todo nombre (*innominem uel omninominem*), puesto que aquel es uno y

⁴⁴ Cf. Lactancio, *DI* II, 15, 6. También *DI* V, 14, 11: «La piedad no es otra cosa que el conocimiento de Dios, tal como la definió con exactitud Trismegisto»: «Pietas autem nihil aliud est quam Dei notio; sicut Trismegistus verissime definivit, ut alio loco diximus».

⁴⁵ Ascl. 29: «contra iusto homini in dei religione et in summa pietate praesidium est».

⁴⁶ Lactancio, *DI* I, 6, 5: «(...) in quibus maiestatem summi ac singularis Dei asserit, iisdemque nominibus appellat, quibus nos, Deum et patrem. Ac ne quis nomen ejus requireret, ἀνώνυμον esse dixit; eo quod nominis proprietate non egeat, ob ipsam scilicet unitatem. Ipsi haec verba sunt: Ὁ δὲ θεὸς εἷς, ὁ δὲ εἷς ὀνόματος οὐ προσδέεται ἔστι γὰρ ὁ ὢν ἀνώνυμος».

todo, para que sea necesario que todo sea nombrado con su nombre o él mismo sea nombrado con los nombres de todo.⁴⁷

A partir de lo expuesto tal vez podamos apreciar el gran interés que los tratados herméticos provocaron en Lactancio, quien se encargó de seleccionar —y de interpretar con cierta libertad respecto del sentido de la fuente original— aquellos pasajes que pudo ofrecer matizados por una lectura que los hace concordar con la religión cristiana.

4. El testimonio de Agustín en *De civitate Dei*

A diferencia de la lectura concordista de Lactancio, encontramos cien años más tarde en Agustín una actitud hostil hacia las prácticas y doctrinas herméticas. En *De civitate Dei*, aparecen citados diversos pasajes del *Asclepius*, por lo que no hay dudas respecto del conocimiento del tratado por parte del hiponense. Dichas citas son enunciadas en los capítulos 23 a 26 del Libro 8, en el marco general de su crítica a la cultura pagana.

4.1. *Hermes idólatra*

Luego de haber criticado la teoría demonológica desarrollada por Apuleyo en su *De deo socratis*, particularmente en lo que concierne al culto de los demonios como seres intermediarios entre dioses y hombres,⁴⁸ Agustín contrapone en el capítulo siguiente (cap. 23) la figura de Hermes a la de Apuleyo en lo que respecta a la concepción de los demonios. Mientras Apuleyo niega que los demonios sean dioses —pues para él son seres intermedios—, Hermes distingue entre los dioses creados por el sumo Dios y otros dioses hechos por los hombres. Agustín se detiene en este punto, que trata sobre la práctica hermética del arte de fabricar dioses, estatuas animadas con poderes adivinatorios y proféticos, y cita el capítulo 23 del *Asclepius* de la siguiente forma:

⁴⁷ Ascl. 20: «deus etenim uel pater uel dominus omnium (...). non enim spero totius maiestatis effectorem omniumque rerum patrem uel dominum uno posse quamuis e multis composito nuncupari nomine, hunc uero innominem uel potius omninominem siquidem is sit unus et omnia, ut sit necesse aut omnia esse eius nomine aut ipsum omnium nomini-bus nuncupari».

⁴⁸ Cf. Agustín, *De civitate Dei*, en eds. Dombart, Bernhard y Kalb, Alfons (1955), CCSL 47–48, Turnhout, 8, 22. Traducción castellana utilizada: ed. Morán, José (1958), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, T. XVI y XVII.

Voy a citar las palabras de este egipcio traducidas a nuestra lengua: «Puesto que nuestro discurso versa sobre el parentesco y relación de los hombres y los dioses, date cuenta, ¡oh Asclepio!, del poder y la fuerza del hombre. Así como el Señor y Padre, o el ser supremo, Dios, es hacedor de los dioses celestes, así el hombre es hacedor de los dioses que están en los templos, satisfechos de la proximidad de los hombres»⁴⁹

Siguiendo el mismo hilo del tratado original, Agustín continúa citando la primera parte del capítulo 24, donde Hermes prolonga su caracterización del particular poder de ese tipo de estatuas⁵⁰ y luego presagia con pesar los tiempos en que se desterrará de Egipto la piedad y el culto divino, a partir de la llegada de extraños que prohibirán su religión: «Vendrá un tiempo en que aparezca que en vano los egipcios conservaron sus dioses con espíritu piadoso y escrupulosa religión, y en que toda su santa veneración quedará frustrada inútilmente».⁵¹ Agustín lee en esa profecía sobre la desaparición del culto egipcio «(...) el tiempo en que la religión cristiana (...) desbaratará todas las ficciones falaces a fin de que la gracia del Salvador auténtico libere al hombre de los dioses que fabrica el hombre, y le sujete al Dios que hizo al

⁴⁹ Agustín, CD 8, 23, 1: «Huius Aegyptii verba, sicut in nostram linguam interpretata sunt, ponam. "Et quoniam de cognatione, inquit, et consortio hominum deorumque nobis indicitur sermo, potestatem hominis, o Asclepi, vimque cognosce. Dominus, inquit, et Pater, vel quod est summum, Deus, ut effector est deorum caelestium, ita homo fector est deorum qui in templis sunt humana proximitate contenti"». Este fragmento se corresponde con la versión latina que nos ha llegado del *Asclepius*. Cf. *Ascl.* 23.

⁵⁰ Agustín, CD, 8, 23, 1 : «Como al llegar a este punto Asclepio, con quien habla, le respondiese: "Te refieres a las estatuas, ¡oh Trismegisto!?" contestó él: Sí, estatuas ¡oh Asclepio!; ves cómo tú mismo desconfías, pero estatuas animadas y llenas de vida y de espíritu que hacen tan grandes cosas; estatuas conocedoras del futuro, y que lo predicán por la suerte, por adivinos, por los sueños, y de otras maneras, que causan las enfermedades a los hombres y se las curan, que dan la alegría y la tristeza a tono con los méritos»: «Hic cum Asclepius, ad quem maxime loquebatur, ei respondisset atque dixisset, statuas dicis, o Trismegiste: tum ille, Statuas, inquit, o Asclepi, videsne quatenus tu ipse diffidas? Statuas animatas sensu et spiritu plenas, tantaque facientes et talia; statuas futurorum praescias, eaque sorte, vate, somniis, multisque aliis rebus praedicentes; imbecillitates hominibus facientes, easque curantes, tristitiam laetitiamque pro meritis». Este fragmento también se corresponde con la versión latina que nos ha llegado del *Asclepius*. Cf. *Ascl.* 24.

⁵¹ Agustín, 8, 23, 1: «Futurum tempus est, quo appareat Aegyptios incassum pia mente divinitatem sedula religione servasse et omnis eorum sancta veneratio in irritum casura frustrabitur». La única diferencia en relación con nuestra versión del texto latino del *Asclepius* es *cum* en vez del *quo*. Cf. *Ascl.* 24.

hombre».⁵² Agustín interpreta las palabras de Hermes como una predicción de la victoria del cristianismo, y si bien le reconoce por ello cierto acercamiento a la verdad, se ve impelido a señalar que, a diferencia de los auténticos profetas iluminados por la revelación del Espíritu Santo, Hermes habla «como amigo de los demonios».⁵³ Al hiponense le resulta inaceptable que Hermes lamente el futuro fin de un culto que hace que el hombre esté sujeto a sus propias ficciones; se trata de una práctica que lo rebaja, en tanto adora algo hecho por él mismo por encima del único y verdadero Dios. Hermes mezcla la verdad con la falsedad, por lo que en vez de sabio, es un necio.⁵⁴

5. El arte de producir dioses

En el capítulo 24 de *De civitate Dei*, Agustín prosigue su crítica citando el capítulo 37 del *Asclepius*:

Tornemos a los hombres y a la razón, don divino por el cual el hombre animal ha sido llamado racional. Lo que se ha dicho del hombre es menos admirable, aunque es admirable ciertamente. Pues ha superado la admiración de todas las cosas admirables el que el hombre pudo descubrir una naturaleza divina y producirla. En efecto, nuestros antepasados cometieron un gran error por su incredulidad con relación a los dioses, y descuidándose del culto y religión divinos inventaron el arte de fabricar dioses. A esta invención añadieron una virtud conveniente sobre la naturaleza del mundo: la mezclaron con aquélla, y

⁵² Agustín, CD 8, 23.2: «Deinde multis verbis Hermes hunc locum exsequitur, in quo videtur hoc tempus praedicere, quo christiana religio (...) cuncta fallacia figmenta subvertit; ut gratia verissimi Salvatoris liberet hominem ab eis diis quos facit homo, et ei Deo subdat a quo factus est homo».

⁵³ Agustín, CD 8, 24.1: «Bien claro está que se siente obligado (...) y por una fuerza diabólica a lamentar la pena futura de los demonios»: «Vide si non et vi divina maiorum suorum errorem praeteritum prodere, et vi diabolica poenam daemonum futuram dolere compellitur».

⁵⁴ Agustín, CD 8, 23.2, citando Rom. 1, 21–23: «Al fin era uno de aquellos de quienes dice el Apóstol que “al descubrir a Dios, en vez de tributarle la alabanza y las gracias que Dios se merecía, su razonar se dedicó a vaciedades y su mente insensata se obnubiló. Pretendiendo ser sabios, resultaron unos necios (...)”»: «Erat enim de his, de quibus dicit Apostolus, quod “cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipientes cor eorum: dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt” (...)».

como no podían hacer las almas evocando las almas de los demonios o de los ángeles, se las apropiaron a las imágenes santas y a los divinos misterios (...).⁵⁵

En esta ocasión, el hiponense interpreta que el propio Hermes reconoce que el arte de producir dioses es fruto del error y del abandono de la piedad divina, que acarreará al hombre hacia aquél futuro profético de frustración y decadencia, mencionado anteriormente. Agustín identifica estos dioses fabricados por los hombres, con los demonios encadenados: «Pues el demonio, vinculado con arte impía a un simulacro, ha sido convertido en dios; pero para tal hombre sólo, no para todo hombre»⁵⁶ y los dioses no pueden ser amigos de los dioses buenos, esto es, de los ángeles santos.⁵⁷ Nuestro autor necesita diferenciar entre estos dioses creados de los herméticos y los ángeles cristianos, «criaturas racionales de la santa mansión del cielo» que nada tienen que ver ni con los demonios—intermediarios de Apuleyo, ni con los dioses de Hermes.

6. El culto a los muertos

Por último, en el capítulo 26 de *De civitate Dei* Agustín retoma el capítulo 24 del *Asclepius* y cita otro pasaje de «este egipcio», de marcado tono apocalíptico: «Entonces esta tierra santísima, morada de capillas y templos, estará saturada de sepulcros y de muertos».⁵⁸ Para el hiponense esta afirmación esconde que, de hecho, los egipcios ya adoraban a los muertos, a quienes les construían templos como si fueran dioses. Así, nuestro autor explica que lo

⁵⁵ Agustín, CD 8, 24.1: «Iterum, inquit, ad hominem rationemque redeamus, ex quo divino dono homo animal dictum est rationale. Minus enim miranda, etsi miranda sunt quae de homine dicta sunt. Omnium enim mirabilium vicit admirationem, quod homo divinam potuit invenire naturam, eamque efficere. Quoniam ergo proavi nostri multum errabant circa deorum rationem increduli, et non animadvertentes ad cultum religionemque divinam, invenerunt artem qua efficerent deos. Cui inventae adiunxerunt virtutem de mundi natura convenientem eamque miscentes, quoniam animas facere non poterant, evocantes animas daemonum vel angelorum, eas indiderunt imaginibus sanctis divinisque mysteriis, per quas idola et bene faciendi, et male, vires habere potuissent». Tampoco presenta diferencias este pasaje con el de la versión latina que nos ha llegado del *Asclepius*. Cf. *Ascl* 37.

⁵⁶ Agustín, CD, 8, 24.3: «Daemon quippe simulacro arte impia colligatus ab homine, factus est Deus; sed tali homini, non omni homini».

⁵⁷ Cf. Agustín, CD 8, 24. 3.

⁵⁸ Agustín, CD 8, 26.1: «Tunc terra ista sanctissima, sedes delubrorum atque templorum, sepulcrorum erit mortuorumque plenissima». Este fragmento también se corresponde con la versión latina que nos ha llegado del *Asclepius*. Cf. *Ascl*. 24.

que hacen esos hombres incrédulos e irreligiosos al producir dioses es introducir las almas de los hombres muertos en los simulacros, a falta de capacidad de producir almas por sí mismos. Finalmente Agustín concluye que lo que en realidad lamenta Hermes al anunciar con pena lo que acontecerá al culto egipcio es «que las memorias de nuestros mártires sucedan a sus templos y capillas».⁵⁹ Una vez más, nuestro autor anula toda posible concordancia entre el paganismo de Hermes y la religión cristiana al enfatizar la legitimidad del honor a los mártires cristianos frente al condenable culto pagano de los egipcios, que considera un culto a los muertos.

7. Conclusiones

Hemos mostrado y analizado aquellas lecturas del *Asclepius* que transmitirían de modo singular parte de la tradición de los textos filosóficos herméticos al mundo de la cristiandad latina medieval: una recepción positiva en el caso de Lactancio y otra de fuerte crítica y rechazo en el caso de Agustín, responsable de hacer del autor de los *hermetica* un idólatra. Por otra parte, es necesario dar cuenta de la circulación en la Edad Media de una serie de escritos atribuidos a Agustín, actualmente reconocidos como obra de su discípulo Quodvultdeus. En uno de ellos, el *Tractatus adversus quinque haereses*,⁶⁰ se recoge la lectura concordista lactanciana y se reconoce a Hermes como precursor de las verdades del cristianismo.

Podríamos decir entonces que estas primeras interpretaciones cristianas tan enfrentadas fueron motivo de la gran controversia alrededor de la figura de Hermes en la posteridad medieval, más aún teniendo en cuenta que ambas lecturas contrapuestas eran atribuidas a Agustín.

⁵⁹ Cf. Agustín, CD 8, 26.1: «Sed hoc videtur dolere, quod memoriae martyrum nostrorum templis eorum delubrisque succederent (...)».

⁶⁰ Quodvultdeus, *Tractatus adversus quinque haereses*, ed Braun, R. (1976), *Opera Quodvultdeo Carthaginensi episcopo tributa*, Turnhout, Brepols (CCSL 60), pp. 261–301.

Las imágenes alquímicas: entre la iconografía religiosa y los temas profanos

Adriana Martínez

Introducción

Apenas atravesado el portal de Santa Maria dell'Assunta, la catedral de Siena, sobre el pavimento de la nave central nos encontramos con una inscripción¹ que exhorta al visitante a entrar castamente en el inmaculado templo de la Virgen; luego aparece una imagen acompañada de otra inscripción *Hermes Mercurius Trimegistus Contemporaneus Moysi* que da cuenta del personaje representado, Hermes Trismegisto. Una iconografía pagana en un espacio sacro podría entenderse *a priori* como una contradicción sin embargo como señala Festugière, ese contemporáneo de Moisés es visto desde la tardía Antigüedad hasta el Renacimiento como un profeta, aunque pagano, de la revelación cristiana. Por otra parte, el personaje toma la palabra en cuanto en un recuadro a su lado aparece una breve frase tomada, aunque con sutiles variantes, del *Asclepius*, uno de los textos herméticos más relevantes,² lo que nos instala en una perspectiva amplia. Este *Hermes* que tiene el don de la

¹ *Castissimum virginis templum caste memento ingredi*. Es interesante señalar que la inscripción emplea una oración directiva para formular un pedido.

² Festugière, A. J. (1967), *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, Aubier-Montaigne, pp. 28–29.

profecía es el «guía» que introduce al fiel en la «casa de María» pero también es el dios griego que revela a los hombres conocimientos ocultos, entre ellos los de la alquimia.

Los escritos herméticos que abordan ciencias ocultas como la alquimia no integran el *Corpus Hermeticum* sapiencial, filosófico o teológico, sin embargo en el denominado hermetismo popular perviven rastros de especulaciones gnósticas y místicas,³ en el registro textual y también en el registro visual. Es por esto que nos proponemos aquí abordar las imágenes alquímicas desde la perspectiva de los desplazamientos semánticos y de las resignificaciones que ponen de manifiesto las interferencias discursivas.

En el origen de la alquimia se confunden lo legendario y lo histórico, lo real y lo imaginario. Según la tradición, surgió en el antiguo Egipto donde los primeros alquimistas decían que sus prácticas eran «arte divino» pues habían nacido en el ámbito religioso donde la casta sacerdotal supervisaba los trabajos con los metales bajo la autoridad del faraón. La etimología del término «alquimia» no aporta demasiadas certezas, sin embargo la tomaremos como punto de partida para intentar desentrañar aunque parcialmente su compleja construcción. Algunos alquimistas como Zósimo u Olimpiodoro hablan de un personaje, casi como un profeta, Chemes (Chimes o Chymes), un ángel rebelde que reveló a la humanidad ciertos conocimientos secretos, de allí que la palabra *quimia* tendría un origen legendario que se reforzaría con la similitud con el término griego *chéō* (correr, fundir) y con su derivado *cheuma* que alude a todo objeto fusible. Los árabes que recogieron estos conocimientos le agregaron el artículo *al* y devino así *al-khemia*, palabra próxima al vocablo árabe *kâma*, que alude a guardar secretos. Más tarde, hacia el siglo XII el término árabe pasa al latín como *alkimia*, *alquimia*, *alchimia* o *alchemia*. En ese momento se hablaba de un monarca que habría sido el primero en traducir al latín los textos hebreos que abordaban los secretos de esta ciencia y también el primero en escribir sobre la misma. Dado que su nombre era Alchimius, se denominó a este saber alquimia, es decir *massa* en lengua latina. Fue quizás Juan Hispano, uno de los primeros traductores de textos alquímicos en el Occidente latino, quien defendió esta leyenda.⁴ Sin embargo hay quienes asocian el nombre con el país de origen, Egipto, que según Plutarco se llamaba *Chêmia*. Además en copto *khemi* o *khoumi* alude a una tierra negra y por extensión a Egipto. Otras hipótesis relacionan su

³ *Ibid.* p. 30.

⁴ Cf. van Lennep, Jacques (1985), *Alchimie*, Bruxelles, Crédit Communal, p. 11.

origen con un antiguo libro egipcio *kmj.t*, pues la raíz *km* significa acabar, realizar, aquí relacionado con las acciones de la *gran obra*.⁵

Además de las distintas versiones sobre la etimología del nombre, el origen de la alquimia sigue siendo un tema controversial aunque, para los propios alquimistas, ella se originaría en el medio sacerdotal egipcio. Ya Olimpiodoro, el comentador de Platón, decía que Egipto se sustentaba en tres artes: el de las cosas oportunas, el de la naturaleza y en el de tratar los minerales. Este último, el arte llamado divino, sólo había sido revelado a los sacerdotes y no debía ser puesto por escrito.⁶ Cabe recordar que cuando Egipto se integra a la cultura griega, su dios Thot se asimila a Hermes, el inventor de las ciencias, el tres veces grande, Trismegisto, y comienzan a atribuirle numerosos textos.

Los escritos alquímicos junto con los astrológicos y los de magia forman parte de la literatura hermética popular. Los textos más antiguos podrían rastrearse desde el siglo III a.c. aunque los originales conservados son de los primeros siglos de la era cristiana, III y IV especialmente.⁷ Ellos hablan de «arte divino» para referirse a las distintas operaciones y narran que ciertos ángeles enamorados de las mujeres, bajan a la tierra y les enseñan las artes de la naturaleza. Esta semejanza evidente con el *Libro de Enoch* (VI, 1–6; VII, 1) manifiesta, de alguna manera, una de las vertientes de la alquimia. Pues si durante largo tiempo fue abordada de manera superficial a partir de ciertos presupuestos tales como la transmutación de los metales viles en oro y en plata y la búsqueda del elixir de la juventud, que la acercaban a lo mágico y lo esotérico, en la alquimia se ensamblan dos aspectos, uno operativo, la relación de la transmutación con la metalurgia y la química primitiva, y el otro especulativo, en cuanto tendencia a una búsqueda mística.⁸ De hecho, Festugière al abordar el problema de los orígenes de la alquimia decía que «la alquimia greco-egipcia, de la que derivaron todas las demás, nació del encuentro entre un hecho y una doctrina. El hecho es la práctica, tradicional en Egipto, de las artes de la orfebrería. La doctrina es una mixtura de filosofía griega, tomada especialmente de Platón y de Aristóteles, y de reflexiones místicas».⁹

⁵ Hermann, Alfred (1954), «Das Buch Kmj.t und die Chemie», en *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* LXXIX (1954), pp. 99–105.

⁶ van Lennep (1985), pp. 11–12.

⁷ Cf. Halleux, Robert (1981), *Les alchimistes grecs*, t. I, Paris, Les Belles Lettres. *Idem* (1979), *Les textes alchimiques (Typologie des sources du Moyen Âge occidental)*, Turnhout, Brepols. Bidez, J., Cumont, F., Heiberg, J.L., Lagercranz, O. Bid dir.(1930), *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, Bruxelles, M. Lamertin.

⁸ van Lennep (1985), pp. 10–16.

⁹ Festugière, A. J. (1944), *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. IV, Paris, Les Belles Lettres, p. 218 (traducción propia).

Si bien la temática es inabarcable y más aún para ser abordada en un breve artículo señalaremos algunos momentos relevantes de su desarrollo. En la denominada alquimia greco-egipcia y bizantina se pueden puntualizar en sus comienzos, primero la época de las recetas técnicas; segundo la de las influencias filosóficas que, comenzando presumiblemente con Bolos de Mendes en el siglo III a.c., se plasma en los *Physika kai Mystika*, atribuidos a Demócrito; y por último, la época de la literatura alquímica que comprende tanto los apócrifos como los textos de Zósimo (siglo III d.c.) así como los trabajos de los comentadores (siglos IV–VII).¹⁰ Cabe destacar que en este último período hay un contacto fluido entre el imperio bizantino y el Islam; en Bizancio se encuentran los alquimistas Stephanos (siglo VII), así como los conocidos como Anónimo y Cristiano; en el Islam, Khalid ibn Yazid que según la tradición fue iniciado en el arte alquímico por Morenius, a su vez discípulo de Stephanos.¹¹

Entre los siglos VIII y X se producen una cantidad de tratados entre los que se destaca la *Tabula Smaragdina* que ya los alquimistas medievales occidentales creían que era una obra muy antigua cuya versión original había sido grabada sobre una placa esmeralda y encontrada en la tumba de Hermes Trismegisto. Sin embargo, en 1923 se descubrió una copia árabe (hasta entonces sólo se conocía la versión latina) traducción de la versión en siríaco que a su vez, es una traducción del griego. El texto árabe, un escrito breve datado entre los siglos VIII y X, fue un referente ineludible en la historia de la alquimia pues contiene los principios que rigen este arte hermético; es interesante señalar que no tiene descripciones prácticas ni hace referencia a operaciones de laboratorio y que contiene por otra parte, un pasaje atribuido a Apolonio de Tiana.¹² Probablemente ésta, al igual que innumerables obras, fue escrita por Geber (Jabir ibn Hayyan) o al menos atribuida a su autoría, así como el *Kitâb ar-Rabman (Libro de la Misericordia)* de la segunda mitad del siglo IX que hace referencia a la secta de los Ismaelitas y el *Kitâb al-Majid (Libro de las balanzas)* de comienzos del siglo X. En esta centuria, Rhases (Abu Bakr Mohammed ibn Zakarya, llamado Al-Razi) escribe el *Li-*

¹⁰ Los escritos de Zósimo de Panópolis están influidos por el denominado hermetismo culto, particularmente especulaciones gnósticas y místicas en algunos de sus textos como en cuanto a la cita de tratados como el *Poimandres* y el *Crater*. Cf. Festugière, A. J. (1967), *Hermétisme et Mystique Païenne*, Paris, Aubier-Montaigne, pp. 30–31.

¹¹ Cf. van Lennep (1985), p. 13. Berthelot, Marcellin (1889), *Introduction à l'étude de la chimie des anciens et du moyen âge*, Paris, Georges Steinheil éditeur, pp. 287 y ss.

¹² Cf. Martín Reyes, Guillermina (2004), *Breve historia de la alquimia*, Tenerife, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, pp. 27–28. Monod-Herzen, Gabriel (1963), *L'alchimie méditerranéenne, son origine et son but. La Table d'Émeraude*, Paris, Adyar, pp. 191–193 citado en Van Lennep (1985), pp. 16 y 52.

ber Secretorum y Mohammed ibn Umail Al Tamini (conocido en Occidente como el Senior Zadith) la *Tabula chemica* (c. 920, traducido al latín en el siglo XII o XIII).¹³ El primero es un manual que recoge pruebas de laboratorio, en tanto que el segundo es un poema presentado como una epístola al sol y a la luna. La *Turba philosophorum* es un texto latino que tomó como modelo un escrito árabe parcialmente conservado del siglo IX que sería, a su vez, una traducción de un original griego desconocido. En él aparecen nueve filósofos griegos pero con sus nombres deformados, Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Empédocles, Arquélao, Leucipo, Ecfanto, Pitágoras y Jenófanes que presentan sus diversas concepciones sobre Dios como creador del mundo, de la unidad del Universo y de los cuatro elementos, las que están relacionadas con la cosmovisión alquímica.¹⁴

En el siglo XI la alquimia sigue expandiendo su ámbito de difusión y llega recién en la siguiente centuria al Occidente latino. En Toledo, hacia el 1134 Gerardo de Cremona traduce los tratados de Rhases y del maestro Geber. Del 1142 data la traducción del texto de Morienus, *De compositione alchemiae* y de obras de Khalid realizada por Roberto de Castro o de Chester.¹⁵ Por su parte Juan Hispano realiza la traducción parcial del *Liber Secretorum*. Hacia fines del siglo aparece la traducción más antigua que se conoce de la *Tabula Smaragdina*¹⁶ y ya con una considerable cantidad de textos alquímicos traducidos, entre otros el anónimo *Liber Hermetis*, el *Liber de septuaginta* perteneciente al *corpus* de Geber y el *Lumen luminum* atribuido a Al-Razi

¹³ Geber nació cerca de Irán y vivió en el siglo VIII. En su extensa obra fijó conceptos que luego fueron retomados en varias compilaciones que le fueron atribuidas pero que en realidad fueron compuestas por autores árabes o arabófonos de los siglos X y XI. Ese *corpus* traducido marca el rumbo de la alquimia occidental. Cf. Kraus, Paul (1942/1943), *Jabir Ibn Hayyan*, vols. I y II, Cairo, Instituto Francés de Arqueología. Al-Razi (c. 865–c. 9259) nacido cerca de Teherán fue un médico cuya influencia dominó la alquimia árabe del siglo X. *Ibid*, p. 13. Desconocemos si su obra está relacionada con el tratado *Secretum secretorum* atribuido a Aristóteles, el que, a partir de la aparición de la imprenta, fue publicado en Colonia hacia el año 1472 y luego reiteradamente impreso en Lovaina. Lo mismo sucedió con la obra de Geber publicada en las últimas décadas del siglo XV en Venecia o en Roma. van Lennep (1985), p. 20.

¹⁴ Cf. van Lennep (1985), pp. 14–15. Martín Reyes (2004), pp. 26–28. Feliú Franch, Joan (2005), *Significados alquímicos de la Iconografía Cristiana*, p. 5, en www.raco.cat/index.php/Millars/article/viewFile/130926/180692 [Consulta enero 2014].

¹⁵ Al-Hasan, Ahmad Y. (2004), «The arabic original of the *liber de compositione alchemiae*», *Arabic sciences and philosophy* 14 (2004), pp. 213–231.

¹⁶ Una versión de la *Tabula* que cuenta con una paráfrasis atribuida a Hermes, fue traducida probablemente por Raimundo de Marsella. Cf. Halleux, Robert (2001), «La scienza bizantina e latina: la nascita di una scienza europea. L'alchimia nel Medioevo latino e greco». En www.treccani.it [Consulta: enero 2014].

o a Aristóteles, estos dos últimos por Gerardo de Cremona, se comienzan a producir obras originales. Basta recordar el *Ars alchemie* y el *Lumen luminum* de Miguel Scoto u otro *Lumen luminum* escrito por Elia da Cortona, el sucesor de Francisco de Asís en la orden franciscana. En los siglos siguientes, la alquimia bajo la influencia del pensamiento aristotélico, llegado a través de las versiones árabes de su *Physica*, de sus *Analytici primi*, pero también de las atribuidas *De coelo et mundo*, *Liber de causis* y *Theologia*, desarrolla su faceta científica. Las obras enciclopédicas de la época muestran un interés creciente por el mundo mineral y los textos de Alberto Magno, puntualmente el *Liber Meteorum* y el *De mineralibus*, le aplican al «arte» alquímico el modelo aristotélico, basándose tanto en la lectura crítica de los textos, como en el conocimiento directo de los alquimistas de su época. El espíritu humanista luego será el fermento privilegiado de la filosofía hermética. Al final de la Edad Media, pese a ser enjuiciada y muchas veces condenada, la alquimia es incluida entre las disciplinas científicas y es aceptada en tanto filosofía hermética por la élite intelectual.¹⁷

1. Las imágenes alquímicas

La literatura alquímica medieval no conforma un *corpus* uniforme sino que adopta diferentes géneros lo que se refleja en la diversidad iconográfica de sus ilustraciones. Cabe señalar aquí que, sin embargo, las representaciones alquímicas son tardías. Los primeros textos que aparecen en el Occidente latino aproximadamente en el segundo cuarto del siglo XII, traducciones al latín de obras escritas en árabe, carecen de imágenes vivas y hasta mediados del siglo siguiente, no contienen ilustraciones salvo algunos dibujos de aparatos de laboratorio como atanores y hornos y/o en algunos casos diagramas para hacer visibles los diferentes procesos de la *obra*. Barbara Obrist¹⁸ señala que las «formas pictóricas», esas primeras «visualizaciones», se dan tanto en el registro verbal como en el no verbal: el primero incluiría las derivaciones del lenguaje discursivo que bien pueden ser consideradas representaciones pictóricas tales como listas, tablas o cuadros; y el segundo registro se constreñiría a las representaciones visuales propiamente dichas. Ambas formas

¹⁷ Cf. Halleux (1979), p. 65; Eliade, Mircea (1974), *Herreros y alquimistas*, Madrid, Alianza Editorial, p. 239.

¹⁸ Obrist, Barbara (2003), «Visualization in Medieval Alchemy», *HYLE–International Journal for Philosophy of Chemistry* 9: 2 (2003), pp. 131–170. (<http://www.hyle.org>. Consulta: 7 de diciembre 2012).

pictóricas conviven por lo general de manera armoniosa. En ciertos manuscritos aparece el texto lingüístico acompañado con construcciones muy esquemáticas y lineales a manera de ilustración; en otros casos nos encontramos con, además del discurso lingüístico, la inclusión de un breve texto para explicitar algunas figuras o determinados procesos o la representación, ya sea con palabras o con líneas y palabras, de figuras a la manera de los caligramas griegos, los denominados *technopaignion*,¹⁹ tal es el caso de un folio del *Buch der Heiligen Dreifaltigkeit*, el *Libro de la Santísima Trinidad*²⁰ (Fig. 1) que presenta un diagrama simbólico, casi un cuadrado con los ángulos inferiores redondeados y un espacio abierto en la parte superior del lado izquierdo a la manera de las representaciones de los laberintos,²¹ que remite a los

¹⁹ Este artificio fue usado reiteradamente por Publilius Optatianus Porfyrus (siglo IV d.c.) quien habla de *picto limite dicta notans*. De hecho, se conservan copias de sus poemas compuestos en forma de palabras cruzadas del período carolingio, lo que quizás haya inspirado a Rábano Mauro que compuso a su vez himnos en honor de la Santa Cruz siguiendo este procedimiento. Cf. Nordenfalk, Carl (1988), *L'enluminure au moyen âge*, Genève, Skira, p.10.

²⁰ El libro fue redactado probablemente por un franciscano, Ullmannus, entre los años 1410 y 1419. Unos años más tarde, fue editado en Alemania por un desconocido durante el Concilio de Constanza (1414–1418). El mismo se concibió como un tratado alquímico basado en la historia sagrada, de hecho en la dedicatoria a Federico I de Hohenzollem se dice que recoge la palabra de Dios. Feliu Franch (2005), p. 5.

²¹ Las imágenes de laberintos aparecen en las catedrales góticas, a veces pintados sobre un muro, aunque generalmente se encontraban en los pisos construidos con piedras de diferentes colores, como por ejemplo en París, Reims o Amiens. En esta última, situado entre el cuarto y el quinto tramo de la nave central, el laberinto tenía en su piedra central una inscripción «casa de Dédalo» aludiendo al mito griego, a la construcción que el arquitecto ateniense realizó a pedido del rey Minos en la isla de Creta para encerrar al Minotauro. Más allá del origen pagano del motivo que se leyó como un homenaje al «primer arquitecto», en la época se interpretaba esta imagen como una representación alegórica de lucha contra el pecado y los fieles lo recorrían muchas veces arrodillados a manera de peregrinación para redimir las culpas. Sin embargo los alquimistas le otorgaron otra interpretación. En un manuscrito alquímico griego medieval se alude al laberinto que hizo construir Salomón «As-tu entendu parler, étranger, d'un labyrinthe dont Salomon forma le plan dans son esprit et qu'il fit construire avec des pierres assemblées en rond (...) En voyant ses mille circuits, ses routes qui tournent en rond, de ça et de là, reviennent sur elles-mêmes, apprend le cours circulaire de la vie, te représentant ainsi les tournants brusques de ces chemins. Par ses circonvolutions, il s'enroule en couloirs complexes, d'une façon tantôt manifeste, tantôt secrète (...) Il t'envoûte dans tes courses quotidiennes; il se moque de toi en se jouant de tes espérances; comme un songe qui t'abuse par des visions vaines, jusqu'à ce que le temps qui règle la comédie se soit écoulé, et que le trépas, hélas, réglant tout dans l'ombre, t'ait atteint sans te permettre de trouver la sortie». Berthelot (1888–1889), p. 41. Este laberinto, según Pernety pone de manifiesto las dificultades que se presentan en la realización de las operaciones alquímicas por lo que hay que encontrar un «hilo de Ariadna»

metales y las operaciones alquímicas, compuesto por líneas rectas y curvas ensambladas con escritura. Roberto Grosseteste por su parte defendió el empleo de las representaciones geométricas considerando que todas las causas de los efectos naturales deben ser expresadas por medio de líneas, ángulos y figuras, pues de otro modo es imposible captar su explicación.²² Así, las figuras geométricas posibilitarían la ascensión a las verdades eternas. Estas figuras esquemáticas adoptan en general formas cuadrangulares, rectangulares o circulares. Mientras las dos primeras son neutras pues no tienen una carga semántica en sí mismas, por el contrario las formas circulares están relacionadas con la representación de los sistemas cosmológicos. Además en el pensamiento platónico y neo-platónico expresan la perfección en tanto que en la filosofía aristotélica remiten a procesos cíclicos lo que le aporta a las imágenes una compleja polisemia.²³

Por otra parte, las representaciones pictóricas relacionadas con objetos y procesos observables, como los diversos aparatos, los recipientes y los hornos, están presentados miméticamente mientras que los fenómenos no observables como el cambio de cualidades o la transformación de las sustancias se visualizan por medio de figuras esquemáticas o por símiles verbales traspuestos en el plano visivo, como las analogías para buscar términos que se acerquen a procesos *sui generis* o las figuras retóricas del discurso como las metáforas, las alegorías, los enigmas y los símiles para persuadir, aclarar, comparar u ocultar.

Es recién en el último cuarto del siglo xiv cuando aparecen las primeras representaciones simbólicas. La iconografía abrevia entonces en el repertorio religioso: Dios, la primera pareja humana, María, la Pasión y la Resurrección de Cristo.²⁴ Junto con esta búsqueda de referentes escriturarios se despierta muy pronto un interés creciente por los temas mitológicos. Las fábulas de Proteo, de Faetón, de Dédalo entre otras ilustran las distintas etapas de las operaciones alquímicas.²⁵ Ya a comienzos del siglo xv se desarrolla plenamente, sobre todo en las regiones germánicas, un repertorio iconográfico complejo y cambiante en donde predomina lo profano. Por otra parte,

para poder lograr el éxito, es decir un filósofo que dirija y a su vez también se involucre en el opus. van Lennep (1985), p. 254.

²² Grosseteste, *De lineis, angulis et figures*, en Lindberg, D. C. (1982), «On the Applicability of Mathematics to Nature: Roger Bacon and his Predecessors», *The British Journal for the History of Science* 15 (1982), p. 12. Citado en: Obrist (2003), n. 24.

²³ Obrist (2003), p. 133.

²⁴ Cf. van Lennep (1985), p. 32.

²⁵ *Ibid.*, pp. 32–33. Secret, François (1981), «Alchimie et mythologie», en *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, pp. 7–9.

esas ilustraciones ya no interrumpen el discurso textual a manera de simple acompañamiento sino que comienzan a organizarse en serie y a asumir la función de relevo del nivel lingüístico.²⁶

Los manuscritos alquímicos medievales ilustrados abordan pues una iconografía tanto religiosa como pagana. Cabe ahora preguntarnos el por qué y el para qué de su aparición y de su posterior desarrollo.

1.1. Los manuscritos ilustrados

Entre las primeras representaciones alquímicas simbólicas que se conservan en la actualidad se encuentra un manuscrito (Viena, Österreichische Nationalbibliothek, Ms. 2372)²⁷ que contiene dos textos escritos en flamenco del este, posiblemente de la zona de Flandes o de Brabante, uno el *Bouc der heimelicheden van mire Vrouwen Alkemen* y el otro sin título. Un análisis exhaustivo de la escritura permitió datar el documento en la segunda mitad del siglo XIV pese a que en el mismo figura el año 1224²⁸ lo que indica que se trata de una copia de un manuscrito anterior.

El primer texto *Bouc der heimelicheden van mire vrouwen alkemen* (*El libro de los secretos de mi señora alquimia*) fue atribuido a un tal Constantinus pero en verdad es una traducción fiel del *Liber secretorum alquimia* (*Libro de los secretos de la alquimia*) una compilación realizada en la segunda mitad del siglo XII, probablemente hacia 1257 por un tal Constantino de Pisa. El autor se llama a sí mismo *Magister Constantinus*, y en el capítulo siete explicita: «Yo, Constantino, he compilado este libro, Constantino de Pisa y no Constantino el Africano, que tiene un libro de medicina llamado *Pantegni Constantini*».²⁹ La traducción en prosa sigue el original en verso, salvo en

²⁶ El progresivo aumento de las ilustraciones se manifiesta en la segunda mitad del siglo XV en los *Ripley Scrowles*, atribuidos al alquimista George Ripley (1415?–1490). Estos rollos contienen figuras en donde lo lingüístico se reduce a un comentario de las respectivas imágenes, es decir que éstas no sólo no interrumpen el texto sino que están organizadas en series y sintetizan los principios que rigen la disciplina. Posteriormente esta tendencia se acrecienta y en un texto como el *Mutus Liber* (1677) se llega al extremo de utilizar solamente imágenes.

²⁷ Este manuscrito contiene, además de las obras citadas, una traducción del Senior Zadith, una versión en neerlandés realizada por el Magister Constantinus y el tratado mágico-alquímico *Sapientia Salomonis*.

²⁸ van Lennep (1985), p. 47.

²⁹ «Ik, Constantinus, heb dit boek gecompileerd, Constantinus uit Pisa en dus niet Constantinus Africanus die een medisch boek heeft gemaakt dat Pantegni Constantini heet». Veerle

cuatro lugares en que la traducción se interrumpe y se le agregan pasajes en rima, interpolaciones de un estilo marcadamente diferente que los convierten en otro texto dentro del texto. En el título, por ejemplo, en la traducción en lengua neerlandesa se le agregó *Vrouwe Alchemie* (*Señora Alquimia*) y en el prólogo, ésta aparece personificada. Este autor anónimo del prólogo y de las digresiones y al mismo tiempo traductor se nombra como «ermitaño» al servicio de Mi Señora y cambia el lugar de origen del primer autor, la ciudad de Pisa, por el de «los que cuidan el huerto debajo de la tierra».³⁰

El libro aborda la mineralogía (en relación con la génesis y la composición de las rocas y de los metales) y la alquimia. Sin embargo lo relevante es su preocupación manifiesta por ensamblar la teoría física de Aristóteles y el pensamiento de Avicena con la tradición platónica y neo-platónica. Por ejemplo, en cuanto a la transmutación, dice que se realiza en ocho operaciones: la humidificación, la decocción, la purgación, el lavado, la sublimación, la transformación, la destilación y la combustión, que deben realizarse según ciertas conjunciones astrales. Cuando se refiere al mercurio lo define como materia de la obra puesto que *es piedra y no piedra* pero además subraya la naturaleza milagrosa de la transformación del mercurio, casi un maná, un don divino, que emparenta con la misa.³¹ Más aún, agrega que Dios creó los metales durante los seis días de la creación mediante la diferenciación de órganos homeoméricos.³² Este pasaje es interesante no sólo a nivel argumentativo sino también visivo pues en el *Liber secretorum alquimia* se completa con un diagrama (Fig. 2) compuesto por una secuencia vertical de fragmentos de círculo que tienen cada uno de ellos el nombre de los planetas y sus metales correspondientes y tres últimos segmentos de círculos que llevan los

Fraeters (1997), «*Bouc der heimelicheden van mire vrouwen alkemenen* Ideeën van een Middelnederlandse alchemist en Queeste. Tijdschrift over middeleeuwse letterkunde in de Nederlanden. Jaargang 4 (1997), Uitgeverij Verloren, Hilversum.

³⁰ *Ibid.*, p. 112. Es llamativo el título de la obra que está en consonancia con el de las advocaciones marianas de las catedrales de los siglos XII y XIII especialmente así como con la fórmula para hablar de la amada en la literatura cortés. Cf. von Simson, Otto (1980), *La catedral gótica*, Madrid, Alianza Forma. Frappier, Jean (1959), «Vues sur les conceptions courtoises dans les littératures d'oc et d'oïl au XIII^e siècle», en *Cahiers de civilisation médiévale* 2: 2–6 (1959), pp. 135–156.

³¹ Constantinus, *Bouc der heimelicheden van mire vrouwen alkemen*. Citado en: van Lennep (1985), p. 48.

³² Constantine of Pisa, *The Book of the Secrets of Alchemy*, ed. and trans. Obrist, Barbara (1990), Leiden, Brill, Prologue, pp. 70–232. Constantino se basa en Aristóteles, *Meteorologica*, IV.8, 384b 31–35, para definir los metales como sustancias homeoméricas. En el prólogo (pp. 65–227; com., p. 162) de su obra dice que son *unius generis*. En Obrist (1990), n. 30.

nombres de tierra, aire y mar de los muertos, es decir que apoyándose en un símil de los pictogramas planetarios se busca dar cuenta aunque veladamente de las distintas operaciones alquímicas. Este diagrama como los distintos dibujos del texto de Constantino fueron «copiados» y reaparecen en el manuscrito flamenco del siglo xiv al que aludimos primeramente. En esta versión (Fig. 3 *Bouc der heimelecheden van mire vrouwen alkemen*) la imagen sufrió algunas alteraciones, se modificaron y se agregaron ciertos elementos. De hecho, una de las características de este manuscrito es que tanto el texto escrito como las imágenes están en estrecha relación, en cuanto las palabras anuncian aquello que los dibujos explicitan. La estructura compositiva dada por dos columnas, la de la izquierda con el desarrollo argumentativo y la de la derecha con el desarrollo visivo, apunta a esta integración. Aquí puntualmente, en dos secuencias verticales de círculos completos y círculos fragmentados se desarrolla el diagrama de la creación. En la parte superior izquierda de la primera secuencia aparece un círculo completo con la mano del creador delante de un nimbo crucífero y a continuación una sucesión de círculos incompletos con personificaciones. El primero de estos está acompañado de la siguiente inscripción: «*crasmus (sic)*³³ *grece, monduz latine*», en tanto que los siguientes portan los nombres de los planetas y de los metales que se le atribuyen: *Saturnus, Jupiter, Mars, Sol*; la segunda secuencia también se inicia con un círculo completo en el que se encuentra *Venus* y continúa con tres círculos fragmentados con *Mercurius, Luna, Terra mater*.³⁴ Estos dioses de los metales además de su identificación textual están presentados como reyes, prelados o caballeros portando en sus cabezas coronas, mitra o incluso un triple rostro como Saturno. La segunda secuencia termina con un semicírculo que contiene animales terrestres y aves, y un círculo en donde se representa un rostro de cuya boca fluyen aguas vivas que contienen peces. Ambos están conectados por un círculo (trazado nítidamente en su curvatura superior y de manera imprecisa en la inferior) con la inscripción *Mare Mortuum*. Con respecto a los animales debemos señalar que el bestiario alquímico conforma un *corpus* nutrido. En él, los pájaros ocupan

³³ Quizás aquí haya que conjeturar *cosmos* que es la transliteración de *kosmós* equivalente de *mundus*.

³⁴ Cabe señalar que esta representación guarda semejanzas con el orden del universo aristotélico con Dios y el cielo de las estrellas fijas: Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio, Luna y el mundo sublunar con sus cuatro elementos. Cf. *De Caelo* II y *Metafísica* Libro XII, cap. 8. Una descripción del sistema aristotélico del cielo puede encontrarse en: Gerardo Botteri & Roberto Casazza (2010): «El sistema astronómico de Aristóteles: *Metafísica*, Λ, 8, 1073a14–1074a34», *Actas del XXI Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral (publicación digital).

un lugar de privilegio en cuanto remiten a las partes volátiles de la materia. En esta imagen el águila, que simboliza el mercurio, está acompañada por un gallo, el azufre; un ciervo, el frío en la materia y un conejo, la materia misma en gestación.³⁵ El bestiario cristiano por su parte aporta otras significaciones. El águila, que para los paganos era la mensajera de Júpiter, en el Medioevo estaba asociada a Cristo y simbolizaba el bautismo, la ascensión y el juicio final; a la regeneración por el bautismo se alude en uno de los salmos «(...) tu juventud se renueva como la del águila» (102, 5), pero además una leyenda relata que el águila al envejecer se eleva hasta el sol que le quema las alas y entonces se deja caer en una fuente para luego salir de ella renovada y subir nuevamente hasta el sol con los ojos abiertos. En otro relato se dice que los aguiluchos que están expuestos al sol y no soportan la luz son expulsados del nido al igual que Cristo que expulsa a los réprobos a los infiernos, mientras que acoge y alimenta a los justos. El gallo representa al Cristo que triunfa sobre el poder de las tinieblas pues si uno despierta a los hombres del sueño con su canto matinal, el otro los «despierta» de la muerte. El ciervo, como dice el salmo³⁶ corre hacia las aguas como el alma cristiana busca a Dios, por esto se lo representa a menudo junto a los cuatro ríos del Paraíso. Pero además en *El Fisiólogo*, el bestiario alejandrino del siglo IV a.c. que fue un referente ineludible para los hombres del Medioevo, se alude a una serpiente metida en un agujero al que el ciervo arroja agua con su boca para hacerla salir y matarla, del mismo modo se entendió que Cristo aplasta a la serpiente con el agua de su boca, con su mensaje y su doctrina.³⁷

Por otra parte, en la simbología alquímica el pez representa la fluidez del mercurio en tanto en la cristiana remite a partir de su nombre en griego ΙΧΘΥΣ a las iniciales del acróstico Jesucristo Hijo del Dios Salvador.³⁸ Es interesante observar que, si bien el texto lingüístico se transcribió sin producir modificaciones, las imágenes que lo ilustraban fueron reinterpretadas; se abandonaron las formas esquemáticas, los diagramas, reemplazándolos por imágenes figurativas y se utilizó el recurso retórico de la personificación. La primera introducción sustancial es el círculo con el que comienza la serie, que contiene la representación simbólica del Padre retomando visivamente el texto que alude a Dios creando en seis días los metales pero aquí se incluyó también al Hijo, el Hijo crucificado, el que hizo posible la Redención.

³⁵ van Lennep (1985), p. 42.

³⁶ Salmo 41.2, «Como anhela la cierva los arroyos, así te anhela mi ser, Dios mío».

³⁷ Sebastián, Santiago (1996), *Mensaje Simbólico del Arte Medieval, Arquitectura, liturgia e iconografía*, Madrid, Ediciones Encuentro, pp. 260–262.

³⁸ Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ. Cf. Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain (1999), *Dictionnaire des symboles*, Paris, Éditions Robert Laffont et Éditions Jupiter, p. 774 [1982].

La segunda, es la figura que le sigue, representación de la primera materia, *hyle*, identificada con las aguas abismales.³⁹ En el texto de Constantinus que acompaña esta imagen se lee que: «Toda la fuerza y el resto de la operación sobre el mercurio, que es la madre y la materia de todos los metales, así como *hyle* es la primera causa [...] la causa material se produce por congelación como en la primera *hyle*, la madre de todas las creaturas, dios creó el cielo y la tierra [...]».⁴⁰

Por otra parte, la referencia a los planetas en el texto original está desarrollada a partir de un diagrama en tanto que, en el manuscrito del siglo xiv se privilegia el uso de las personificaciones vivas acompañadas de brevísimos textos o simplemente de *tituli*. Los dos últimos círculos que hacen referencia a la madre tierra muestran un marcado interés naturalista en la representación de los animales junto con el uso de la personificación para las aguas.

Ahora bien, podemos leer ambas secuencias a partir del lenguaje específicamente alquímico que alude a la *piedra*, que no tiene ni principio ni fin y que encuentra su origen en las aguas primordiales pero también desde el relato bíblico de la creación: «En un principio creó Dios el cielo y la tierra» (*Gén.* 1); el Padre, recordemos la mano que lo alude, y el Hijo visualizado a través del nimbo crucífero, el inicio de la vida, la muerte y la resurrección. Así entonces, la lectura nos lleva a inferir que como el creador divino pone orden a la materia y su hijo con su muerte da al género humano la vida eterna, el alquimista separa los elementos del caos⁴¹ y realiza la *opus magnum*, haciendo pasar la materia por cuatro fases o momentos: *melansis*, *leukosis*, *xanthosis* e *iosos* que llevan los nombres de los colores que toman los ingredientes: negro, blanco, amarillo y rojo.⁴² El negro, la *nigredo* de la que ha-

³⁹ Obrist, Barbara (1993), «Cosmology and Alchemy in an illustrated 13th century Alchemical Tract: Constantine of Pisa, The Book of the secrets of Alchemy», en *Micrologus* 1, pp. 115–160.

⁴⁰ «...omnis consistit fortitudo et operatio in mercurio; quia est mater et materia omnium metallorum, tamquam yles primitiva causa [...] quam congelatione efficitur causa materialis, ut in prima yles que fuit omnium creaturarum creavit deus celum et terram...», Constantine of Pisa, ed. Obrist (1990), ch. 7, pp. 84/79–80. Cf. Obrist (1993), p. 135.

⁴¹ Cf. van Lennep (1985), pp. 50–51. Obrist (2003), pp. 131–170.

⁴² Estas cuatro fases aparecen citadas ya en los pseudodemocritianos *Physika Kai Mystika*, en un fragmento conservado por Zósimo. Las mismas, aunque con múltiples variantes, se mantienen en toda la alquimia occidental con los nombres de *nigredo*, *albedo*, *citrinitas* y *rubedo*, en algunos casos se agregan *viriditas* o *causa pavonis*. Eliade (1974), p. 132. Por ejemplo en el *Rosarius*, un texto de la primera mitad del siglo XIV atribuido a John Dastin se lee: «*Quatuor tamen sunt colores principales: niger, albus, citrinus et rubeus [...]. Colores itaque te docebunt quid facias de igne, ipse namque ostendent quot tempore, et quando*

blan los autores medievales simboliza la muerte, por ende en la actividad alquímica se proyecta la pasión, la muerte y la resurrección cristiana.

Según Séverin Batfroi el testimonio más antiguo del paralelismo entre Cristo y la Piedra filosofal estaría en el *Codicillus*, un texto atribuido a Ramón Llull, donde se lee que «al igual que Jesucristo, de la casa de David, ha tomado la naturaleza humana para la liberación y la redención del género humano, prisionero del pecado a consecuencia de la desobediencia de Adán, igualmente, en nuestro arte, lo que está mancillado por una cosa es también levantado, y librado de esta mancha, y por la cosa opuesta».⁴³ Más allá de esta referencia puntual, en el siglo XIV se van conformando nuevas concepciones en relación con el arte alquímico y la naturaleza en las que aparece el ámbito de lo divino. Al modelo cosmológico aristotélico se le agrega un modelo cristológico: Cristo en cuanto Dios y hombre sirve de modelo a la relación entre la naturaleza y lo que está más allá de la naturaleza y explica en cierto modo la inmanencia de lo divino. El discurso alquímico no sólo considera la filosofía de la naturaleza sino también la teología. Si en el siglo XIII predomina la división entre filosofía y teología, y ésta última es la que se ocupa de lo sobrenatural, esencialmente de la Creación y de la Encarnación, en el siglo siguiente la alquimia une estos ámbitos tomando como referente al Evangelio.⁴⁴

Para el historiador del arte, por otra parte, la configuración visiva del folio que hemos analizado, rememora otras imágenes tales como las biblias moralizadas del período gótico (Fig. 4) en cuyos folios conviven el texto y la imagen, esta última desarrollada en medallones superpuestos que se leen a partir del círculo superior izquierdo al igual que en los dibujos del tratado alquímico lo que evidencia que no sólo el discurso textual sino también el icónico busca parangonar el arte alquímico con lo divino.⁴⁵

ignis primus, secundus et tertius est faciendus; unde si diligens fueris administrator, colores te docebunt quid fieri oporteat» en Pereira, M. (1992), *L'Oro dei Filosofi. Saggio sulle idee di un alchimista del Trecento*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, p. 142, n. 55 (Manget, Jean-Jacques (1702), *Bibliotheca chemica curiosa*, Genève, Chouet, vol. II, 309–324; cf. p. 320–21).

⁴³ Batfroi, Séverin (2005), *La Voie de l'Alchimie chrétienne*, Grenoble, Le Mercure Dauphinois, p. 41. Cf. Halleux (1979), pp. 141–144. *Clavicula quae et apertorium dicitur*, en Pereira, Michela (1989), *The Alchemica Corpus Attributed to Ramon Lull*, London, Warburg Institute.

⁴⁴ Obrist, Barbara (1996), «Art et nature dans l'alchimie médiévale», en *Revue d'histoire des sciences* 49: 2–3 (1996), pp. 215–286.

⁴⁵ Nos parece relevante señalar que, entre los años 1244 y 1247, Vincent de Beauvais presenta al rey capeto Luis IX su enciclopedia organizada en dos partes: la primera, el *Speculum Naturale*, que trata sobre Dios y todo lo por él creado; la segunda, el *Speculum*

Las bases epistemológicas de la alquimia y su expresión textual fueron sujeto de discusión. En su *Pretiosa margarita novella* (c. 1330), Petrus Bonus afirma que, en cuanto la alquimia estudia la materia y el mundo mineral debe estar integrada en la filosofía de la naturaleza, junto con la meteorología y por lo tanto usar el mismo lenguaje, pero en tanto que está subordinada a la concesión de una gracia de origen divino debe expresarse mediante la analogía, por ejemplo, la transmutación es una realidad que no puede ser comprendida lógicamente. Esto lleva a los alquimistas a ahondar en la polisemia del lenguaje y en el simbolismo visivo.⁴⁶

En otra representación del manuscrito (Fig. 5), se vuelven a patentizar estos conceptos. Aquí se reitera la estructura compositiva: cuatro círculos contienen escenas y texto; en el superior en el centro un rostro personifica el agua divina o mercurial que fluye vertical y horizontalmente a la manera de los brazos de la cruz que terminan en sendos rostros. En cada uno de los cuartos de esfera aparecen los nombres de los mares Caspio, Mediterráneo, Rojo y Occidental; estas aguas se derraman sobre el siguiente círculo en donde Adán y Eva, separados por el árbol al que se enlazó la bestia, comen el fruto prohibido. Jacques van Lennep considera que Constantinus se basa en Aristóteles cuando trata el tema de las aguas marinas que provienen del Tártaro y de la naturaleza del agua salada.⁴⁷ Para los alquimistas esta agua era el mercurio, la materia primera extraída de las entrañas de la tierra. En cuanto a la referencia a los mares, aludirían a las distintas etapas del tratamiento

Historiale, donde expone el desarrollo de la Creación en el tiempo. El monarca considera de suma importancia el trabajo por lo que pide a su autor que lo continúe; éste accede y entre los años 1253 y 1256–1257 termina una obra grandiosa, el *Speculum Maius* que contiene además otras dos partes, el *Speculum Doctrinale* y el *Speculum Morale*. En la primera redacción en dos partes, Vincent presenta todo lo relacionado con Dios y los diversos aspectos de la naturaleza creada, del hombre, sus características y sus realizaciones en el *Speculum Naturale* siguiendo el orden de los seis días de la Creación. En cuanto a los metales, los ubica en el tercer día de la creación del universo; cada uno de los seis metales es presentado en un capítulo en donde se los define por su naturaleza y por sus cualidades terapéuticas. Con respecto a la alquimia aparece en esa primera versión en dos partes en el *Speculum Naturale*, libro XXV, dedicado a las siete artes mecánicas (no se conserva el texto original pero se cuenta con dos manuscritos de esa versión que presentan el plan general de la obra redactado por Vincent de Beauvais, algunos libros y los títulos de los capítulos). En la versión en cuatro partes, la exposición sobre las artes mecánicas y la alquimia están en el libro XI del *Speculum Doctrinale*. Cf. Déprez–Masson, Marie–Claude, *L'Alchimie dans les encyclopédies du XIII siècle: Vincent de Beauvais et ses confrères*, en www.sites.univ-rennes2.fr/celam/.../Deprez-Masson [Consulta enero 2014].

⁴⁶ Halleux (2001).

⁴⁷ van Lennep (1985), p. 50.

de los metales o sales. En la *Aurora consurgens* (Zurich Zentralbibliothek ms. Rhenoviensis 172), un tratado alquímico contemporáneo al manuscrito flamenco, atribuido erróneamente a Tomás de Aquino y que ejerció una gran influencia a fines del Medioevo y durante toda la Modernidad, se presenta un singular relato. Con la creación de los mares y la desobediencia del hombre, el alquimista muestra los dos aspectos de la materia primera, el agua y la tierra. Pero, además asocia al primer Adán con el andrógino, la materia primera, y a Adán luego de la creación de Eva con la unión de los dos principios, con la Piedra Filosofal. Por otra parte, comparando al segundo Adán con el *aqua sapientum*, en relación con la cita de Hermes hecha por Senior Zadith, enlaza a Cristo con la concepción alquímica del *Anthropos*. Cristo es pues idéntico al *homo philosophicus*, al microcosmos, al Uno que no muere y por el contrario da vida a todo lo que está muerto.⁴⁸ En los siguientes círculos aparece nuevamente la dualidad en la representación del sol y de la luna; en el centro un ave da de comer a sus pichones, una clara referencia cristológica, en tanto por detrás aparece una roca de la que fluyen cuatro torrentes de agua que se derraman sobre el siguiente círculo. Cabe señalar que Moisés hace brotar agua golpeando la roca del Horeb para dar de beber a su pueblo como relata el Antiguo Testamento (*Ex.* 17, 6) pero es Pablo quien hace una lectura interpretativa cuando dice que todos «bebieron la misma bebida espiritual, pues bebían de la roca espiritual que les seguía; y la roca era Cristo» (*I Cor.* 10, 4) lo que instala un discurso en paralelo nuevamente entre lo alquímico y lo religioso.⁴⁹ En el último círculo, la tierra, con los *tituli* que indican los continentes, Asia, África y Europa y la ciudad de Jerusalén, esta última referencia textual inscrita en un triángulo. En derredor animales y plantas aludiendo al mundo terreno, a los reinos vegetal y animal.⁵⁰

La utilización de triángulos remite a una geometría metafísica de larga tradición y en el *Bouc der heimelicheden van mire vrouwen alkemen* aparece

⁴⁸ The Great Sage: portrait of Hermes Trismegistus. Woodcut, verso of the title-page of Zadith Ben Hamuel (Zadith Senior), *De chemia Senioris antiquissimi philosophi, libellus*, Strasbourg, 1566: *Est mundos minor. Item est unum quod non moritur, quandiu fuerit mundus, et vivificate quod-libet mortuum*. Citado en Jung, C. G. (1987), *Psicología y Alquimia*, Buenos Aires, Santiago Rueda-Editor, p. 414). Sobre esta obra hay varias impresiones tales como: *Recueil de trois rares pièces d'alchimie de Bernardus Trevirensis et de Zadith, la dernière, anonyme, avec un commentaire sur l'Hermès Trismégiste*, Strasbourg, 1560-1567. Zadith, *De chemia senioris antiquissimi philosophi libellus, ut brevis ita artem discentibus et exercentibus utilissimus et vere aureus, nunc primum in lucem aeditibus ab artis fidei filii*, Strasbourg, Samuel Emmel, 1560.

⁴⁹ Arola, R. (2008), *Alquimia y religión. Los símbolos herméticos del siglo XVII*, Madrid, Siruela, p. 74.

⁵⁰ van Lennep (1985), pp. 48-51.

reiteradamente. En otro folio (Fig. 6), el triángulo vuelve a representar a la tierra, en este caso rodeado de los nombres de las ciudades de Babilonia, Bizancio, Roma, Jerusalén y Cartago y de los continentes, Europa, Asia y África en el registro inferior; en tanto por sobre él aparece un círculo que contiene el rostro de Cristo rodeado de un nimbo crucífero, sus manos con las palmas abiertas y sus pies saliendo del círculo. Debajo del rostro de Cristo aparece el del arcángel Miguel también nimbado y la representación de los ríos Tigris y Eufrates, todos estos elementos acompañados de *tituli* que les confieren una primera identificación. A nivel formal la representación del círculo antropomorfo tiene modelos reconocibles que surgen a partir del siglo XI en donde el Cristo del Juicio Final es reiteradamente presentado en los tímpanos de las iglesias románicas, tal el caso de la iglesia abacial de Sainte-Foy de Conques (Fig. 7), en donde partiendo del evangelio de Mateo como referente escriturario, el tímpano (c. 1115–1125) se organiza visualmente en tres registros; en el central la figura de Cristo en majestad entronizado dentro de una mandorla, aparece mostrando sus palmas mientras que en el registro inferior bajo la imagen de la *Maiestas Domini*, Miguel pesa las almas. Esta iconografía, en donde está presente Miguel, el ángel psicopompo, y los ríos del paraíso, remite a la parusía. De allí que en el grabado se condensa de manera sintética este concepto.⁵¹ Es significativa la inclusión a ambos lados del nimbo de Cristo de un signo alquímico, el *Acetum f. vinum mortuum*, por sobre las letras A, a la derecha, y M, a la izquierda, puesto que el vino en la simbología alquímica alude al misterio de la transubstanciación que se produce en el sacrificio de la misa aunque en este caso estaría en relación con la Redención.

Si desde la Antigüedad el círculo remitía al aire, al *pneuma*, a los cuerpos celestes y a la divinidad, esta figura, el uno-todo es para los alquimistas, en especial para los greco-egipcios, la expresión del metal perfecto y solar, el oro; el triángulo por su parte se asocia a la tierra, a la materia. Pero como sostiene van Lennep, cuando su vértice se dirige hacia lo alto como en este caso, está asociado con el fuego. La imagen bien podría expresar las relaciones entre las esferas celestes y el mundo terrestre en cuanto esquema cosmológico que materializaría la doble entidad del macrocosmos y de la Piedra Filosofal y, alegóricamente mostraría los agentes de la transmutación, el mercurio como materia primera y el mercurio sublimado encarnados en el triángulo y en el círculo. La inclusión del arcángel que combate a las fuerzas del mal, aquí la materia vil, lo volátil y la sublimación, busca además mos-

⁵¹ *Ibid.*, p. 50.

trar cómo el alma encerrada en el infierno, en lo bajo, debe ser arrastrada hacia el paraíso, hacia lo alto en donde la materia primera será transmutada.⁵²

El segundo texto que contiene el manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de Viena (Codex Vindobonensis 2372) no tiene título, pero sí un nombre que identifica a su autor, Gratheus, *Filius Philosophi*.⁵³ A diferencia de Constantino de Pisa, Gratheus parece ser, más que un teórico, un alquimista que realiza sus operaciones en el laboratorio y que aborda desde la experiencia práctica su tarea de «divulgador» del arte alquímico. En idioma vernáculo describe los aspectos técnicos del proceso alquímico y los objetos de laboratorio.⁵⁴ En la primera parte del tratado presenta los diferentes tipos de vasos, en donde se elaboran los «compuestos alquímicos», da instrucciones para su fabricación y agrega distintas recetas; sin embargo no lo hace de modo claro, literal, sino que utiliza nombres en clave como para preservar la ciencia.⁵⁵ Esto marca una diferencia con obras anteriores, del siglo XIII especialmente, como la *Summa perfectionis magisterii* atribuida al pseudo-Geber que tiene dibujos de vasos, de alambiques y de hornos representados de manera naturalista en los márgenes acompañando el discurso escrito que explica los procesos de sublimación, destilación, calcinación y coagulación entre otros, o el texto pseudo-albertino *De alquimia* o *Semita recta* en donde no sólo se describen minuciosamente los distintos aparatos, sino que se utiliza una forma verbal para atraer la atención del lector por ejemplo «*Et haec est forma furni*» o «*cuius hec est figura*».⁵⁶ Estos textos seguían como modelo antologías que contenían fórmulas mágicas y recetas herméticas como el *Papyrus X* de Leyde y los *Holmiens* de Estocolmo, escritos datados hacia fines del siglo III pero que reiterarían procedimientos conocidos anteriormente,

⁵² *Ibid.*, pp. 48–50.

⁵³ Cf. Birkhan, Helmut (1992), *Die alchemistische Lehrdichtung des Gratheus filius philosophi in Cod. Vin. 2372: Zugleich ein Beitrag zur okkulten Wissenschaft im Spätmittelalter*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

⁵⁴ Ya en una obra de Zósimo de Panópolis aparece la descripción de un procedimiento de transmutación en donde recomienda utilizar un alambique de vidrio para mezclar las sustancias que permanecerán durante cuarenta y un días en un horno para completar la descomposición; pasado este tiempo se lo alejará de toda fuente de calor durante cinco días y se obtendrá el Agua Divina que se colocará en otro alambique similar sobre una fuente de calor. Trascurridos dos días se extraerá la materia que será expuesta al sol hasta su solidificación. Finalmente se fundirá una onza de plata y se agregarán trozos de la materia solidificada para obtener oro. Toda la operación durará ciento diez días. Berthelot (1888–1889), p. 143, citado en van Lennep (1985), p. 367.

⁵⁵ Obrist (2003), pp. 148–149.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 147–148.

así como los tratados greco-egipcios específicamente alquímicos de Zósimo, Stephanos, Ostanos y Synesius entre otros.⁵⁷

Las formas de los recipientes son para Gratheus sumamente importantes puesto que los considera envolturas cósmicas que deben ser descubiertas en el cielo por medio de la observación de las estrellas. Quizás por esta razón las representaciones icónicas de estos vasos son simbólicas; ellos están presentados de manera rebatida mostrando la boca del recipiente; en algunos casos esa abertura, una sinécdoque a nivel retórico, con forma de círculo, rodea a una figura central o una escena alegórica por lo cual se denominan vasos animados.⁵⁸ En una de las imágenes, a partir de un esquema circular similar a la representación del universo al que simbólicamente se alude, se representa la figura de la luna rodeada de sucesivos círculos a modo de órbitas y en derredor una sucesión circular de diferentes tipos de vasos en tanto que el último círculo contiene un texto que explicita la composición (Fig. 8); en otra representación, el núcleo central contiene el rostro de Cristo con el nimbo crucífero envuelto en una variedad de recipientes (Fig. 9). Algunos vasos tienen formas fálicas, otros la apariencia de dos pelícanos que se asemeja a una pareja abrasada. Estas figuras ambiguas estarían en relación con las transformaciones que se producen en las operaciones alquímicas y que también son tratadas por Gratheus de manera metafórica.⁵⁹ Barbara Obrist sostiene que posiblemente haya seguido textos alquímicos griegos y árabes, como los de Zósimo e Ibn Umail que utilizan recurrentemente la alegoría.⁶⁰

Este tratado presenta además de los procedimientos técnicos como la fabricación de los vasos, aspectos astrológicos y mágicos en cuanto hace un catálogo de estrellas y de fórmulas mágicas pero quizás lo más relevante sea su iconografía cristológica y su iconografía profana.⁶¹ Esta última tiene un carácter marcadamente sexual, por ejemplo en una de las imágenes del texto de Gratheus (Fig. 10) aparecen los esposos alquímicos representados dentro de

⁵⁷ van Lennep (1985), p. 286.

⁵⁸ van Lennep considera que este ciclo de ilustraciones es uno de los primeros testimonios de un tema alquímico que alcanzará un gran desarrollo posteriormente, *Ibid.*, pp. 51–53.

⁵⁹ En un manuscrito contemporáneo, el conocido como *Sapientia Salomonis*, de fines del siglo XIV (Viena, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 2372) que contiene sólo cuatro ilustraciones, en dos de ellas se presenta al rey a cuya autoría correspondería el texto. Allí Salomón, con una corona en su cabeza, entronizado, señala con su índice izquierdo un recipiente que sostiene con su mano derecha. Ese vaso de gran tamaño, lo que remite a la importancia dada al recipiente, está representado de manera naturalista lo cual contrasta con los dibujos de Gratheus.

⁶⁰ Obrist (2003), pp. 149–150.

⁶¹ Halleux (2001).

un vaso, denominado *saminas* siguiendo el modelo anteriormente descrito de los vasos animados. La descripción de la transformación alquímica se resuelve icónicamente al modo de un drama amoroso cuyos personajes principales a los que llamó respectivamente *Ylarius* y *Virgo* están identificados como el rey y la reina puesto que portan coronas. Ellos aparecen en una ilustración acompañados por un tercer personaje llamado *Multiperos* ataviado como un mago persa que tiene un gran palo, una alusión fálica que luego se explicitará tanto verbal como icónicamente. Las figuras llevan los *tituli* que los identifican pero además el texto que la acompaña aporta más información: «Multiperos es el nombre [y] si quiere saber, este es su denominación».⁶² La imagen remite a las escenas de *amour courtois*, como por ejemplo las ilustraciones de Tristán e Isolda en donde los protagonistas están separados por un elemento, una lanza o un árbol a manera de indicación visual del recato a la que deben someterse los enamorados, aunque aquí se invierte el sentido, transformando la separación pudorosa en un encuentro sexual. Esto se confirma en la ilustración siguiente donde los esposos se abrazan bajo la mirada de Multiperos. A continuación se grafica el resultado de esa unión en una imagen (Fig. 11) donde en el interior de un vaso que es a la vez matriz aparece la figura de un niño, el *primus puer*, el *puer philosophicus* que tiene parte de su cuerpo envuelto en un corazón confirmando de este modo que ese palo o bastón que portaba *Multiperos* era «árbol de vida» o dicho en lenguaje alquímico el elixir como aparece designado en el anónimo contemporáneo *Buch der heiligen Dreifaltigkeit* (*Libro de la Santa Trinidad*). Este concepto se sustenta además en un pasaje de la *Tabula Smaragdina* en donde dice que «Vencerá todo lo sutil y penetrará en todo lo sólido».⁶³ El erotismo que atraviesa el texto lingüístico y el texto icónico es uno de los temas caros a la alquimia, el del «maridaje» filosófico del azufre y del mercurio, de la plata y del oro, de la luna y el sol, entendidos como los integrantes de una pareja durante el acto sexual. La reducción alquímica a la *prima materia* fue interpretada y homologada repetidamente como un regreso al útero materno, incluso en algunos textos se dice que al oro en el *opus* hay que reducirlo a esperma y que el *vas mirabile* en el que residía el secreto alquímico es *unum est vas*, es una especie de matriz o de útero en el cual nacerá el *filius philosophorum*.⁶⁴

⁶² Gratheus (1992), 11. 1073–4, citado en: Obrist (2003), p. 150.

⁶³ «Il vaincra toute chose subtile et pénétrera toute chose solide», citado en: van Lennep (1985), pp. 52.

⁶⁴ Según Halleux, las metáforas sexuales provienen de la *Viso Arislei*, un texto árabe-latino. Riplaeus (1649): *Opera*, p. 23. Citado en: Jung (1987), p. 258.

La resolución plástica de estas figuras es sumamente esquemática y casi *naïf* lo que manifiesta que el que las realizó era un adepto al arte alquímico, no un ilustrador. Es importante señalar que todas estas imágenes están contenidas en un marco rectangular o cuadrangular que las delimita, las separa, singulariza su percepción para hacerlas más nítidas como subraya Jacques Aumont⁶⁵ y a la vez las resalta.

En cuanto a la iconografía religiosa, el tratado de Gratheus está en consonancia con la *Aurora consurgens*. Este tratado consta de dos secciones: una presenta una interpretación alquímica de la Biblia, especialmente algunos fragmentos del *Libro de la Sabiduría* y del *Cantar de los Cantares* junto a pasajes netamente alquímicos tomados de los escritos del Senior Zadith; la otra, analogías entre la Piedra Filosofal y los elementos del mundo, humano, animal, vegetal y mineral. En la obra de Gratheus la iconografía religiosa, puntualmente cristológica, ocupa un lugar destacado tanto que aparece la que sería la más antigua representación de la resurrección de Cristo entendida en clave alquímica, aunque el tema ya había aparecido en el *Rosarius philosophorum* el más conocido de los tratados atribuidos a Arnau de Villanova que habría sido escrito en sus últimos años, hacia finales del siglo XIII y comienzos del siglo XIV.⁶⁶ El tema de la resurrección fue especialmente tratado por los alquimistas medievales que encontraron analogías con la aparición de la Piedra Filosofal: desde los escritos precursores de Comario (quien explica que cuando el espíritu oscuro se quite, el cuerpo se iluminará y entonces el alma y el espíritu se regocijarán, pues la oscuridad fue expulsada del cuerpo; luego los incita a despertar del Hades, levantarse de la tumba y salir de la oscuridad),⁶⁷ hasta Petrus Bonus, uno de los autores que establece un paralelo entre Cristo y la transmutación asociando la experiencia religiosa a la alquímica. Precisamente él dice que la piedra descansaba como muerta e inútil, como enterrada, y en esta unión, durante la resurrección, el cuerpo se vuelve completamente espiritual, como el alma misma, y ellos se hacen uno, explicando así que al terminar las operaciones alquímicas el alma se une al cuerpo para toda la eternidad.⁶⁸ En el dibujo de Gratheus (Fig. 12) un Cristo con el nimbo crucífero que alude a su Pasión sale de la tumba portando en su mano izquierda un cayado y bendiciendo con su mano derecha. El Cristo que redime a la humanidad pecadora con su muerte y su resurrección

⁶⁵ Aumont, Jacques (1992), *La imagen*, Barcelona, Ediciones Paidós, p. 154.

⁶⁶ Este tratado alquímico fue atribuido a Arnau de Villanova (+ 1311).

⁶⁷ Cf. van Lennep (1985), p. 52.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*



se convierte en el modelo del alquimista que transforma la materia grosera transmutándola en materia primera, en Piedra Filosofal.

En el jerarquizado sistema filosófico–teológico medieval la explicación de la aparición de la piedra asociada a la figura de Dios no hacía sino travestir e integrar el simbolismo cristiano en el *ars* alquímico. La aprehensión de fenómenos que implicaban cambios, transformaciones de la materia hubieran precisado de investigaciones racionales que, pese a que se produjeron de manera acotada, fueron sobrepasadas por una concepción que ponía su foco en lo maravilloso y lo milagroso. De allí que la transmutación alquímica, la muerte de la materia, fuera santificada en el sacramento de la eucaristía.

Conclusión

La Edad Media latina primero recibe y luego produce un *corpus hermeticum* en el que la alquimia ocupa un lugar destacado. Si bien su aspecto práctico pervive desde los tiempos más remotos, su sustento teórico se enriquece con aportes filosóficos, especialmente del neoplatonismo y del aristotelismo. Su misma capacidad de ensamblar distintos saberes hizo viable la incorporación de la imagen como un lenguaje paralelo al textual aunque constreñido en formas esquemáticas. Es recién en los textos tardo–medievales que las representaciones alquímicas conforman un profuso repertorio visivo. Esta iconografía presenta una complejidad evidente, su polisemia simbólica, pero además una dificultad suplementaria, la de que algunas imágenes no tienen una relación de dependencia con el texto que las acompaña. No es este el caso, pues aquí hemos focalizado el análisis en un limitado repertorio de imágenes que, por el contrario, forman parte constitutiva de textos escritos. Las mismas pues nos sirven de apoyatura visual; por un lado para acercarnos a representaciones poco conocidas acotadas en su misma especificidad y por el otro para plantearnos interrogantes, ¿por qué se ilustran los tratados alquímicos en Occidente hacia fines de la Edad Media y con qué finalidad?

Sin pretender dar una respuesta nos limitamos tan sólo a plantear algunas intuiciones. Los primeros textos alquímicos que se producen en el Occidente y comienzan a incorporar imágenes las restringen a objetos de laboratorio, en ocasiones diagramas o tablas en donde conviven los discursos textuales y lineales. Los esquemas visuales utilizados como ayuda–memoria se habían desarrollado ya en la retórica clásica. El *De inventione* de Cicerón y la pseudo–ciceroniana *Rhetorica Ad Herennium* ejercieron una influencia considerable durante el transcurso del Medioevo. En esta última obra se hace una distinción entre memoria natural, la que aparece simultáneamente con el



pensamiento y una memoria artificial que puede reforzarse con el entrenamiento y un sistema técnico. Esta memoria incluye los segundos-planos es decir las escenas reducidas artificialmente a pequeña escala de manera de poder ser aprehendidas rápidamente por la memoria.⁶⁹ Bajo este concepto podríamos entender estas primeras representaciones y también las posteriores como los vasos animados en donde a partir de un objeto se trae a la mente un determinado concepto.

Ahora bien, en las imágenes que remiten a una iconografía religiosa podríamos ver además otros recursos retóricos tales como la analogía, la metáfora y la alegoría que funcionarían en los discursos textuales y visivos como sostiene Barbara Obrist.⁷⁰ Pero habría que apuntar que la alquimia medieval no sólo busca establecer relaciones entre las Sagradas Escrituras y su arte sino que entiende su *opus* como una forma de misticismo. Entonces si la llamada alquimia mística utiliza *ex professo* una terminología en sentido figurado podríamos inferir que se busca un repertorio de imágenes que velara y develara a la vez ciertos conocimientos como la transformación de los metales para justificar de la manera más excelsa a la actividad alquímica y a sus hacedores, los conocedores de los misterios de la creación. Por otra parte, el desplazamiento semántico como hemos observado se patentiza tanto en la iconografía profana como en la iconografía religiosa pero es, en esta última, que se vuelve evidente el quiebre del paradigma, así como sucede en la literatura sapiencial.

⁶⁹ Roy, Bruno y Zumthor, Paul (1985), *Jeux de mémoire. Aspects de la mnémotechnie médiévale*, Montréal-Paris, Les Presses de l'Université de Montréal-Librairie philosophique J. Vrin, pp. 71-72.

⁷⁰ Obrist (2003), pp. 151.



Figura 2. Constantine of Pisa, *The Book of Secrets of Alchemy*, Glasgow, University Library, ms. Ferg. 104, fol. 45v. (1361).

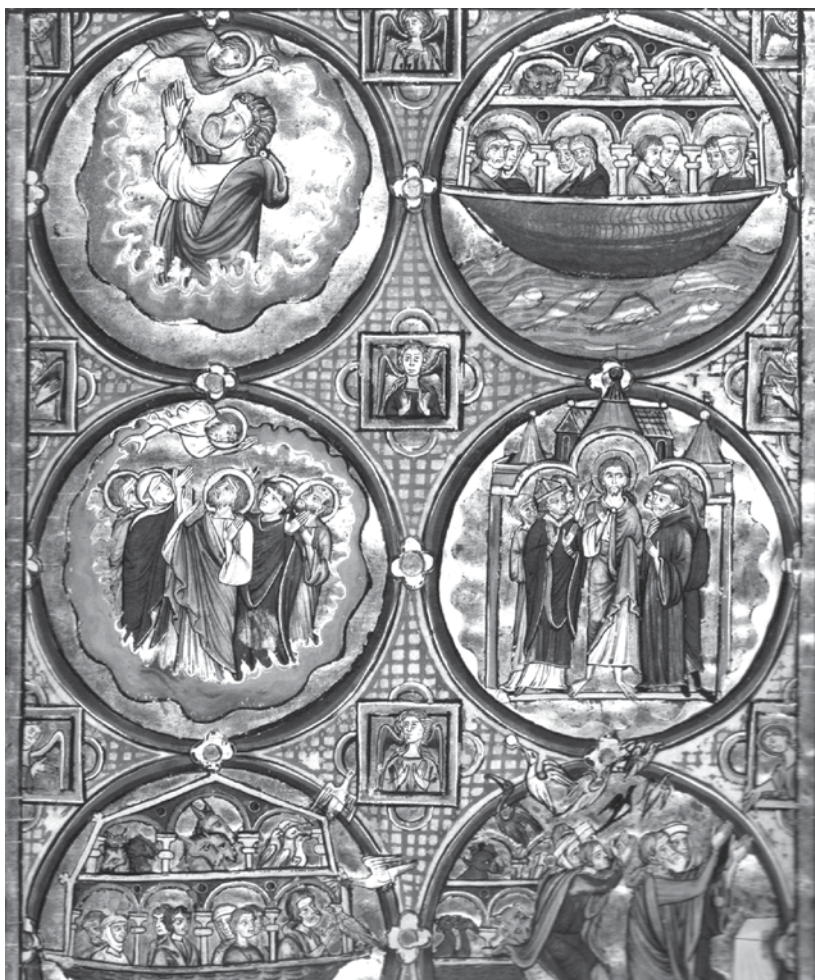


Figura 4. Biblia moralizada (c. 1220–1230), Viena, Österreichische Nationalbibliothek, cod. 2554, fol. 3r (detalle).



3. CONSTANTINUS, *Bouc der heimelicheden van mire vrouwen alkemen*, fin du XIV^e siècle.

Figura 5. *Bouc der heimelicheden van mire vrouwen alkemen* (Adaptación del *Libro de los secretos de mi señora alquimia* de Constantino de Pisa), fines siglo XIV, Viena, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 2372, fol. 45r.



2. CONSTANTINUS, *Bouc der heimelicheden van mire vrouwen alkemen*, fin du XIV^e siècle.



Figura 6. *Bouc der heimelicheden van mire vrouwen alkemen* (Adaptación del *Libro de los secretos de mi señora alquimia* de Constantino de Pisa), fines siglo XIV, Viena, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 2372, fol. 45v.
Figura 7. Juicio Final. Tímpano de la iglesia abacial de Sainte-Foy de Conques (siglo XII).



Figura 8. Vaso animado con el rostro de la luna, Gratheus, *Tratado sin título*, fines siglo XIV, Viena, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 2372, fol. 62r.

Figura 9. Vaso animado con el rostro de Cristo, Gratheus, *Tratado sin título*, fines siglo XIV, Viena, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 2372, fol. 61r.



Figura 10. Vaso animado con las figuras de los esposos alquímicos, Ylarius y Virgo junto a Multiperos, Gratheus, *Tratado sin título*, fines siglo XIV, Viena, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 2372, fol. 59ra.

Figura 11. Vaso animado con la figura de Primus puer, Gratheus, *Tratado sin título*, fines siglo XIV, Viena, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 2372, fol. 60rb.



Figura 12. La Resurrección de Cristo, Gratheus, *Tratado sin título*, fines siglo XIV, Viena, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 2372, fol. 57va.

Consideraciones en torno de la influencia del *Asclepius* en Theodoricus Charnotensis

Cecilia Rusconi

A partir del siglo XII el hermetismo filosófico experimenta una notable difusión. En este período tienen lugar las primeras traducciones greco-latinas y arabo-latinas de textos herméticos, la escritura de obras como el *Liber XXIV philosophorum* y el *Liber de VI rerum principiis*, así como la especial difusión del tratado hermético *Asclepius*.¹ El primer representante de este siglo que parece llevar a cabo una lectura directa del *Asclepius* es Theodoricus Charnotensis, conocido también como Thierry de Chartres – † ca. 1155.

El presente trabajo no pretende presentar un informe de la influencia que el *Asclepius* haya tenido en general en el Maestro de Chartres. Mi objetivo es solamente conectar entre sí las menciones al supuesto autor del *Asclepius*, Hermes Trismegisto, que se encuentran en la obra de Thierry. Para ello pasaré revista en primer lugar (1) a las menciones a Hermes Trismegisto rastreables en sus comentarios, concentrándome sobre todo en una serie de citas temáticamente emparentadas. En segundo lugar (2) consideraré aisladamente la extensa referencia a Hermes Trismegisto que aparece en el comentario *De sex dierum operibus*. A partir de las menciones consideradas me detendré

¹ Para una aproximación integral al respecto cf. Lucentini, Paolo (2007), «L'Asclepius ermetico nel secolo XII», en Lucentini, Paolo ed. (2007), *Platonismo, Ermetismo, Eresia nel Medioevo*, Lovain-La-Neuve, pp. 71–105.

finalmente en (3) un breve análisis sistemático de la noción chartrense de *neccessitas complexionis* y de la de noción de *hymarmene* que se encuentra en el *Asclepius*.

Como este texto forma parte de un volumen dedicado a la influencia de Hermes Trismegisto y el *Asclepius* en diversos autores, antes de internarnos propiamente en el tema que nos convoca, vale tener en cuenta algunas generalidades respecto del autor en particular en el cual trataremos su recepción.

1. Algunas generalidades sobre Thierry de Chartres

Además del hecho de haber defendido a Abelardo en el Concilio de Soissons² y de haber participado en el juicio contra Gilbert de Poitiers en el Concilio de Rheims,³ existen notables testimonios de la fama de Thierry como maestro de artes en la Escuela de Chartres —uno de los grandes centros intelectuales de la primera mitad del siglo XII— desde 1142 hasta su muerte alrededor de 1155. La reputación de Thierry a este respecto parece haber sido enorme. Sus enseñanzas generan un impacto notable en más de una generación de filósofos. Entre sus discípulos Clarembaldo de Arras lo caracteriza como «el más destacado filósofo en toda Europa»⁴ y lo llama *doctor meus*. En una referencia conjunta a él y a su otro maestro Hugo de San Victor escribe: *doctores mei venerabiles, Hugo videlicet de sancto Victore et Theodoricus Brito*.⁵ En su comentario al *De Hebdomadibus*, Clarembaldo se refiere a ellos de la misma forma: *secundum meos doctores* y también *meis doctoribus visum est*. Herman de Carinthia lo caracteriza por su parte como *diligentissime preceptor* y le dedica su traducción del *Planisphaerium* de Ptolomeo.⁶

² Cf. Petrus Abelardus, *Historia calamitatum*, ed. Muckle, J.T. (1986), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, p. 196.

³ Cf. Leclercq, Jacques (1952), «Textes sur Bernard et Gilbert de la Porrée», *Mediaeval Studies* 14 (1952), pp. 107–128, aquí, p. 109.

⁴ Cf. Clarembaldi, *Tractatulus cum eius epistola ad Dominam*, Häring, Nicolaus ed. (1965), *Life and works of Clarembald of Arras, a twelfth-century master of the school of Chartres*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, pp. 225–249, aquí, p. 183.

⁵ Cf. Jansen, W. (1926), *Der Kommentar des Clarembaldus von Arras zu Boethius De Trinitate*, Breslau, p. 28. Clarembaldo refiere también en otros lugares. Cf. *Ibid.*, pp. 40, 45, 46, 59, 67; Häring, Nicolaus (1955), «The creation and creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras», *AHDLMA* 22 (1955), pp. 65–139 (p. 139).

⁶ La dedicatoria ha sido editada por C. Burnett. Cf. Hermannus Dalmata, *De essentiis*, ed. Burnett Charles (1982), Leiden–Köln, Brill, pp. 347–349.

Otto von Freising lo alaba junto a Bernardo como *vir doctissimus*.⁷ En 1147–1148 Bernardo Silvestre le dedica su *Cosmographia* caracterizándolo como el más célebre de los profesores.⁸ Es conocido asimismo su epitafio, que lo conmemora como el primero en Francia en haber comprendido los *Analíticos* y las *Refutaciones Sofísticas* de Aristóteles. Dicho epitafio comienza con la palabras: «El respetable sucesor de Aristóteles, Theodoricus, murió aquí».⁹

Entre sus obras encontramos el *Heptateuchon* —una antología realizada para la enseñanza de las siete artes liberales—,¹⁰ el *Commentum super Libros De Inventione*, el *Commentarius super Rhetoricam ad Herennium*,¹¹ el *Commentum super Boethii librum De hebdomadibus*, el *Commentum super Boethii librum Contra Eutychen et Nestorium*,¹² el *Tractatus de sex dierum operibus* —un comentario al principio del *Génesis* interpretado a la luz de la física en su versión del comentario de Calcidio al *Timeo* platónico—,¹³ y tres comentarios al *De trinitate* de Boecio: el *Commentum super Boethii librum de Trinitate*, conocido generalmente a partir de su expresión inicial *Librum hunc*,¹⁴ las

⁷ Ottonis Frisingensis, *Gesta Friderici I. imperatoris*, Waitz G. ed. (1912), Hannover, MGH, pp. 20 y 376.

⁸ Cf. Bernardus Silvestris, *Cosmographia*, ed. Dronke, Peter (1978), Leiden, Brill, p. 96.

⁹ Cf. Vernet A. (1955), «Une épitaphe inédite de Thierry de Chartres», *Recueil des travaux offerts à M. Clovis Brunel*, Paris, Société de l'École de Chartres, pp. 660–670. Cf. Dronke, Peter (1988), «Thierry of Chartres», en Dronke, Peter (1988), *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, pp. 359 y 361.

¹⁰ Chartres, Bibliothèque Municipale, Ms. 497, ff. 2–349 y Ms. 498, ff. 2–192. Hasta el momento sólo ha sido editado el prólogo de esta obra por Jeaneau, Édouard (1954), «Le Prologus in Eptatheucon de Thierry de Chartres», *Mediaeval Studies* 16 (1954), pp. 171–175, publicado nuevamente en: id. (1973), *Lectio philosophorum. Recherches sur l'école de Chartres*, Amsterdam, pp. 87–91.

¹¹ Cf. Fredborg, Karin Margareta (1988), *The latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*. (Studies and Texts 84), Toronto - Leiden, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

¹² Thierry de Chartres, *Commentum in Boethii Contra Eutychen*, en Häring, Nikolaus ed. (1971), *Commentaries on Boethius: Thierry, de Chartres, ca. 1100–ca. 1150*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies. En adelante citado: *Contra Eutychen*.

¹³ Sólo sabemos que este tratado fue escrito por Thierry a través de una carta de su discípulo Clarenbaldo de Arras. Cf. Hauréau, B. (1892), *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale I*, Paris I, Paris, p. 49 y Häring (1955). En adelante citado: *Librum hunc*.

¹⁴ La palabra *commentum* fue añadida por Häring, en función de poder diferenciar más claramente esta obra de la *Glossa* y las *Lectiones* de Thierry. Cf. Häring, Nikolaus (1960), «Two commentaries on Boethius by Thierry of Chartres», *Archives d'Histoire doctrinaire et Littéraire du Moyen Age* 27 (1960), p. 35. El «librum hunc» ha sido también editado por Jansen, Wilhelm (1926), *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius «De Trinitate»*, Breslau, Müller und Seiffert.

*Lectiones in Boethii librum de Trinitate*¹⁵ y la *Glosa super Boethii librum de S. Trinitate* —conocida, previamente a la constatación de la autoría de Thierry, como *Anonymus Berolinensis*.¹⁶

Sabemos que los maestros chartrenses contaban entre sus fuentes con el *Organon* de Aristóteles casi en su totalidad, con textos de Séneca, San Agustín, los tratados teológicos de Boecio, Martianus Capella, Dionisio, Eriúgena y, muy especialmente, con un fragmento del comentario de Calcidio al *Timeo* de Platón, conocido a partir de la primera mitad del siglo iv. El fragmento se extiende desde 17a hasta 53c. Los chartrenses interpretaban esta obra como un tratado acerca de la creación del mundo, lo cual contribuyó a generar una marcada tendencia a asimilar las matemáticas a las ciencias de la naturaleza. Por su parte, el resto de la obra platónica era conocida indirectamente a través de intermediarios patrísticos.

Paralelamente a la certeza con que contamos en torno a las fuentes mencionadas, sabemos del interés por el hermetismo que tiene lugar a partir del siglo xii. Hasta entonces Agustín y Quodvuldeus parecían haber representado los últimos contactos directos con el *Asclepius* hasta Thierry, quien presenta nuevamente evidencias de una lectura no mediada por interpretaciones patrísticas.¹⁷

A continuación presentaré un catálogo de las menciones a Hermes Trismegisto que se encuentran en los Comentarios de Thierry.

1.1. Las menciones a Hermes Trismegisto en los Comentarios de Thierry de Chartres

Thierry introduce cada referencia al texto hermético con fórmulas más o menos semejantes, aunque con algunas variaciones sobre todo en el nombre del texto, al que se refiere como *Trimegistus* o *Trimegistrus*, tales como: *Mercurius in Trimegisto, testatur Mercurius in libro qui inscribitur Trimegister, Trimegister dicit, Mercurius in Trimegistro dicit, Mercurius in Trimegisto testatur, sicut Trimegister comprobatur, inscribitur Trimegistus* o simplemente *Unde Trimegistus*.¹⁸

¹⁵ Thierry de Chartres, *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*, a Häring (1971). En adelante citado: *Lectiones*.

¹⁶ *Ibid.* En adelante citado: *Glossa*.

¹⁷ Cf. Lucentini (2007); cf. contribución de David Porreca a este volumen.

¹⁸ Respecto de la referencia al *Asclepius* como *Trismegistus* cf. e.g. Porreca, en este volumen.

1.1.1. En primer lugar me referiré a una mención temáticamente aislada respecto de las que presentaré a continuación. Esta tiene por tema la deificación del *animus* en el conocimiento de Dios. Thierry describe en este pasaje de la *Glossa* la capacidad suprema del *animus*, a la que denomina *intelligibilitas*. Esta capacidad, que es para Thierry superior al *intellectus*, es la que tiene propiamente como objeto de conocimiento la teología. En el ejercicio de esta capacidad la mente se ayuda a sí misma por sobre sí misma y se deifica. La referencia a Hermes Trismegisto que aparece en este contexto debe corresponder al párrafo 6 del *Asclepius*:

Asclepius 6: Por esto, Asclepio, magnífico milagro es el hombre, un animal que ha de ser adorado y honrado. Pues éste se dirige hacia la naturaleza divina, como si él mismo fuera un dios (...) añadido el «sensus» a la inteligencia del hombre, la quinta parte concedida al hombre, la única que proviene del éter. Pero respecto de la inteligencia de la Razón divina, de entre todos los animados, el «sensus» sólo adorna, erige y eleva a los humanos hacia la inteligencia de la razón divina. Pero puesto que me he visto obligado a hablar del «sensus» [...]. Es, en efecto, [una razón] santísima y magna, no menor por cierto que la de la Divinidad misma.¹⁹	Glossa super Boethii librum de S. Trinitate II 10: Pero no obstante, cuando la capacidad aspira sin embargo cuanto puede a la simple universalidad de las uniones, dirige el alma (<i>animus</i>) a la inteligibilidad, en provecho de sí misma, se usa por encima de sí misma y también se eleva, según el dios Mercurio.²⁰
---	---

1.1.2. Entre las menciones a Hermes Trismegistos encontramos, en segundo lugar, toda una serie que viene a dar testimonio fundamentalmente del tema de la infabilidad divina. Todas estas referencias giran en torno al párrafo 20 del *Asclepius*:

¹⁹ «Propter haec, o Asclepi, magnum miraculum est homo, animal adorandum atque honorandum. Hoc enim in naturam dei transit, quasi ipse sit deus (...) sensu addito ad hominis intellegentiam, quae quinta pars sola homini concessa est ex aethere. Sed de animalibus cunctis humanos tantum sensus ad divinae rationis intellegentiam exornat, erigit atque sustollit. Sed quoniam de sensu commoneor dicere [...]. Est enim sanctissima et magna et non minor quam ea quae est divinitatis ipsius», *Asclepius* 6.

²⁰ «At vero cum ad simplicem universitatem unionum uix aspirat quantum tamen potest, suspendit animum in intelligibilitatem erectum profecto se ipsa supra se utitur fitque etiam iuxta Mercurium deus» (Trad. propia). Para todos los fragmentos de Thierry utilizo la ed. de N. Häring: Theodoricus Carnotensis, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, ed. N. Häring (1971), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Studies and Texts 20).

Dios es llamado padre, señor de todo o por cualquier otro nombre más santo y más religioso, nombre que a causa de nuestro intelecto debe ser sagrado entre nosotros. En efecto, en la contemplación de tan grande numen con ninguno de estos nombres lo nombraremos de un modo preciso. Pues si una voz es esto: un sonido a partir del aire tañido el hálito, habiéndose mostrado toda la voluntad o el sensus del hombre, que quizá había percibido con la mente a partir de los sentidos. La sustancia entera de este nombre está compuesta de unas pocas sílabas, definida y circumscripta, a fin de que existiera en el hombre el comercio necesario entre la voz y el oído. Asimismo, el nombre entero de Dios es al mismo tiempo el de sensus, aire, espíritu y todo lo que es en ellos, por ellos o a partir de ellos; pues no espero poder nombrar al productor de toda majestad, al padre y señor de todas las cosas, con un nombre aunque sea compuesto a partir de muchos; a éste, en verdad, espero nombrarlo sin nombre o con todo nombre, puesto que aquel es uno y todo, para que sea necesario que todo sea nombrado con su nombre o él mismo sea nombrado con los nombres de todo.²¹

Thierry parece utilizar este texto como testimonio para mostrar un mismo argumento que con mayor o menor precisión, se repite en varios de sus Comentarios. Éste se encuentra por primera vez en el *Librum hunc*, donde se explica que Dios es la totalidad de las cosas —*universitas rerum*—. Por tal razón —como lo habría expresado Hermes Trismegisto— o bien Dios no tiene nombre o, si acaso lo tiene, éste habrá de ser el nombre de cualquier cosa:

De este modo la ilación se aparta de la falsa sabiduría si alguno concluye que Dios es madera o piedra, porque concedemos que él es todas las cosas. Lo cual

²¹ «[...] deus etenim vel pater vel dominus omnium vel quocumque alio nomine ab hominibus sanctius religiosiusque nuncupatur, quod inter nos intellectus nostri causa debet esse sacratum tanti etenim numinis contemplatione nullo ex his nominibus eum definite nuncupabimus. Si enim vox hoc est: ex aere spiritu percusso sonus declarans omnem hominis voluntatem vel sensum, quem forte ex sensibus mente perceperit, cuius nominis tota substantia paucis composita syllabis definita atque circumscripta est, ut esset in homine necessarium vocis auriumque commercium, simul etiam et sensus et spiritus et aeris et omnium in his aut per haec aut de his nomen est totum dei. Non enim spero totius maiestatis effectorem omniumque rerum patrem vel dominum uno posse quamvis e multis composito nuncupari nomine: hunc vero innomine(m) vel potius omni nomine(m) es se, siquidem is sit unus et omnia, ut sit necesse aut omnia eius nomine aut ipsum omnium nominibus nuncupari». *Asclepius* 20.

afirma ciertamente Mercurio en Trimegistro, donde confirma y atribuye a todas las cosas el ser uno.²²

La forma más rigurosa de este argumento se encuentra en la *Lectiones*, donde se afirma que Dios es la totalidad —*universitas rerum*— de las cosas subsumida en cierta simplicidad. De entre los nombres de las cosas particulares ninguno es capaz de significar la totalidad. Por tanto, o bien Dios no tiene nombre o bien todo nombre. Esta disyunción que constituye la conclusión del argumento representa la sentencia atribuida a Hermes Trismegisto:

Ahora bien, Mercurio testimonia en el libro que se titula Trimegister que ningún término puede significar a Dios, diciendo que si Dios tuviera nombre significaría todas las cosas que significan las otras palabras. Pues Dios es todo i.e. es la totalidad de las cosas complicada en cierta simplicidad, totalidad a la que ningún término puede significar. Pues ningún término puede significar la totalidad de las cosas. De donde Trimegister dice que, o bien Dios no tendrá ningún nombre, o si tuviera, éste será todo nombre.²³

Más adelante agrega que Dios es ininteligible, indefinible e indeterminable, por lo cual vuelve a recurrir a la autoridad de Hermes:

De donde Mercurio en Trimegistro dice que Dios ininteligible es ilimitable e indeterminable por encima de todo intelecto.²⁴

En el Libro III del Tratado *Contra Eutychen* Thierry intenta probar mediante el mismo argumento, en lugar de la inefabilidad de Dios, la inefabilidad de la materia. Esta inefabilidad tendría como consecuencia su ininteligibilidad. El argumento no es exactamente igual, pues en este caso encontramos

²² «Eodem modo igitur illatio refellitur sophistica si quis deum lignum esse concludat vel lapide eo quod ipsum esse concedimus omnia. Quod quidem in Trimegistro Mercurius asserit ubi omnia unum esse confirmat et astruit». (Trad. Propia). *Librum hunc* IV 8.

²³ «Quod autem nullum vocabulum deum possit significare testatur Mercurius in libro qui inscribitur Trimegister dicens quod si deus haberet nomen significaret omnia que alia vocabula significant. Deus enim est omnia i.e. universitas rerum complicata in quandam simplicitatem quam universitatem nullum vocabulum significare potest. Nullum enim vocabulum potest universitatem rerum significare. Unde Trimegister dicit quod aut nullum nomen deus habebit aut si nomen habuerit illud erit omne nomen». (Trad. propia). *Lectioes in Boethii librum de Trinitate* IV 11.

²⁴ «Unde Mercurius in Trimegistro dicit quod deus inintelligibilis est infinibilis interminabilis supra omnem intellectum». (Trad. propia). *Lectioes in Boethii librum de Trinitate* IV 28.

en una de las premisas un enunciado disyuntivo semejante al de la conclusión del caso anterior, pero donde se afirma que si tuviera nombre, o bien su nombre significaría todas las cosas o sería cualquier nombre, de lo cual se concluye que es imposible que tenga nombre. La tesis es reforzada mediante la misma referencia al *Asclepius*.

Y del mismo modo la materia primordial no puede ser significada por ningún término, (ni) comprendida por ningún intelecto. Y de esto bien da testimonio Mercurio en Trimegisto, diciendo que Dios no puede tener ningún nombre. Lo cual así prueba: que si tuviera nombre o bien su nombre significará todas las cosas o bien será todo nombre, uno y otro de los cuales (casos) es imposible.²⁵

La reaparición del argumento en el Libro iv de la *Glosa* tiene un antecedente en el Libro II. Allí encontramos una versión del argumento de la inefabilidad y la inteligibilidad divinas que conduce a la teología negativa, a la que Thierry asimila a un conocimiento de nuestra ignorancia de Dios:

Pero tantos nombres son puestos a Dios, es decir: a la necesidad absoluta, porque Dios no puede ser significado ni entendido, para que —aprehendido por la *inculcatio* de los nombres— al menos conozcamos, ignorándolo, el hecho de que él mismo no sea más que el de que sea, así como comprueba Trimegister.²⁶

El Libro iv presenta una versión más detallada de lo mismo:

Porque la totalidad de las cosas está complicada en Dios y es Dios, puesto que es verdadero que si Dios tuviera nombre, o bien todos los términos lo significarían, y así sus distintos (nombres) se confundirían en una significación, o bien un único término significativo suyo significaría todos los entes. Pero así también dividiría su significación. Ahora bien, puede ser que no tenga lugar ni una ni

²⁵ «Et eodem modo materia primordialis quia nullo vocabulo significari postest, nullo intellectu comprehendi. Et hoc bene Mercurius in Trimegisto testatur dicens quod deus nullum nomen habere postest. Quod sic probat quod si haberet nomen, aut eius nomen omnia significabit aut erit omne nomen. Quorum unumquodque impossibile est.» (Trad. propia). *Contra Eutychen* = *Fragmentum Londinense* III 45.

²⁶ «Sed tot nomina deo scilicet necessitati absolute indita sunt eo quod deus significari non potest nec intelligi ut saltem tot inculcatione nominum comprehenso quid ipse non sit potius quam quid sit eum ignorando sicut Trimegister comprobatur sciremus». (Trad. propia). *Glossa super Boethii librum de S. Trinitate* II 31.

otra cosa, porque Dios tampoco puede tener nombre. Y esto lo testimonia Mercurio en este libro que se titula Trimegistrus.²⁷

Por su parte, la *Abbreviatio Monacensis* —un resumen de obras de Thierry que forma parte de un manuscrito del siglo xv—²⁸ no presenta novedad respecto de las menciones del propio Thierry, tanto en el caso del *De trinitate* como del *Contra Eutychem*. Las versiones de los respectivos resúmenes son las siguientes:

Ahora bien, que ningún término pueda significar a Dios, lo testimonia Mercurio en el libro que se titula Trimegistrus, diciendo que si Dios tuviera algún nombre, éste significaría todas las cosas que significan los otros nombres. Pues Dios es todo i.e. la totalidad de las cosas complicada en la simplicidad eterna.

A esta totalidad no la puede significar ningún término. De donde Trimegistrus (dice): o bien Dios no tendrá ningún nombre, o bien si tuviera algún nombre éste sería todo nombre. Pues no puede ser que algún nombre sea todo nombre. De donde Mercurio en Trimegistro (dice) que Dios ininteligible es ilimitable e interminable, por encima de todo intelecto. De donde es manifiesto que ningún intelecto comprende a Dios.²⁹

Pero ni Dios ni la materia puede(n) ser significado(s) por el término o comprendido(s) por el intelecto. Lo cual testimonia Mercurio en Trimegistro, a saber: que Dios no puede tener ningún nombre. Lo cual prueba así, porque si tiene nombre o bien significará todas las cosas o bien será todo nombre, de

²⁷ «Cum sit rerum uniuersitas in deo complicata et ipsa deus sit, quod uerum est, si nomen haberet uel omnia uocabula eum significarent et sic diuersa significatione sua in unam confunderent uel unum uocabulum eius significatium omnia significaret entia. Sed et sic scinderet significationem suam. Neutrum autem possibile est esse. Quare nec deus nomen habere potest. Et hoc testatur Mercurius in eo libro qui inscribitur Trimegistrus». (Trad. propia) *Glossa super Boethii librum de S. Trinitate* IV 10–11.

²⁸ München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 6942, fol. 74r–129v.

²⁹ «Quod autem nullum uocabulum possit deum significare testatur Mercurius in libro qui inscribitur Trimegistrus dicens quod si deus haberet aliquod nomen illud significaret omnia que alia uocabula significant. Deus est enim omnia i.e. uniuersitas rerum in eterna simplicitate complicata. Quam uniuersitatem nullum uocabulum potest significare. Unde Trimegistrus: aut nullum nomen habebit deus aut si nomen habuerit illud erit omne nomen. Quod esse non potest quod aliquod nomen sit omne nomen.

Unde Mercurius in Trimegistro quod deus inintelligibilis est infinibilis interminabilis supra omnem intellectum. Unde manifestum est quod nullus intellectus deum comprehendit». (Trad. propia) *Abbreviatio Monacensis. De trinitate* IV 11–28.

las cuales una y otra cosa es imposible, porque Dios es la totalidad de las cosas complicada en cierta simplicidad.³⁰

A partir de los citados fragmentos de la serie podemos afirmar que todas las versiones del argumento giran en torno de tres conceptos principales: *Deus*, *universitas rerum* y *materia*. Las relaciones entre estos conceptos se fundamentan en una doctrina que parece ser original de Thierry, de acuerdo con la cual la realidad i.e. la totalidad de lo que existe se da según cuatro modos, a los que el Maestro se refiere en general como *modi essendi*.

1.2. El contexto de las menciones a Hermes Trismegisto en los Comentarios de Thierry: El sistema de los *modi essendi*

Si bien se encuentran antecedentes en el *Librum hunc*,³¹ la doctrina de los *modi essendi* aparece propiamente en las *Lectiones* y en la *Glossa*. En la primera de estas obras Thierry explica que la totalidad de las cosas —*universitas rerum*—, i.e. todo lo que existe, se divide en cuerpo y espíritu.³² Esta primera división se subdivide por medio de dos pares de nociones, por un lado *complicatio* y *explicatio*, por otro, *necessitas* y *possibilitas*, en cuatro miembros que serán identificados como los modos en los que se da el ser: *modi essendi*.³³

Y una y la misma totalidad está en (1) la necesidad absoluta —*necessitas absoluta*—, está en (2) la necesidad de la compleción —*necessitas complexionis*—, está en (3) la posibilidad absoluta —*possibilitas absoluta*—, está en (4) la posibilidad

³⁰ «Sed neque Deus neque materia potest vocabulo significari vel intellectu comprehendere. Quod Mercurius testatur in Trismegistro scilicet quod deus nullum nomen habere potest. Quod sic probat quia si habet nomen aut omnia significabit aut erit omne nomen. Quorum utrumque impossibile est quia deus est universitas rerum in quamdam simplicitatem complicata». (Trad. propia) *Abbreviatio Monacensis. Contra Eutychem* III 45.

³¹ En esta etapa de su producción Thierry considera que el ser —i.e. la totalidad de lo que existe— se considera según cinco modalidades. *Librum hunc* IV 7: «Estimo quod quinque modis rerum consideratur universitas. Est enim rerum universitas in deo, est in spiritu creato, est in numeris, est in materia, est etiam rerum universitas in actu».

³² *Lectiones* II n. 9 : «Cum autem dico quod omnis res corpus est vel spiritus [...]».

³³ *Lectiones* II n. 5: «Cuius complicationis explicatio est omnia que fuerunt que erunt et que sunt. Nam sicut unitas precedit pluralitatem ita simplicitas que deus est in qua complicata est universitas precedit rerum diversitatem et pluralitatem. Omnem enim pluralitatem necesse est ab unitate descendere et omnem mutabilitatem ab inmutabilitate. Et quia unitas pluralitatem, inmutabilitas precedit mutabilitatem. Inde est quod deus est eternus. Ipse enim vera unitas est complicans in se rerum omnium universitatem in simplicitatem [...]».

determinada —*possibilitas determinata*—. Y estos son los cuatro modos de existir de la totalidad de todas las cosas [...].³⁴

A continuación ofrece una caracterización de cada uno de los modos del ser, comenzando por (1) el modo de la *necessitas absoluta*. Este primer modo surge en el sistema de los *modi essendi* de la combinación de *complicatio* y *necessitas*. En este modo la totalidad de las cosas es simple unidad divina. Es decir que el primer modo en el que se da la realidad es Dios. Así dice Thierry que:

[...] esta totalidad está (1) en la necesidad absoluta, en cierta simplicidad y unión de todas las cosas que es Dios [...]. Pues la necesidad absoluta es la complicación de todas las cosas en la simplicidad.³⁵

En segundo lugar, postula una instancia de determinación de la necesidad absoluta: (2) la necesidad determinada —*necessitas determinata*—, a la que denomina preferentemente «necesidad de complexión» —*necessitas complexionis*—, donde la totalidad ya no se encuentra en la simplicidad, sino «en cierto orden y progresión, pero de manera inmutable —*inmutabiliter*—».³⁶ Esta segunda hipótesis constituye la combinación de las nociones de *necessitas* y *explicatio*, a partir de la cual tiene lugar una instancia en la que la necesidad pasa a la multiplicidad, permaneciendo sin embargo libre de posibilidad o materia.³⁷

En tercer lugar, la totalidad de las cosas se presenta como (3) posibilidad absoluta, i.e. como combinación de *complicatio* y *possibilitas*, que tiene como resultado la materia pura o materia primordial. En este caso la *universitas rerum*:

Está en la posibilidad absoluta: en la posibilidad sin acto de nada [...]. Pues la posibilidad absoluta es la complicación —*complicatio*— de la misma totalidad de las cosas, sólo en la posibilidad de la cual vienen al acto. Y es llamada por los físicos materia primordial o caos.³⁸

³⁴ *Lectiones* II n. 9: «et una et eadem universitas est in absoluta necessitate, est in necessitate complexionis, est in absoluta possibilitate, est in determinata possibilitate. Et hi sunt quatuor modi existendi universitatis omnium rerum [...]».

³⁵ *Lectiones* II n. 9: «Et ea quidem universitas est in necessitate absoluta in simplicitate et unione quadam omnium rerum que deus est [...]. Absoluta enim necessitas rerum omnium complicatio est in simplicitate».

³⁶ *Lectiones* II n. 9: «Est etiam in necessitate complexionis in quodam ordine et progressionem: inmutabiliter tamen [...]».

³⁷ Trataré la *necessitas complexionis* con más detalle en el último apartado.

³⁸ *Lectiones* II n. 9–10: «Est in possibilitate absoluta: in possibilitate tamen sine actu omni [...] Absoluta autem possibilitas est eiusdem universitatis rerum complicatio in possibilitate

Por último, en cuanto la materia es determinada por la forma, la totalidad de las cosas se encuentra en (4) la posibilidad determinada —*possibilitas determinata*—, donde está «posiblemente, pero en acto».³⁹ Es decir, que es la totalidad en cuanto conjunto de los entes compuestos de forma y materia, a la cual Thierry considera como explicación de la posibilidad absoluta. Esta determinación de la materia o posibilidad mediante la cual pasa de ser absoluta a ser determinada, debe entenderse como el modo en el que la *explicatio* se combina con la *possibilitas*:

Pero la posibilidad determinada es la explicación —*explicatio*— de la posibilidad absoluta, en acto con posibilidad [...].⁴⁰

La tercera modalidad del ser —la *possibilitas absoluta*— constituye, como la primera —la *necessitas absoluta*—, la *complicatio* absoluta de la *universitas rerum*. Que sean las modalidades absolutas del ser, significa que son o existen *per se* y, en este sentido, que están desligadas o son independientes de algún otro. *Absolutus* debe entenderse en este sentido como contrario a *determinatus*, en cuanto hace referencia a lo que no es relativo a otro. En efecto, la determinación está siempre dada por lo otro. Ha de haber un algo *x* que ponga un término a *y*, i.e. que no pertenezca a la definición de *y* —definición que debe ser entendida tanto desde el punto de vista de la predicación como en términos ontológicos—, en relación con lo cual *y* sea definido o determinado. En este sentido la necesidad absoluta y la posibilidad absoluta se oponen a sus respectivos modos determinados: necesidad determinada o de la compleción y posibilidad determinada.

Thierry trata ambos modos absolutos como instancias separadas (1 y 3). Sin embargo este hecho no parece enfrentarse a la objeción de si es posible concebir dos absolutos en este sentido.⁴¹ En efecto, él mismo se esfuerza en explicar que tanto aquello que está complicado en la unidad de Dios, previa a la pluralidad de las creaturas, como lo que está en el modo de su sola posi-

tantum de qua veniunt ad actum. Et vocatur a phisicis primordialis materia sive caos».

³⁹ *Lectio*nes II n. 9–10: «Est etiam in determinata possibilitate: possibiliter et actu [...]».

⁴⁰ *Lectio*nes II n. 9–10: «Determinata vero possibilitas est explicatio possibilitatis absolute in actu cum possibilitate».

⁴¹ Esta asimilación tendrá lugar en la recepción de esta doctrina por parte de Nicolás de Cusa, quien entenderá *absolutus* como infinito negativo. Para una perspectiva sobre dicha recepción cf. Rusconi, Cecilia (2012), «Commentator Boethii 'De Trinitate' [...] ingenio clarissimus. Die Kommentare des Thierry von Chartres zu De Trinitate des Boethius als Quelle des Cusanus», *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG), 33 (2012): *Der Gottes-Gedanke des Nikolaus von Kues*, Trier, Paulinus, pp. 247–290.

bilidad, es lo mismo que lo que está explicado en las cosas. Pues la totalidad es una sola:

La totalidad de las cosas es también y absolutamente la misma, pues no puede haber muchas totalidades de las cosas.⁴²

El esquema de los cuatro modos del ser que acabo de presentar sintéticamente viene a explicar el contexto en el que están puestos en relación los conceptos que interactúan en los fragmentos expuestos de los comentarios de Thierry, en los que se hace referencia al *Asclepius*.

El conjunto de fragmentos citados considera el problema de la predicación de la *necessitas absoluta* y de la *possibilitas absoluta* —i.e. de lo que no es determinado— como modos (absolutos) de la *universitas rerum*. Dios y la materia son las modalidades de la *universitas rerum* ontológicamente previas a su determinación recíproca. El hecho de que tanto uno como la otra constituyan instancias absolutas impide que se las determine, i.e. que se las defina, mediante cualquier nombre. Pues intentar definir lo absoluto mediante algún término determinado implicaría precisamente hacer caso omiso de su carácter absoluto.

2. La mención a Hermes Trismegisto en el *Tractatus de sex dierum operibus*

En el *Tractatus de sex dierum operibus*, Thierry ofrece una nueva cita del *Asclepius*, cuya literalidad supera ampliamente la de los ejemplos recogidos hasta aquí. El pasaje versa sobre el fragmento del Génesis: *Et spiritus domini ferebatur super aquas*.⁴³ El Maestro explica que este pasaje trata la delimitación de la materia informe que tiene lugar mediante «la capacidad operadora del artífice» —*virtus operatrix artificis*—. La *virtus operatrix* tiene una función ordenadora de la materia. Pues la materia no adopta las formas por sí misma, ya que no es un principio activo. Por esta razón debe ser informada por la capacidad motora y operante del artífice.⁴⁴ Según explica Thierry, Moisés, el más sabio de los filósofos, designó «agua» a toda la materia, porque antes de que ésta fuera informada por la fuerza operante, cada uno de los elementos tenía un modo de ser casi igual al otro y por eso podía llamarse a todos

⁴² *Lectiones* II n. 6: «Est item rerum universitas et eadem omnino: non enim rerum universitates plures esse possunt».

⁴³ *Gen.* 1:2.

⁴⁴ *De sex dierum operibus* 27: «[...] per virtutem artificis moventem et operantem informatur [...]».

con un solo nombre. La elección del agua como nombre genérico para los elementos es explicada por Thierry mediante dos hipótesis. La primera es que esa masa informe hubiera tenido un aspecto más similar al del agua que al de otro elemento. La segunda hace referencia a Tales, considerando la preponderancia del agua frente a los demás elementos o —parafraseando a Thierry— la posibilidad de que, como leemos en los «filósofos antiguos» —*in priscis philosophis*—, la humedad constituya la materia más abundante y principal en la creación de las cosas.⁴⁵

A continuación agrega que esta fuerza operadora que informa la materia ha sido denominada por los filósofos de diversas maneras. El primero al que hace referencia es precisamente «Mercurio». Thierry se refiere a un extenso pasaje del *Asclepius* parcialmente dedicado «al discurso acerca del espíritu y de cosas semejantes», a partir de lo cual se plantea el dualismo *spiritus-hyle* (ὕλη). En el discurso hermético, tanto uno como otro constituyen principios que tienen la capacidad de nacer y procrear. En ese contexto, el término griego ὕλη es a su vez equiparado al latino *mundus*, que habría que entender como una naturaleza material, receptáculo de todas las cosas. El principio espiritual —*spiritus*— constituye por su parte el órgano o instrumento de Dios, que tiene la función de colmar todas las cosas, insuflándolas de acuerdo con la cualidad de su naturaleza. Es decir que la función de este *spiritus* hermético parece ser equivalente a la de la *virtus operatrix*. La fórmula que introduce la referencia al *Asclepius* es nuevamente: *Mercurius in eo libro qui inscribitur Trismegistus*:

⁴⁵ *De sex dierum operibus* 28: «Bene autem in hoc loco nomine aque totam materiam designavit tum quia, ut diximus, unumquodque elementorum fere erat huiusmodi quale illud et idcirco nomine unius poterant cuncta appellari; tum potius quia illa confusio magis ad similitudinem aque accedebat quam ad aliud; tum etiam quod in priscis philosophis habetur quod humor creandis rebus maxima et principalis materia existit».

Asclepius 14–17 [Al principio] existieron Dios y la ὕλη —que en lengua griega consideramos como el mundo—, y el espíritu acompañaba al mundo, o bien el espíritu estaba en el mundo, pero no de modo semejante a como [está] en Dios, ni tampoco [como está] en Dios aquello a partir de lo cual [existe] el mundo. Por lo tanto, no estaban [al principio] cuantas cosas no existían, pero ya entonces estaban en aquél del cual habían de nacer [...] Inteligible tan sólo a la mente, el dios que es llamado «sumo», es el guía y el gobernador de su dios sensible que en sí abraza todo lugar, toda la substancia de las cosas, toda la materia de lo que se engendra y crea, y todo lo que es, en cuanto es. Ahora bien, el espíritu pone en movimiento y gobierna todas las especies del mundo, cada una según su naturaleza distribuida para sí por dios. Por su parte, la <i>hýle</i> o mundo es el receptáculo de todo, el movimiento y la abundancia de todo aquello de lo cual dios es el gobernador que dispensa cuanto es necesario a cada una de todas estas cosas mundanas. Con todo, en verdad, el espíritu colma todas las cosas, insuflándolas de acuerdo con la cualidad de su naturaleza».⁴⁶	Tractatus de sex dierum operibus 26 «Mercurio en aquel libro que se titula Trismegisto llama espíritu a esta potencia con estas palabras: ‘Existió dios y hyle la cual, al modo griego, nosotros creemos que es el mundo. Y el espíritu acompañaba al mundo o bien el espíritu estaba en el mundo’. Y poco después: ‘el supremo inteligible, al que llamamos dios, que rige y gobierna al dios sensible, que abraza en sí todo lugar, toda sustancia de las cosas y toda la materia de aquello que engendra y crea, y abarca todo, sea lo que sea, y sea cuanto sea. Y por el espíritu son conducidas o gobernadas todas las especies en el mundo, cada una según su naturaleza, la que dios les ha otorgado. La hyle o mundo, en cambio, es receptáculo de todas las cosas y movimiento y multiplicidad de todas las cosas. Dios es el que las gobierna, distribuyendo a todas cuanto cada una necesita. El espíritu lo llena todo según sea la cualidad de la naturaleza de cada uno».⁴⁷
---	--

Ahora bien, además de Mercurio habría habido otros que trataron de la *virtus operatrix*. Thierry pone así esta referencia al *Asclepius* en relación con el *Ti-meo* y con un verso de la *Eneida*, afirmando que a este mismo espíritu Platón

⁴⁶ «[...] fuit deus et ὕλη, quem Graece credimus mundum, et mundo comitabatur spiritus uel inerat mundo spiritus, sed non similiter ut deo nec deo haec de quibus mundus. idcirco non erant, qui(i)a n(a)ta non erant, sed in eo iam tunc erant, unde nasci habuerunt [...] Mente sola intellegibilis, summus qua dicitur deus, rector gubernatorque est sensibilis dei eius, qui in se circumplectitur omnem locum, omnem rerum substantiam totamque gignentium creantiumque materiam et omne quicquid est, quantumeumque est. spiritu uero agitantur siue gubernantur omnes in mundo species, unaquaeque secundum naturam suam a deo distributam sibi. ὕλη autem uel mundus omnium est receptaculum omniumque agitatio atque frequentatio quorum deus gubernator, dispensans omnibus quantum rebus mundanis quantum unicuique necessarium. sed spiritu uero implet omnia, ut cuiusque naturae qualitas est, inhalata».

⁴⁷ «Et Mercurius in eo libro qui inscribitur Trismegistus hanc virtutem spiritum vocat his verbis: Fuit deus et yle quem Grece credimus mundum. Et mundo comitabatur spiritus vel mundo

lo llamó «alma del mundo» —*anima mundi*—⁴⁸ y que Virgilio se refirió al «espíritu (que) alienta desde el interior el mundo y los astros».⁴⁹ A continuación menciona a Moisés, David y Salomón, para referirse finalmente a los cristianos, quienes denominarían a este mismo espíritu «Espíritu Santo».⁵⁰

El hecho de que en el Comentario al Génesis Thierry asimile el *spiritus* o *virtus operatrix* al *anima mundi* nos remite nuevamente a sus Comentarios al *De trinitate*; más específicamente al esquema cuatripartito de la realidad expuesto en la *Glossa* y en las *Lectiones*.⁵¹ Sobre todo en la primera de ellas Thierry, al presentar cada uno de los modos del ser, delinea una especie de estado de la cuestión, que en el caso de la *necessitas complexionis* es descrito con especial detalle. En ese contexto enumera una serie de fórmulas que deberían ser entendidas como sinónimas de este modo del ser. Una de ellas es la fórmula platónica considerada en el comentario al Génesis como equivalente del *spiritus* hermético: *anima mundi*.

3. La *necessitas complexionis* chartrense y la *hymarméne* hermética

En su descripción del segundo modo del ser —la *necessitas complexionis*— ofrecida en la *Glossa*, Thierry explica que éste constituye la *explicatio* de la simplicidad del primer modo. Pues la misma totalidad que en la *necessitas absoluta* está como unidad simple, en la *necessitas complexionis* se encuentra en cierto

inerat spiritus. Et paulo post: intelligibilis summus qui dicitur deus rector gubernatorque est sensibilis dei eius qui in se circumplectitur omnem locum omnem rerum substantiam totamque gignentium creantiumque materiam et omne quicquid est quantumcumque est. Spiritu vero agitantur sive gubernantur omnes in mundo species unaqueque secundum naturam suam a deo distributam sibi. Yle autem vel mundus omnium est receptaculum omniumque agitatio atque frequentatio. Quorum deus gubernator est dispensans omnibus quantum unicuique necessarium est. Spiritus vero implet omnia prout cuiusque qualitas nature est». (Trad. Ma. Pilar García Ruiz (2007), «Tratado de la obra de los seis días», Pamplona, Eunsá).

⁴⁸ *De sex dierum operibus* 27: «Plato vero in Timeo eundem spiritum mundi animam uocat».

⁴⁹ *De sex dierum operibus* 27: «Principio maria ac terras celumque profundum / Lucentemque globum lune tytaniaque astra / Spiritus intus alit. Virgilius, Aeneida VI: Principio caelum ac terras camposque liquentis lucentemque globum Lunae Titaniaque astra / spiritus intus alit [...]».

⁵⁰ *De sex dierum operibus* 27: «Hebrei vero ita de spiritu operatore locutor. Moyses quidem ita: Et spiritus domini ferebatur super aquas. David vero sic: Verbo domini replevit orbem terrarum. Christiani vero illud idem Spiritum sanctum appellant».

⁵¹ *Glossa* II 12: «Res autem uniuersa talis est quod quatuor modis est».

orden y progresión, pero de manera inmutable.⁵² Esto quiere decir que las formas de las cosas, que en la necesidad absoluta constituyen una única forma, se encuentran en la necesidad de complexión como múltiples, pero a la vez, en su verdad —*in veritate sua*— i.e. sin materia y por ello sin movimiento —*sine motu*—, lo cual quiere decir: sin mutabilidad o cambio alguno.⁵³

Podemos decir entonces que el ámbito de la *necessitas complexionis* es el ámbito de las ideas o formas (platónicas), las cuales están dispuestas en un orden determinado por necesidad. El mundo eidético es pensado como una serie causal necesaria. Esto significa que los elementos de tal serie se encuentran conectados entre sí de manera tal, que no puede darse uno sin que se de también el otro, i.e. que *si* se da *A entonces* debe darse necesariamente *B*:

Por lo tanto esta totalidad a la que la necesidad absoluta complicó en sí en cierta simplicidad es explicada en las verdades de las formas y de las imágenes a las que llamamos ideas. Y las dispone por medio de cierto orden en la serie de las causas, que de esta manera existe necesariamente [...]. Esta necesidad determinada se llama necesidad de la complexión, porque cuando nos encontramos con algún contenido de la serie no podemos evitar la conexión en cadena de las demás causas.⁵⁴

Thierry considera que este ordenamiento necesario que conforma la cadena inquebrantable de las formas, al que él denomina *necessitas complexionis*, puede ser y ha sido de hecho denominado de distintas maneras a lo largo de la tradición. Así releva ocho denominaciones aparentemente tradicionales que habría que entender como sinónimas:

A ésta unos la llamaron (i) ley natural —*lex naturalis*—, (ii) otros naturaleza —*natura*—, (iii) otros alma del mundo —*mundi anima*—, (iv) otros justicia natural —*iustitia naturalis*—, (v) otros *hymarméne*, (vi) otros, destino —*fatum*—, (vii) otros *parchas*, (viii) otros inteligencia de Dios —*intelligentia dei*.⁵⁵

⁵² *Lectiones* II 9: «Est etiam in necessitate complexionis in quodam ordine et progressionem: inmutabiliter tamen».

⁵³ *Lectiones* II 66: «sunt in veritate sua [...] FORMIS dixit pluraliter [...]».

⁵⁴ *Glossa* II 20–21: «Hec igitur universitas quam in quandam simplicitatem in se complicaui absoluta necessitas explicatur in formarum atque in imaginum veritates quas ideas dicimus. Easque disponit ordine quodam in seriem causarum quam sic esse necesse est. [...] Hec uero determinata dicitur necessitas uel necessitas complexionis eo quod cum aliquam eius ateriam incurrimus causarum reliquarum seriatam connexionem uitare non possumus».

⁵⁵ *Glossa* II. 21. «Quam alii legem naturalem alii naturam alii mundi animam alii iusticiam naturalem alii hymarmenem nuncupaverunt. At vero alii eam dixere fatum alii parchas alii intelligentiam dei».

Como ha notado Dronke, sólo la última nomenclatura es de carácter teológico, mientras que el resto es más bien de raíz mitográfica, platónica, estoica o (en el caso de *hymarméne*) hermética.⁵⁶ A estas ocho fórmulas tomadas de la tradición Thierry agrega todavía otras dos, posiblemente propias, en las que aparece el término *necessitas*, las cuales parecen ser especialmente explicativas de la necesidad causal propia del ámbito que están mentando:

Pues si no estuviéramos involucrados con ninguna causa de la serie, de ninguna manera estaríamos subordinados a aquella conexión de la causas. Y por eso ella es denominada (ix) necesidad determinada —*necessitas determinata*— o (x) necesidad del orden —*necessitas ordinis*.⁵⁷

Antes de dedicarle algunas líneas de este trabajo a la noción de *hymarméne*, hay que aclarar que de todas las fórmulas presentadas como sinónimas Thierry se dedica especialmente a la de «destino» —*fatum*—. La necesidad de la complexión «es la explicación —*explicatio*— de estas cosas en cierto orden, al que los físicos le dicen *fatum*», agrega en las *Lectiones*.⁵⁸ La denominación del orden de la necesidad de la complexión como «*fatum*» es atribuida además de a los *phísici*, a los *antiqui*:

[...] esta explicación es llamada por los antiguos *fatum*. Pues el *fatum* es la explicación —*explicatio*— de la providencia divina. Y la providencia divina es Dios mismo.⁵⁹

La importancia otorgada a la noción de *fatum* se debe sin lugar a dudas al tratamiento que Boecio hace de ella en el Libro IV de la *Consolación de la Filosofía*.⁶⁰ Teodorico no construye sin embargo su interpretación del *fatum* a partir de los

⁵⁶ Cf. Dronke (1988), p. 370.

⁵⁷ Glossa II 21: «Quod si nullam eius causam attingerimus ei causarum conexioni minime subiacemus. Et ideo determinata uel ordinis dicitur necessitas hec».

⁵⁸ *Lectiones* II n. 10: «Necessitas complexionis earum rerum explicatio in quodam ordine. Qui ordo a phísicis *fatum* dicitur».

⁵⁹ *Lectiones* II n. 6: «Que explicatio ab antiquis *fatum* dicitur. *Fatum* enim est explicatio divine providentie. Divina vero providentia est ipse deus».

⁶⁰ *Consolat. Philosoph.* IV 6: «Qui modus cum in ipsa divinae intelligentiae puritate conspicitur, providentia nominatur; cum vero ad ea quae movet atque disponit refertur, *fatum* a veteribus appellatum est [...] Nam providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta quae cuncta disponit; *fatum* vero inhaerens rebus mobilibus dispositio per quam providentia suis quaeque nequit ordinibus... ut haec temporalis ordinis explicatio in divinae mentis adunata prospectum providentia sit [...]».

textos boecianos exclusivamente. Sobre todo su conocimiento del Comentario de Calcidio al *Timeo* debe haber colaborado al respecto. Ahora bien, en el contexto de nuestra búsqueda de la influencia de Hermes Trismegisto en su obra es sobre todo interesante un extenso pasaje de la última parte del *Asclepius* donde se trata de la quinta fórmula relevada por Thierry: *hymarméne*, la cual se encuentra allí en relación con las nociones de *fatum*, *necessitas* y *ordo*. Vale pues la pena considerar la descripción de estas nociones en el caso del *Asclepius*.

En primer lugar encontramos una asimilación entre la noción de *hymarméne* y la de *fatum*, expresada en la pregunta de *Asclepius* que introduce el discurso de Hermes acerca del tema:

[...] ¿qué porción de la *ratio* que rige el cosmos ocupan la *hymarméne* o *fata*, Trismegisto?⁶¹

En segundo lugar, se describe a la *hymarméne* como la «necesidad» de los acontecimientos, los cuales están unidos entre sí por medio de nexos encadenados:

Esa que llamamos *hymarméne*, Asclepio, es la necesidad de todas las cosas que llegan a ser, siempre ligadas entre sí mediante nexos encadenados. Así pues, ésta es o bien la productora de las cosas —*effectrix rerum*—, o bien el Dios supremo, o bien el que por este mismo dios es producido como dios segundo, o la disciplina de todas las cosas celestiales y terrenas, asentada por medio de leyes divinas.⁶²

Es probable que este pasaje haga referencia —como el pasaje de la *Glossa* chartrense en el que encontramos las diez fórmulas— a cierto estado de la cuestión en torno de la noción de *hymarméne*, en el que se presentan distintas hipótesis, a saber: que *hymarméne* es o bien (a) *effectrix rerum*, o bien (b) *deus summus*, o bien (c) *secundus deus* o bien (d) la *disciplina* de las cosas celestes y terrestres fijada por leyes divinas.

Aunque en el pasaje anterior se afirma que *hymarméne* es la necesidad de todas las cosas que llegan a ser, se produce, en tercer lugar, un desdoblamiento entre *hymarméne* y *necessitas*, que las presenta como dos principios con

⁶¹ «Quam ergo rationis partem *hymarméne* vel *fata* incolunt, o Trismegiste?» Cf. Parri, Ilaria (2005), «La via filosofica di Ermete. Studio sull'Asclepius», Firenze, Edizioni Polistampa, pp. 182–188.

⁶² «Quam *hymarméne* nuncupamus, o Asclepi, ea est *necessitas* omnium quae geruntur, semper sibi catenatis nexibus vincta. Haec itaque est aut *effectrix rerum* aut *deus summus* aut ab ipso deo qui *secundus effectus* est *deus* aut omnium caelestium terrenarumque rerum firmata divinis legibus disciplina».

funciones diversas y concede además cierta prioridad ontológica a la *hymarméne* respecto de la *necessitas*. A estos dos términos se agrega finalmente un tercero: *ordo*, como inevitable resultado de la acción conjunta de una y otra:

Así, esta *hymarméne* y la necesidad están ambas recíprocamente conectadas entre sí por un pegamento indivisible, la primera de las cuales, *hymarméne*, da a luz los comienzos de todas las cosas, la necesidad, por su parte, impulsa a la producción [de las cosas] que dependen de los primordiales de aquella. A estas sigue el orden, es decir el entramado y la disposición temporal de las cosas que deben acontecer.⁶³

De esta manera, en el texto del *Asclepius*, la noción de *hymarméne* es dependiente de las nociones de *necessitas* y de *ordo*:

Por lo tanto, estos tres: *hymarméne*, necesidad, orden, fueron producidos, y en verdad máximamente, por el mandato de Dios [...]. Primera <es>, entonces, *hymarméne*, la que, lanzada como semilla, impregna la descendencia de todas las cosas futuras. Sigue la necesidad, por cuya fuerza todo es impulsado hacia su realización. Tercero <está> el orden, que vela por el entramado de aquellas cosas que disponen *hymarméne* y la necesidad.⁶⁴

Si bien la necesidad y el orden están claramente presentes en la descripción que Thierry ofrece de la *necessitas complexionis*, esta complejidad dialéctica entre *hymarméne*, *necessitas* y *ordo* no aparece en los Comentarios chartrenses. Con todo, es notable que los dos términos que completan la tríada se encuentran además en las distintas fórmulas propuestas por Thierry en la *Glossa*. En efecto, no sólo el término *necessitas* forma parte de las nomenclaturas *necessitas complexionis* y *necessitas determinata*, sino que se combina además con el de *ordo* en la fórmula —también propuesta como sinónima de *necessitas complexionis*— probablemente del propio Thierry: *necessitas ordinis*.

⁶³ «Haec itaque *hymarméne* et *necessitas* ambae sibi invicem individuo conexas sunt glutino, quarum prior *hymarméne* rerum omnium initia parit, *necessitas* vero cogit ad effectum quae ex illius primordiis pendent. Has *ordo* consequitur, id est textus et dispositio temporis rerum perficiendarum».

⁶⁴ «Haec ergo tria: *hymarméne*, *necessitas*, *ordo*, vel maxime dei nutu sunt effecta [...]. Prima ergo *hymarméne*, quae iacto velut semine futurorum omnium sufficit prolem. Sequitur *necessitas*, qua ad effectum vi coguntur omnia. Tertius *ordo*, textum servans earum rerum quas *hymarméne* *necessitas*que disponit».

Conclusiones

He ofrecido en este trabajo una serie de menciones explícitas de Thierry a Hermes Trismegisto en diversos pasajes de los Comentarios, dedicados a Dios y la materia primordial. Estas referencias han conducido a considerar la doctrina chartrense de los cuatro *modi essendi* desarrollada por Thierry en la *Glossa* y las *Lectiones*.

Una segunda mención explícita, la del comentario al Génesis, ha llevado también, mediante la introducción de la noción de *virtus operatrix*, asimilada a la platónica de *anima mundi*, a considerar más de cerca el segundo de los *modi essendi*: la *necessitas complexionis*.

Finalmente la sinonimia entre esta noción y las diez fórmulas relevadas por el Maestro en su *Glossa* al *De trinitate* llevaron a considerar la influencia de la noción hermética de *hymarméne*. Aparentemente esta última recoge en sí misma los elementos que interactúan con la primera perdiendo en esta asimilación la complejidad de la dinámica trinitaria entre *hymarméne*, *necessitas* y *ordo* que se encuentra en el *Asclepius*.

Con todo, la asimilación de este elemento hermético al sistema cristiano de Thierry deja traslucir algunas incongruencias. Así por ejemplo en el comentario al Génesis la *virtus operatrix* es asimilada al Espíritu Santo, pero también al *anima mundi*. Mientras que en la *Glossa* la *necessitas complexionis*, que se asimila entre otras fórmulas a la misma noción de *anima mundi* y de *hymarméne*, en lugar de ser asimilada al Espíritu Santo, se asimila al *logos*.

El estado actual de nuestra investigación nos impide evaluar cuánto o qué elementos haya tomado Thierry del *Asclepius* para la conformación de su noción de *necessitas complexionis*. Sus propias referencias ponen en evidencia que, en todo caso, dichos elementos fueron combinados con otros ajenos al texto hermético. En este sentido, la parcialidad de la presente investigación nos pone frente a la evidencia de la riqueza que encierra la noción de *necessitas complexionis*, tanto desde el punto de vista sistemático como histórico.

Probablemente haya sido tal riqueza la que tres siglos más tarde moviera a Nicolás de Cusa a recuperar la doctrina chartrense de los *modi essendi* como parte principal de su propia filosofía.

La influencia de los principales tópicos filosóficos del *Asclepius* en la obra de Alberto Magno

Julio César Lastra Sheridan

Una nueva circulación de textos filosófico–religiosos y la traducción del griego y del árabe de textos de carácter técnico–operativos (astrología, magia, alquimia) atribuidos a Hermes Trismegisto¹ impulsaron fuertemente el estudio de la tradición hermética en el siglo XII. En el área del hermetismo sapiencial en particular, el *Asclepius* experimentó una notable difusión, señalada por la profusión de manuscritos en circulación. El *Asclepius* se trata de un texto en forma de diálogo entre Hermes Trismegisto y su discípulo Asclepio, cuya datación puede aproximadamente estimarse en el siglo II o III de nuestra era. Su relevancia filosófica no sólo radica en su cosmovisión, su teoría del alma y su antropología —desarrolladas a lo largo del diálogo a través de un vocabulario técnico del cual echaría mano profusamente la posteridad—, sino en la amplia difusión que experimentó a lo largo de los siglos. En el marco de esta influencia, resulta notable el hecho de que, a excepción de un caso concreto —el *codex Bruxellensis* (Bibliothèque Royal) 10054–10056,

¹ Cf. Lucentini, Paolo (1995), «Glossae super Trismegistum. Un commento medievale all'Asclepius ermetico», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge* 62 (1995), p. 190.

de principios del siglo xi— los manuscritos más importantes que poseen el *Asclepius* pertenecen a los siglos xii y xiii.² El interés por este texto tuvo un marcado auge en el siglo xiii, donde encontró un renombrado receptor en la persona de Alberto Magno. La historia de la tradición hermética en la Edad Media no puede, por tanto, comprenderse acabadamente sin abordar la influencia que ella ocasionó en Alberto, quien constituye uno de los principales mojoneros en su proceso de recepción y transmisión.

En efecto, la relación entre el *corpus hermeticum* y Alberto es compleja, pero notablemente fecunda, hecho que se constata en su progresivo acercamiento. Según el juicio de Pasquale Arfé, el Coloniense es el primer pensador cristiano en época medieval en poseer un conocimiento completo de la tradición hermética en su doble aspecto, tanto sapiencial como operativo, y en desarrollar una reflexión filosóficamente crítica del *Asclepius*.³ Si bien Alberto hace mención de dos tratados herméticos (*Liber xxiv philosophorum*, cuya autenticidad cuestiona, y *De secretis Aristotelis*, hoy perdido) ya en su juventud, al redactar el comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo su atención a los escritos herméticos se intensifica cuando comienza a escribir sus trabajos sobre ciencia natural. Esta tendencia señala una curva notablemente ascendente a lo largo de su voluminosa producción, que se consolida en una evaluación de las distintas aristas del hermetismo, en ocasiones positiva, en ocasiones negativa.

A fin de comprender mejor la recepción de elementos herméticos del *Asclepius* en los escritos de Alberto es menester realizar un breve repaso por su itinerario intelectual, que permita la ubicación cronológica de sus obras, y con ello refleje las búsquedas e intereses que ocuparon al Doctor Universal a lo largo de su vida.

Si bien la mayoría de las fechas relativas a la vida y obra de Alberto⁴ permanecen en un estado conjetural, es posible suponer que en torno al 1234/35 el Coloniense comenzó su labor docente en distintos conventos dominicos (Hildesheim, Friburgo en Brisgovia, Ratisbona, Estrasburgo, quizás Colonia). A estos años pertenece la primera obra de Alberto, titulada *De natura boni*, así como una serie de sermones. En torno al año 1242 inició sus estudios teológicos en la Universidad de París. Entre ese año y 1245 redactó al-

² Cf. Rädle, Fidel (1977), «Asclepius», en *Lexikon des Mittelalters*, Stuttgart, Metzler, vol. 1, col. 1103.

³ Cf. Arfé, Pascuale (2002), «Alberto Magno e Nicola Cusano interpreti dell'Asclepius», en M. Thurner (ed.) *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien: Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni*, Berlin, Akademie Verlag, p. 130.

⁴ La cronología que aquí se detalla se basa en «Zeittafel» en Albertus-Magnus-Institut ed. (2011), *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften*, Münster, Aschendorff.

gunos escritos que habitualmente son identificados por la crítica moderna como sus «obras tempranas» (*Frühschriften*), es decir, *De sacramentis*, *De incarnatione*, *De resurrectione*, *De IV coaequaevis*, *De homine* (estos dos últimos habitualmente conformando una obra única titulada *Summa de creaturis*) y *De bono*. Asimismo, por esos años el Coloniense se aboca —como era de esperar en un bachiller sentenciario— a la monumental tarea de comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo, labor que comienza en 1243 en París y finaliza cinco años más tarde, ya doctorado y en Colonia. En efecto, en 1245 recibe el título de doctor y obtiene la cátedra dominica reservada para docentes no franceses en la Facultad de Teología de la Universidad de París. En 1248 retorna a Colonia para dirigir el *Studium generale* y comenta el *Corpus areo-pagiticum* íntegro, y redacta su primer comentario a la *Ética* de Aristóteles. A partir de entonces el Coloniense decide llevar a cabo una tarea que lo hará famoso en la posteridad: comentar de manera exhaustiva la obra de Aristóteles y hacerla inteligible a los latinos: *nostra intentio est omnes dictas partes [naturalis sive physica et metaphysica et mathematica] facere Latinis intelligibiles*.⁵ Su proyecto no sólo consiste en comentar la obra del Estagirita, sino en completar aquellos espacios del saber que ha dejado vacantes. Comienza, así, por los trabajos de cariz natural: en 1252 comenta la *Physica*, en los años sucesivos *De natura loci*, *De causis proprietatum elementorum*, *De generatione et corruptione* y *De caelo et mundo*. En 1252 también realiza su primer comentario a la *Ethica*. Por estos años también realiza un comentario al *De V universalibus* de Porfirio. En 1254 es nombrado provincial de Teutonia, actividad que no le impide continuar con su profusa producción, que prosigue entre 1254 y 1257 con *Meteora*, *De mineralibus*, *De praedicamentis*, *De anima*, *De sex principiorum*, *Liber divisionum*, y el comentario al *De interpretatione* y a ambos *Analíticos*. En 1256 se ocupa de los tratados breves en torno a cuestiones naturales llamados *Parva naturalia*: *De nutrimento et nutrito*, *De sensu et sensato*, *De memoria et reminiscientia*, *De intellectu et intelligibili*, *De somno et vigilia*, *De spiritu et respiratione*, *De motibus animalium*, *De iuventute et senectute*, *De morte et vita*. También concreta su tratado acerca de los vegetales (*De vegetalibus*) y se adentra en la controversial cuestión del intelecto con *De unitate intellectus*.

Los años que siguen en la producción albertina se destacan por presenciar la concreción del proyecto de comentar el corpus aristotélico y por una fase intensa de comentarios bíblicos. En particular destacables resultan el segundo comentario a la *Ética* de 1262/3, y de fundamental importancia para el modelo metafísico de Alberto, el comentario a la *Metafísica* del Estagirita en

⁵ Albertus Magnus, *Physica*, ed. Hossfeld, Paul (1987), Münster, Aschendorff, I, 1, 1.

1264, seguido del escrito *De causis et processu universitatis a prima causa*, cuyo segundo libro constituye principalmente un comentario al *Liber de causis*. La tarea de comentar la obra completa del Estagirita finaliza por esos años en los que se ocupa de los *Topica* y el *De sophisticis elenchis* en torno al 1264 y, después de esa fecha, de la *Politica*. Finalmente, la última década y media de su vida estará signada por comentarios bíblicos y escritos de cariz netamente teológicos. Aparentemente, el proyecto de comentar los textos bíblicos habría empezado a finales de 1257 con el comentario al *Evangelio según Mateo* y en torno a 1260 con *Isaías*. Luego, entre 1264 y 1268 comenta los evangelios restantes, el resto de los profetas (tanto mayores como menores) y el libro de Job. Después de 1268 redacta la primera parte de su *Summa Theologiae* y, aunque no es seguro que sea auténtico, después de 1274 es posible fechar la segunda parte.

En el marco de esta larga trayectoria intelectual se extiende la relación entre el Coloniense y el hermetismo. Al transitar los avatares de este profundo y significativo vínculo es menester señalar, en primer lugar, que dicha relación posee múltiples aristas y que no se circunscribe a los pasajes de los que se ha de ocupar el presente artículo. Los párrafos que siguen no pretenden abocarse al estudio de todos los aspectos vinculados a la recepción del *Corpus Hermeticum* en la obra de Alberto Magno ni de la compleja trama en la que se inserta la reconstrucción general por parte del dominico a lo largo de su vida de la *figura* de Hermes Mercurio Trismegisto. Esta última labor ya ha sido prolijamente realizada en los estudios existentes sobre la cuestión y se encuentra suficientemente documentada.⁶ Entre ellos, el trabajo de David Porreca provee una detallada mención de todos los *loci* donde Alberto Magno se refiere a Hermes Trismegisto. El presente estudio ha de ceñirse a aquellos pasajes que están directamente vinculados con el *Asclepius*. Sin embargo, esto no constituye un cercenamiento arbitrario del objeto de estudio, dado que la descripción y análisis de la recepción de dicho texto en particular bien puede considerarse un verdadero hito en la historia de las influencias albertinas. Esto se debe al hecho de que el *Asclepius* tiene el privilegio de ser el texto hermetico más citado por Alberto, al punto de que su conocimiento del mismo supera con creces al de sus contemporáneos, a excepción del aislado caso de Tomás de York.⁷ Es así que el Coloniense echa mano en sus propios escritos de pasajes pertenecientes a casi todos los capítulos del texto en cuestión. Con

⁶ Véase, en especial, el texto de Porreca citado *infra*.

⁷ Cf. Porreca, David (2001), *The Influence of Hermetic Texts on Western European Philosophers and Theologians (1160–1300)*, Warburg Institute, School of Advanced Study, Uni-

todo, el estudio se ha de focalizar en una de las aristas más fructíferas y profundas de la mentada recepción, a saber la de aquellos tópicos estrictamente filosóficos presentes en el *Asclepius* que han encontrado tierra fértil en el pensamiento del Coloniense, analizando algunos de los textos en los cuales estos tópicos ocurren. Dichos tópicos resultan particularmente relevantes por el hecho de que han llevado al Coloniense a posicionarse frente a ellos, y el modo en el que ellos fueron receptados por el Doctor Universal representa un hito clave en la historia de la recepción del hermetismo en el Medioevo, a causa de la *auctoritas* que revestía la figura de Alberto. La posteridad ha tomado en consideración su opinión y consiguiente crítica o reivindicación de dichos tópicos, en especial, aquellos vinculados con materia de fe.

Por último, resulta interesante llamar la atención sobre el hecho de que el vínculo entre el hermetismo y Alberto fue materia de debate ya desde los tiempos que prosiguieron a su muerte. Tan destacable parece haber sido el interés que disciplinas tales como la alquimia, la necromancia y la astrología despertaron en Alberto Magno, que originó en los siglos posteriores a su muerte que algunos lo catalogaran como mago, reputación que su hagiógrafo y defensor, Alberto de Sajonia, se afanó en refutar. Esta reputación tuvo un marcado éxito, al punto que se le atribuyó a Alberto —según la crítica moderna, falsamente— una antología del siglo XIII que contenía textos de filosofía natural y de magia. La misma tuvo gran difusión —con más de trescientos cincuenta ediciones en latín y lenguas vernáculas— y circuló con distintos nombres: *De virtutibus herbarum, lapidum et animalium*, *Experimenta Alberti*, *Secreta Alberti*, *De naturis et proprietatibus herbarum et animalium et lapidum*, *De natura rerum*, *Liber aggregationis*.⁸

1. Un breve estado de la cuestión

Antes de abocarse al estudio directo de la presencia del *Asclepius* en la obra de Alberto Magno, es imprescindible realizar un breve estado de la cuestión de los estudios que se han ocupado de la temática. La presencia de la

versity of London, p. 88. Véase también el trabajo de Valeria Buffon incorporado en el presente volumen.

⁸ Cf. Best, Michael & Brightman, Frank (1999), *The book of secrets of Albertus Magnus of the virtues of herbs, stones, and certain beasts*, York Beach, ME, Samuel Weiser; Draelants, Isabelle & Sannino, Antonella (2007), «Albertinisme et hermétisme dans une anthologie en faveur de la magie, le *Liber aggregationis*: prospective», en Daelemans, F.; Duvosquel, J.M.; Halleux, R.; Juste, D. eds. (2007), *Mélanges offerts a Hossam Elkhadem par ses amis et élèves*, Bruxelles, Archives et Bibliothèques de Belgique 83, pp. 223–255.

tradición hermética en la obra de Alberto Magno no fue estudiada en profundidad por la crítica hasta que en 1980 Loris Sturlese publicó en la revista *Archives de Philosophie* un trabajo titulado «Santos y magos: Alberto Magno frente a Hermes Trismegisto» en el cual pasa revista de las referencias al hermetismo en los textos albertinos. Este trabajo constituye un hito fundamental para la cuestión, no sólo por ser el primero en llevar adelante una labor comprehensiva de la cuestión, sino por sentar las bases que posibilitan ahondar en el tema. El artículo se divide en cinco secciones, a las que se suma un apéndice que contiene la lista de las citas de Hermes realizadas por Alberto a lo largo de sus escritos. Si bien es cierto que Sturlese realiza un tratamiento muy completo del tema, no es —como el mismo autor aclara— definitivo. Porreca, por ejemplo, advierte una cita de Hermes en el *Comentario a Job* xxviii 2 (ed. Weiss) que Sturlese omite en su lista.⁹ Pero ciertamente es menester recuperarlo como punto de partida para comenzar la investigación. La metodología del artículo es la siguiente: a lo largo de las distintas secciones Sturlese recorre el itinerario intelectual de Alberto tomando diacrónicamente los textos. Tras este desarrollo, la principal conclusión consiste en afirmar que el Coloniense no distinguió entre el doble aspecto, popular y erudito, del *Corpus Hermeticum*. Por tanto, para Alberto el *Corpus Hermeticum* incluía tanto el *Asclepius* como tratados de magia.¹⁰ Este dato resulta sumamente relevante, puesto que nos advierte sobre la concepción desde la cual el dominico receptaba un texto como el *Asclepius*, en especial, a qué tipo de ambiente textual era plausible para él asociarlo.

Otro mojón importante en los estudios que se abocan al *Corpus Hermeticum* en la obra de Alberto Magno es el trabajo de Pasquale Arfé del año 2001 titulado «Alberto Magno y Nicolás de Cusa intérpretes del *Asclepius*», en el que el autor se dedica a estudiar las referencias al *Asclepius* en el Coloniense y el Cusano exclusivamente en relación con dos núcleos temáticos: el vínculo Dios-mundo y la cuestión antropológica. Este trabajo debe mucho al de Sturlese tanto en su desarrollo como en sus conclusiones.

Finalmente, una contribución fundamental sobre el tema, se encuentra en la tesis de doctorado de David Porreca del año 2001, titulada «La influencia de los textos herméticos en los filósofos y teólogos europeos occidentales (1160–1300)», cuyo capítulo cuarto está exclusivamente dedicado al vínculo entre Alberto Magno y Hermes Trismegisto. El mismo ha sido ampliado en un artículo publicado en 2010 en la revista *Mediaeval Studies* con el título

⁹ Cf. Porreca (2001), p. 78.

¹⁰ Cf. Sturlese, Loris (1980), «Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste», *Archives de Philosophie* 43 (1980), p. 619.

lo «Alberto Magno y Hermes Trismegisto: una actualización». Este trabajo constituye un valioso y detallado remozamiento de la investigación sobre el tema, que incluye nuevas precisiones y datos de suma relevancia, lo que lo erige como un verdadero punto de referencia ineludible.

El análisis desarrollado en las próximas páginas ha incorporado las conclusiones de dichos trabajos y ha procurado confrontarlos entre sí, cuando el caso lo amerita.

2. El problema de las categorías historiográficas en la obra de Alberto Magno

Ahora bien, a la hora de estudiar la recepción de un autor o una corriente de pensamiento en la obra de Alberto Magno, es imprescindible hacer previamente un reparo en relación con el problema de las categorías historiográficas que el Coloniense utiliza para mentar a sus fuentes. Es fundamental tener presente que dichas categorías suelen no corresponderse con las que utiliza la literatura especializada actual, puesto que su referente no está basado en el rigor histórico-filológico sobre el cual se asienta la crítica moderna, y por tanto, las utilizadas por Alberto pueden prestarse a confusión para un lector moderno. Así, por ejemplo, es un error hacer corresponder la oposición entre las categorías de *peripatetici* y *platonici* utilizadas por el Coloniense con las de «aristotélicos» y «platónicos» en el pensamiento actual, en tanto no designan el mismo conjunto de autores y *corpus* textual. En este sentido, una cuestión insoslayable para comprender el modelo metafísico sostenido por Alberto radica en el hecho de que consideraba el *Liber de causis* el culmen de la metafísica peripatética. Este dato debe claramente poner en guardia al lector moderno respecto del referente de la categoría historiográfica «*peripatetici*» en los escritos albertinos. En efecto, Alberto realizó el comentario a la *Metafísica* del Estagirita en 1264, tras lo cual redactó su *De causis et processu universitatis a prima causa*, cuyo segundo libro constituye principalmente un comentario al *Liber de causis*. En efecto, Alberto estaba convencido de que el *Liber de causis* era un texto de origen peripatético y que la metafísica de Aristóteles —que él, como comentador, se había ocupado de estudiar y sistematizar— llegaba a su culminación y perfección en este texto.¹¹ Esta atribución puede parecer en la actualidad descabellada, máxime

¹¹ La idea de que el *Liber de causis* completa y corona la *Metafísica* aristotélica era frecuente en la Facultad de Artes de París. Al respecto cf. *Guía del Estudiante parisiense*, parágrafos 9 al 13. Cf. Lafleur, Claude & Carrier, Joanne (1992), *Le «Guide de l'étudiant» d'un maître*

teniendo presente que en el *De causis et processu* el Coloniense desarrolla una teoría de la emanación mediante una descripción de las características de la causa primera, completamente ajena a la filosofía aristotélica. Pero es preciso considerar que Alberto no poseía los elementos *filológicos* que le permitieran conocer el origen y la historia textual del mentado escrito y, por lo tanto, tener un vínculo más genuino con las fuentes a las que echaba mano; su recuperación y asimilación constituye, en rigor, una de las operaciones *filosóficas* más originales e interesantes de la Edad Media, en la que es posible observar a un intelectual componiendo un sistema metafísico a partir de la reconciliación de elementos pertenecientes a tradiciones diversas e incluso divergentes.¹² A ello hay que sumarle el hecho de que en el *De causis* Alberto no cita la traducción de la *Elementatio theologica* de Proclo realizada por Guillermo de Moerbeke en mayo de 1268, de la cual sin embargo hará uso en su *Summa theologiae*. Años más tarde, en 1272, Tomás de Aquino manifestará sus sospechas de que el *De causis* no puede pertenecer a Aristóteles por tener disponible la mentada traducción.

Por otra parte, como se señalaba al principio, hay que tener en cuenta que en el pensamiento del Coloniense conviven distintas tradiciones, y que Alberto no teme en posicionarse, de acuerdo con el tema tratado, a favor de pensadores de matriz conceptual claramente diversa. De aquí que en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles no vacile en afirmar que para perfeccionarse en la filosofía haya que acudir tanto a Platón como a Aristóteles. Por ello afirma: «Y debes saber que no se perfecciona el ser humano en la filosofía sino a partir del conocimiento de dos filosofías, la de Aristóteles y la de Platón».¹³

Por tanto, esta salvedad en torno a las categorías historiográficas resulta ineludible en un trabajo sobre la recepción del *Asclepius* en la obra de Alberto, en particular porque, como se ha de señalar, Alberto atribuye en ocasiones al Trismegisto un libro titulado *De natura deorum*, que, sin embargo, en otras

anonyme de la Faculté des arts de Paris au XIIIe siècle, édition critique provisoire C. Lafleur avec la collaboration de J. Carrier du ms. Barcelone, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 109, f. 134ra-158va, Québec, Faculté de Philosophie, Université Laval.

¹² La posición «concordista» no es privativa de Alberto sino que posee larga data; no sólo se encuentra en los comentadores de la antigüedad tardía sino también en la filosofía árabe (Al-Farabi escribe justamente una *Armonía de la filosofía de Platón y Aristóteles*).

¹³ «Et scias, quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis» (Albertus Magnus, *Metaphysica*, ed. Geyer, Bernhard (1960), Westfalia, Aschendorff, I, 5, 15).

obras considera de la autoría de Aristóteles o Cicerón.¹⁴ Es, con todo, cierto que el uso de una amplia variedad de títulos para referirse a las obras de Hermes era frecuente. Así, Enrique de Gante se refiere al *Asclepius* como el *Liber de idolo* (única ocurrencia de este título), y otros autores como Guillelmus Peraldus, Ramon Martí, Ricardo de Mediavilla y Ulrico de Estrasburgo se valen de títulos más habituales como *Logos teleios*, *Verbum perfectum*, *De deo deorum*, *De divinitate ad Asclepium* y el mentado *De natura deorum*. En los últimos dos casos, advierte Porreca, las ocurrencias se justifican por el hecho de que los títulos se encuentran en algunos manuscritos tempranos del *Asclepius*.¹⁵ Alberto en particular, refiere al *Asclepius* con diversos nombres, todos registrados por Porreca: *De natura deorum*, *De natura Dei et veneratione*, *De natura Dei deorum*, *De virtutibus universalibus*, *De Deo deorum ad Esclepium*, *Dehlera ad Asclepium*, *Liber de causis*, *De distinctione deorum et causarum*.¹⁶

Asimismo, en el *De causis et processu* Alberto utiliza la expresión «peripatéticos más antiguos» (*antiquissimi peripatetici*) para referirse a los «escritos» de «Hermes Trismegisto» y «Asclepio», atribución sobre la cual se ha de profundizar *infra*. Este tipo de variaciones en la atribución y en la nomenclatura utilizada precisa ser estudiada con cuidado para comprender el alcance de la influencia asclepiana en el pensamiento albertino.

3. La lectura albertina de los principales tópicos filosóficos del *Asclepius*

Teniendo presente esta aclaración respecto de las categorías historiográficas, es posible ingresar propiamente en el estudio de la presencia del *Asclepius* en la obra de Alberto. Resulta oportuno reparar, en primera instancia, en los tópicos relativos a la metafísica y la teología. En la extensa producción albertina las cuestiones atinentes a la metafísica han sido una preocupación constante y sostenida. En esta esfera es posible identificar tres momentos en la producción del Coloniense, basados en el itinerario intelectual trazado con anterioridad: una primera instancia durante su juventud consistente en la redacción de los tratados *De natura boni* y *De bono*; más tarde, ya como rector del *Studium generale* de Colonia, la escritura del comentario del *corpus* íntegro de las obras del pseudo-Dionisio Areopagita y el comentario a

¹⁴ Cf. Anzulewicz, Henryk (2006), en Albert der Große, *Liber de natura et origine animae*, pp. 220–221, nota 158.

¹⁵ Porreca (2001), p. 65.

¹⁶ *Ibidem*, p. 89.

las *Sentencias*; finalmente, en las últimas décadas de su vida la redacción del comentario a la *Metafísica* aristotélica y el *De causis et processu universitatis a prima causa*. A ellas prosiguió la *Summa theologiae*. El *Asclepius* es citado de manera directa por Alberto en estas dos últimas.

La primera mención del *Asclepius* en el *De causis et processu* ocurre en el cuarto tratado del libro primero, tratado que se ocupa del flujo (*fluxus*) de las cosas causadas a partir de la primera causa y del orden de las causas (*De fluxu causarum a causa prima et causarum ordine*). Más específicamente, la referencia al *Asclepius* tiene lugar en el capítulo tercero, denominado «Acercas del modo del flujo e influjo» (*De modo fluxus et influxus*). El Coloniense inicia la cuestión afirmando que el modo del flujo e influjo fue tratado de manera muy diversa por los antiguos peripatéticos. Entre ellos Alberto menciona a Trismegisto, Apolo, Hermes Egipcio y Asclepio discípulo del Trismegisto, de quienes afirma que son los más antiguos, con los que se inició en primer lugar la filosofía. Según Sturlese, la curiosa mención de Trismegisto y Hermes Aegyptius como dos individuos distintos puede estar evocando la célebre embestida contra Hermes realizada por Agustín de Hipona en el *De civitate Dei* XIII 23–24.¹⁷ Sea de esto lo que fuere, el Coloniense señala que dichos pensadores disertaron diversamente sobre el modo en el que se produce el flujo ontológico de la realidad. El Doctor Universal afirma que ellos sostenían que

el primer principio penetra todas las cosas y es todo lo que es a partir del ser de todas las cosas, de modo tal que cada cosa que está en la totalidad (universis) fuera de él, es o materia o accidente.¹⁸

Este primer principio —añade Alberto—

no se diversifica en esencia según el hecho de que está en todas las cosas, sino en el ser, según el hecho de que cae más o menos en el ensombrecerse de la materia

¹⁷ Esta confusión entre distintos Hermes se remonta a principios del siglo XIII en el prefacio de Roberto de Chester al libro de Morienus, *Sobre la composición de la Alquimia*. Sobre esta cuestión véase el trabajo de Porreca en este volumen.

¹⁸ «Modus autem istius fluxus et influxus ab antiquis Peripateticis valde diversus assignatur. Antiquissimi enim, a quibus primo incepit philosophis, sicut Trismegistus et Apollo et Hermes Aegyptius et Asclepius, Trismegisti discipulus, modum hunc fluxus ponebant in hoc quod primum principium penetrat omnia et est omne quod est de esse omnium ita quod quidquid est in universis praeter ipsum, vel est materia vel accidens» (Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. Fauser, Winfried (1993), Westfalia, Aschendorff, I, 4, 3).

en esto o aquello. Pues por esto comienza a distar de su primera integridad y luz. Y por ello dice Hermes Trismegisto estas palabras «que Dios es todo lo que es».¹⁹

En rigor de verdad, estas palabras que el Coloniense pone en boca de Trismegisto no constituyen propiamente una cita textual del *Asclepius*, pero sí es cierto que tienen un notable correlato con *dicta* presentes en el *Asclepius*. Así, por ejemplo, las frases *omnia unius esse aut unum esse omnia* (*Ascl.* 1), *omnia unum esse et unum omnia* (*Ascl.* 2), o *qui est unus omnia* (*Ascl.* 2).

La cuestión metafísica de la relación entre el primer principio y la totalidad, esto es, entre lo uno (como principio divino) y la realidad considerada como un todo, constituye uno de los núcleos temáticos fundamentales del *Asclepius*, al punto que se encuentra esbozado desde el inicio mismo del relato:

Dios, Asclepio, dios te condujo a nosotros para que tomes parte en un divino discurso tal, que parece ser por mérito más divino en religiosa piedad que todos los realizados con anterioridad por nosotros o inspirados a nosotros por un numen divino. Discurso que si puedes comprender, tu espíritu entero estará plenísimo de todos los bienes, si es que hay muchos bienes y no uno solo en el que son todos. Pues se discierne que una cosa concuerda con la otra: todo es de uno o uno es todo; pues están mutuamente conectados, de modo que una cosa no puede ser separada de otra. Pero, prestando diligente atención, conocerás esto a partir del siguiente discurso (*Asclep.* 1).²⁰

A poco de iniciado el diálogo con Asclepio, el propio Hermes hace alusión a estas palabras que profirió al principio de la conversación, afirmando:

¿Pues no dije esto, que todo es uno y que uno es todo, puesto que todo fue en el creador antes que lo crease? Y no es en vano que él ha sido llamado ‘todo’,

¹⁹ «Nec diversificatur in essentia, secundum quod est in omnibus, sed in esse, secundum quod plus et minus occumbit obumbratione materiae in hoc vel in illo. Per hoc enim incipit distare a prima sinceritate et lumine ipsius. Et ideo dicit haec verba Hermes Trismegistus quod “deus est omne quod est”» (*De caus.* I, 4, 3).

²⁰ «Deus deus te nobis, o Asclepi, ut diuino sermoni interesses adduxit, eique tali, qui merito omnium antea a nobis factorum uel nobis diuino numine inspiratorum uideatur esse religiosa pietate diuinior. quem si intellegens uideris, eris omnium bonorum tota mente plenissimus – si tamen multa sunt bona et non unum, in quo sunt omnia. alterum enim alterius consentaneum esse dinoscitur, omnia unius esse aut unum esse omnia; ita enim sibi est utrumque conexum, ut separari alterum ab utro non possit. sed de futuro sermone hoc diligenti intentione cognosces» (*Asclep.* 1).

cuyos miembros son todo. Y así, recuerda con cuidado en toda esta discusión a aquel que es él solo todo o creador de todo (*Asclep.* 2).²¹

Ahora bien, las presuntas palabras citadas por Alberto continúan, y en ellas intenta desglosar el significado del *dictum* «*deus est omne quod est*». Para ello se postulan dos consideraciones distintas: por una parte, que el *dictum* refiere a dios en sí mismo (*in seipso*); por otra, que refiere al segundo dios que constituyó el primer dios a partir de sí (*in secundo deo, quem ex se constituit*). Tomado en sí mismo, Hermes afirmaría que «sólo él (dios) es en sí» (*solus ipse in se est*). Mientras que en la segunda consideración dios existe en todas las cosas (*in omnibus rebus existens*) «como el ser íntegro de ellas (*totum esse eorum*) por el hecho de que formó y constituyó todo a imagen de su divinidad». Y luego concluye: «Razón por la cual también fueron hechos muchos géneros de dioses».²²

Acto seguido, a modo de recurso argumentativo, Alberto trae a colación el *Fons vitae* para apoyar su posición. Advierte que el autor de dicho texto acuerda con la doctrina hermética en el hecho de que sostiene el flujo en la penetración a través de todas las cosas, pero que disiente en una cuestión capital, a saber, que «no dice que el primer principio sea algo del ser de las cosas causadas, sino que en sí mismo es distinto de todo».²³ Resulta interesante reparar en este recurso argumentativo de Alberto, en el que utiliza una fuente para confrontar con otra y así desautorizar aquella que no se corresponde con su pensamiento, ya que la *auctoritas* del texto mencionado abonaría la diferencia ontológica en términos esenciales entre el primer principio divino y los entes creados. Contra esta idea, que Alberto identifica con Hermes, es preciso polemizar, a causa de su confrontación con el contenido de la fe ortodoxa.

Para ello, prosiguiendo con la argumentación, el Coloniense embiste directamente contra el juicio de los mentados antiguos aristotélicos asegurando que su pensamiento constituye el peor de los errores (*pessimus error*), ya que destruye todos los grados de los entes, pues se asienta sobre la tesis de que

²¹ «Non enim hoc dixi, omnia unum esse et unum omnia, utpote quae in creatore fuerint omnia, antequam creasset omnia? nec immerito ipse dictus est omnia, cuius membra sunt omnia. huius itaque, qui est unus omnia uel ipse est creator omnium, in tota hac disputatione curato meminisse» (*Asclep.* 2).

²² «In secundo autem, quem ex se constituit, est in omnibus rebus existens totum esse eorum eo quod omnia ad imaginem suae divinitatis formavit et constituit. Propter quod etiam multa deorum genera facta sunt» (*De caus.* I, 4, 3).

²³ «Ille autem qui confinxit librum Fontis vitae, in hoc cum istis convenit quod in penetratione per omnia fluxum istum ponit. Sed in hoc differ ab eis quod primum principium non dicit esse aliquid de esse causatorum, sed seipso distinctum ab omnibus» (*De caus.* I, 4, 3).

todo lo que es se forma inmediatamente a partir de la misma esencia de lo primero y por consiguiente lo primero es mezclable con la materia y es y recibe (*accipiens*) el ser material.²⁴

Es decir, según Alberto, Hermes sostiene que la diferencia en la perfección de los entes se desprende de los diferentes grados de composición entre el primer principio y la materia.

Y para rematar su crítica a la tesis hermética, Alberto sentencia:

Esta opinión es horrenda. Y perteneció a los primeros que filosofaban, quienes no tenían la técnica silogística, sino que en [cuestiones] filosóficas tanteaban como ciegos en la oscuridad.²⁵

Pasquale Arfé llama especialmente la atención sobre esta última sentencia albertista, advirtiendo la importancia que adquiere para Alberto la lógica aristotélica como herramienta para el correcto razonar y, por consiguiente, para fundamentar una metafísica adecuada.²⁶ Es, precisamente, a juicio de Alberto, la carencia de esta imprescindible herramienta filosófica la que lleva a estos antiquísimos aristotélicos —quienes a diferencia de los posteriores, no habían desarrollado el método silogístico— a incurrir en el peor de los errores. Este es un claro ejemplo de cómo lógica y metafísica van de la mano para Alberto, en la medida que el razonamiento silogístico permite al que filosofa distinguir adecuadamente y no confundir términos, que sería propiamente el error de Hermes, quien identificaría creador y creatura. Para Alberto resulta fundamental capitalizar la lógica aristotélica como la herramienta de argumentación que se erige como condición de posibilidad del correcto razonar metafísico, y es ésta una de las razones por las cuales decide llevar adelante su proyecto de comentar la obra completa de Aristóteles, porque su deseo es demostrar, mediante un minucioso y cuidado operativo hermenéutico, que el correcto razonamiento filosófico está en concordancia con la fe católica. Este tipo de embestida no está dirigida exclusivamente a Hermes; una operación semejante realiza el Doctor Universal al enfrentarse teóricamente a las argumentaciones filosóficas de uno de los primeros receptores

²⁴ «Et opinio quidem antiquorum pessimus error est et destruit omnes gradus entium. Secundum eos enim omne quod est formatur immediate ab ipsa primi essentia. Et secundum hoc primum materiae commiscibile est et esse materiale accipiens» (*De caus.* I, 4, 3).

²⁵ «Propter quod abhorrenda est illa opinio. Et primorum philosophantium fuit, qui artem syllogisticam non habebant, sed in philosophicis palpabant sicut caeci in tenebris» (*De caus.* I, 4, 3).

²⁶ Cf. Arfé, Pascuale (2002), p. 135.

del aristotelismo en el siglo XIII, David de Dinant, de quien afirma en el *De homine* q. 5 a. 2 que sencillamente no comprendió al Estagirita.

4. La noción de destino

Otro de los tópicos del *Asclepius* que recibió particular atención por parte del Coloniense es la noción de destino. Una referencia crucial ocurre en el mismo libro y tratado del *De causis et processu* recién analizado, pero en este caso en el capítulo sexto, cuyo título es «Acerca del orden de las causas del mismo género, por medio de las cuales hay flujo desde lo primero hasta lo último».²⁷ Este *locus* resulta sumamente interesante, puesto que aquí Alberto Magno provee una extensa cita textual del *Asclepius*, aclarando que se trata de las palabras expresas de Hermes Trismegisto provenientes del *De natura deorum*. Ellas versan sobre el destino, la necesidad y el orden.

Estas tres (*hymarmene*, necesidad, orden) han sido hechas, y en verdad máximamente, por el mandato de Dios; ellas gobiernan el mundo con su ley y razón divina. Por tanto, todo querer y no querer ha sido apartado de ellas por designio divino. Y no son movidas por la ira ni doblegadas por la gracia, sino que obedecen a la necesidad de la razón eterna. Eternidad que es ineluctable, inmóvil e indisoluble. Primera es entonces, *hymarmene*, la que, lanzada como semilla, impregna la descendencia de todas las cosas futuras. Sigue la necesidad, por cuya fuerza todo es impulsado hacia su realización. Tercero está el orden, que vela por el entramado de aquellas cosas que disponen la *hymarmene* y la necesidad (*De caus.* I, 4, 6.).²⁸

Alberto utilizó de primera mano la noción de destino presente en los párrafos 19 y 39–40 del *Asclepius*, aunque subsumiéndola en su propio pensamiento. El Doctor Universal da por sentado que la *hymarméne* (*ymarmenes* en la transliteración que maneja Alberto) griega tiene su equivalente en el

²⁷ «De ordine causarum eiusdem generis, per quas est fluxus de primo usque ad ultimum» (*De caus.* I, 4, 6).

²⁸ «Haec tria, *hymarmenes*, necessitas, ordo, maxime dei nutu sunt effecta, quae mundum gubernant sua lege et ratione divina. Ab his ergo omne velle et nolle divinitus aversum est totum. Nec ira etenim commoventur nec flectuntur gratia, sed serviunt necessitati rationis aeternae. Quae aeternitas inaversibilis, immobilis et insolubilis est. Prima igitur *hymarmenes* est, quae iacto velut semine futurorum omnium suscipit prolem. Sequitur necessitas, qua ad effectum coguntur omnia. Tertius ordo textum servans earum rerum, quas *hymarmenes* necessitas disponit» (*De caus* I, 4, 6).

fatum latino, aunque en *Asclepius* 19 el término es traducido por *fortuna*. Tomando la definición de Hermes, Alberto considera que el destino constituye una colección de causas que depende de la providencia de la primera causa. En *De caelo et mundo* I 1, 2 afirma que «*Ymarmenes* es el entrelazamiento (*implexio*) de las causas, necesidad es su ejecución por medio del movimiento hacia el ser y orden es la distribución de cada producto en su lugar y función».²⁹ Subsume esta definición a su visión cristiana, considerando que esa primera causa es, obviamente, Dios, que es la primera causa providente de todo lo que existe, la cual opera también a través de causas intermedias.

Ahora bien, retomando la cuestión de la embestida presente en el *De causis et processu*, es preciso remarcar que, en opinión de Sturlese,³⁰ esta actitud crítica hacia la metafísica de Hermes constituye un hecho problemático, dado que considera que a partir de dicha evaluación no es posible concluir ni la finalización de una actitud favorable hacia el hermetismo, ni tampoco el comienzo de una nueva perspectiva. Su opinión se fundamenta en el hecho de que Alberto Magno en su *Summa theologiae*, escrita con posterioridad al *De causis et processu*, no muestra una actitud particularmente crítica al hermetismo. Así, en *Summa theologiae* I el Coloniense afirma que «Trimegisto en el libro *De natura deorum* dice que el Dios de dioses es principio en cada cosa» y luego aclara que las *rationes* esgrimidas deben ser concedidas y que expresan la fe católica.³¹ Sturlese admite creer que no hay una explicación plausible de la ponderación negativa por parte de Alberto en el *De causis et processu*, al punto de que bien podría ser considerado un caso aislado. Y con ello considera la posibilidad de que el hecho pueda ser explicado por la emergencia de ciertas circunstancias nuevas y graves, que podrían consistir en el surgimiento de una polémica contra algunos contemporáneos del Doctor Universal que hubiesen utilizado el texto del *Asclepius* para apoyar tesis panteístas, lo que hubiese obligado a Alberto a una nueva y más precavida lectura del mismo. Pero todo esto permanece sobre un trasfondo conjetural. De aquí que Arfé, divergiendo de la opinión de Sturlese, considere que la postura albertina —lejos de tratarse de una forma de tomar distancia de un uso peligroso del texto hermético en un contexto polémico con los contemporáneos— es la explicitación de un posicionamiento de claro rechazo por

²⁹ «*Ymarmenes* enim est implexio causarum, necessitas autem exsecutio earundem per motum ad esse, et ordo est distributio cuiuslibet producti in locum suum et officium» (*De causis* I, 4, 6).

³⁰ Cf. Sturlese (1980), p. 630.

³¹ Cf. Albertus Magnus, *Summa theologiae sive Summa de mirabili scientia dei I.*, ed. Siedler, Dionysius/Kübel, Wilhelm/Vogels, Heinz (1978), Münster, Aschendorff, I, 18, 70, 1.

parte del Doctor Universal, pero *sólo en este aspecto*, y no respecto de la teología hermética en general.³²

Existe, es verdad, una manifiesta crítica que ocurre en *Summa theologiae* II, donde Alberto menciona a Apuleyo y a Hermes Trismegisto caracterizándolos como filósofos estoicos y afirmando que en muchos casos dijeron cosas erróneas y no congruentes con la fe.³³ Sin embargo, es preciso tomar recaudos respecto de esta cita, ya que existen dudas en relación con la autoría de la segunda parte de la *Summa theologiae*.

No obstante lo cual, en el primer libro de la *Summa*, que sí es considerado genuino, Alberto Magno echa mano nuevamente al *Asclepius* con el fin de argumentar en favor de la naturaleza separada y trascendente de Dios respecto de sus creaturas. Así, en el marco del tratado cuarto sobre la esencial simplicidad e incommutabilidad de Dios, en la *quaestio* 20 dedicada específicamente a la simplicidad de la esencia divina, el Coloniense se ocupa de demostrar la incoherencia filosófica de postular la identificación entre el alma del mundo y Dios. Alberto afirma:

El alma es esencial a aquello de lo que es alma, esto es, en lo cual produce vida y movimiento, y está conectada (*coniuncta*) a aquello de lo que es alma. Pero Dios es principio separado, a nada esencial y a nada conectado.³⁴

Tras lo cual Alberto cita textualmente las siguientes palabras presentes en el párrafo 30 del *Asclepius*:

... sólo dios, y él solo mercedamente; pues es en sí y es por sí y es entero en torno de sí, pleno y perfecto, y él es su firme estabilidad, y no puede ser movido de lugar por el impulso de algo, siendo que en él está todo y él solo es en todo.³⁵

A diferencia de lo que sucedía en el *De causis et processu*, el Coloniense no sólo no tiene inconvenientes con estas palabras de Hermes, sino que las re-

³² Cf. Arfé (2002), p. 136.

³³ Cf. Albertus Magnus, *Summa theologiae sive Summa de mirabili scientia dei II*, ed. Borgnet (1895), Paris, 8, 32, 2.

³⁴ «Anima essentialis est ei cuius est anima, hoc autem est, in quo facit vitam et motum, et est coniuncta ei cuius est anima. Deus autem principium est separatum, nulli essentia et nulli coniunctum». (*STh* I, 4, 20, 2).

³⁵ *Asclepius* 30: «...solus deus et merito solus; ipse enim in se est et a se est et circum se totus est, plenus atque perfectus, isque sua firma stabilitas est nec alicuius impulsu [nec] loco moveri potest, cum in eo sunt omnia et in omnibus ipse est solus». Cf. Albertus Magnus, *STh* I, 4, 20, 2.

coge como medio para sostener su propio argumento, lo cual es una práctica habitual en el género de la *disputatio*. Por tanto, es posible concluir que lo que realmente deseaba Alberto en la crítica desarrollada en su *De causis* era evitar ese *aspecto particular* de la teología hermética que podía ser interpretado en aras de una identificación entre Dios y la creatura.³⁶ Pero, salvado este aspecto, su estimación del texto hermético es positiva, al punto de que puede ser sin mayores inconvenientes utilizado como legítima fuente de pensamiento teológico. Lo interesante, desde el punto de vista de la historia de la filosofía, es reparar en el hecho de que Alberto se inserta en la disputa por una interpretación particular del hermetismo, procurando contrarrestar aquellas versiones contrarias a la fe católica y rescatando aquellas consonantes con ella. Este tipo de operación hermenéutica es frecuente en la labor del Doctor Universal, en particular en sus comentarios filosóficos; así por ejemplo, como se mencionaba con anterioridad, al comentar la obra de Aristóteles se esfuerza por demostrar la falsedad e incluso incoherencia de otras interpretaciones como la de David de Dinant y dejar sentado que su propia interpretación, la cual armoniza con la fe católica, es la única admisible. En definitiva, la recepción del *Asclepius* por parte de Alberto constituye un claro ejemplo de cómo un teólogo medieval decide polemizar en la arena filosófica con interpretaciones contrarias a la fe, en aras de sentar las bases para su propio sistema teológico.

El otro motivo dominante en la recepción del *Asclepius* en la obra de Alberto se enmarca en la antropología filosófica. Ocupándose del fin del intelecto humano, Alberto afirma en *De caelo* I, 1, 2:

Dios perfecciona de manera triple el conocimiento (*cognitio*), que es del mismo sensus, razón e inteligencia, como dice Trismegisto Mercurio en el libro *Acerca de la naturaleza de los dioses*.³⁷

Este tema aparece en concreto en el último párrafo, el 41, del *Asclepius*, en el cual se menciona, en ese mismo orden, el *sensus*, la *ratio* y la *intelligentia*. Con ello, en el marco de la recepción de la teoría del intelecto humano, el paso que resulta notoriamente clave es la recuperación de la famosa tesis del ser humano como nexo entre Dios y el mundo y lo que el *Asclepius* denomina la *coniunctio deorum*, es decir, la unión o conexión con los dioses, de

³⁶ Cf. Arfé (2002), p. 136.

³⁷ «Deus tribus perficit cognitionem, quae est de ipso sensu, ratione et intelligentia, sicut dicit Trismegistus Mercurius in libro De natura deorum» (Albertus Magnus, *De caelo et mundo*, ed. Hossfeld, Paul (1971), Münster, Aschendorff, I, 1, 2).

la cual sólo los seres humanos entre todas las creaturas participan. Así, en el párrafo 7 del *Asclepius* Trismegisto afirma:

Pues, al comienzo mismo del asunto hablaba de la unión con los dioses, en virtud de la cual únicamente los hombres gozan por completo del favor de ellos —pues solamente aquellos hombres que han obtenido tal dicha percibirán aquel sensus divino de la inteligencia, el cual es más divino sólo en Dios y en la inteligencia humana.³⁸

El Coloniense se hace eco de este tópico en su tratado *De intellectu et intelligibili*, escrito en torno al 1256. Allí, disertando sobre las propiedades del intelecto humano, afirma:

Quien está unido (*coniunctus est*) al simple y primer y divino intelecto, es divino y óptimo en las ciencias y las virtudes, de modo tal que, como dijo Homero, no parece ser hijo de un varón mortal, sino de un dios. Y por eso dice Hermes Trismegisto en el libro *Acerca de la naturaleza del Dios de dioses* que el hombre es nexo entre Dios y el mundo, porque por medio de un intelecto de este tipo (intelecto asimilado) se une (*coniungitur*) a Dios.³⁹

El tópico del intelecto humano que se diviniza es referido por Alberto en distintos textos y se va profundizando en su itinerario intelectual. Así, por ejemplo, en el comentario al Evangelio de san Mateo llega incluso a decir que el intelecto—*nexus* es «lo divino que está en nosotros» (*divinum quod est in nobis*).⁴⁰ De modo semejante, en el segundo comentario a la *Ética* aristotélica afirma que vivir según el intelecto adepto, es decir, según lo que está conectado (*conexus*) con Dios, es vivir «no según lo que el hombre es, sino...

³⁸ «Dicebat enim in ipso initio rerum de coniunctione deorum, qua homines soli eorum dignatione perfruuntur –quicumque etenim hominum tantum felicitatis adepti sunt, ut illum intelligentiae divinum perciperent sensum, qui sensus est divinius in solo deo et in humana intelligentia» (*Asclepius* 7).

³⁹ «Qui autem simplici primo et divino intellectui coniunctus est, divinus est et optimus in scientiis et virtutibus, ita quod, sicut dixit Homerus, non videbitur viri mortales filius esse, sed Dei. Et ideo dicit Hermes Trismegistus in libro De natura Dei deorum, quod homo nexus est Dei et mundi, quia per huiusmodi intellectum (intellectu assimilatum) coniungitur Deo». (Albertus Magnus, *De intellectu et intelligibili*, ed. Borgnet (1890), Paris, II, 3, 9; cf. *Asclepius* 29, p. 336).

⁴⁰ Albertus Magnus, *Super Mattheum*, ed. Borgnet (1893), Paris, 10.

según el hecho de que hay algo divino en él» (*non secundum quod homo est, sed... secundum quod aliquid divinum in ipso est*).⁴¹

A este primer aspecto de divinización del intelecto humano a través de la contemplación se suma otro aspecto importante: el intelecto también se dirige al mundo y tiene una capacidad transformadora del mismo. Un pasaje clave sobre esta cuestión es *De animalibus* XXII, 1, 5 donde Alberto afirma:

La principal de las propiedades del hombre es la que menciona Hermes a Asclepio, al escribir que sólo el hombre es nexo entre Dios y el mundo, por el hecho de que tiene relación (*in se habet*) con el intelecto divino; y por esto a veces se eleva sobre el mundo, de manera tal que la materia del mundo sigue sus concepciones (*conceptiones*), como vemos en los hombres nacidos mejores, que con sus almas llevan la mutación (*transmutationem*) al cuerpo del mundo, de modo que se dice que hacen como milagros. Y por esto también en esta parte en la que el hombre se conecta con el mundo, no somete al mundo, sino que lo preside (*praeponitur*) como su gobernador (*gubernator*).⁴²

Y a continuación Alberto Magno afirma que el ser humano, cuando persevera en el culmen de su mente tiene la capacidad de atraer hacia sí (*trahere ad se*) el cuerpo y el mundo. La justificación de esto estriba en el hecho de que el alma nació para recibir de antemano (*praecipere*) al cuerpo y al mundo.

Finalmente, en relación con estos pasajes, resulta pertinente traer a escena la opinión de Sturlese, quien considera que el ascenso místico y contemplativo del ser humano se resuelve en una suerte de iniciación religiosa para el gobierno del mundo;⁴³ el hombre divinizado es *gubernator mundi*. Es decir, hay un movimiento ascendente que tiene como correlato un movimiento descendente. Pasquale Arfé, por su parte, ve en el pasaje citado del *De animalibus* la influencia en Alberto del aspecto mágico-operativo del hermetismo,⁴⁴ que se suma al aspecto sapiencial señalado al principio.

⁴¹ Albertus Magnus, *Ethica*, ed. Borgnet (1891), X, 2, 3.

⁴² «De proprietatibus autem hominis praecipua est, quam dicit Hermes ad Asclepium, scribens quod solus homo nexus est Dei et mundi, eo quod intellectum divinum in se habet; et per hunc aliquando ita supra mundum elevatur, ut etiam mundi materia sequatur conceptiones eius, sicut in optime natis videmus hominibus, qui suis animabus agunt ad corporum mundi transmutationem, ita ut miracula facere dicantur. Et ideo etiam in ea parte, qua homo mundo nectitur, non mundo sibicitur, sed praeponitur ut gubernator». Albertus Magnus, *De animalibus*, ed. Stadler, Hermann (1916–1920), Münster, Aschendorff, XXII, 1, 5.

⁴³ Cf. Sturlese (1980), p. 627.

⁴⁴ Cf. Arfé (2002), p. 139.



Conclusión

En suma, tras este repaso por los principales núcleos filosóficos del *Asclepius* receptados en los escritos de Alberto Magno es menester concluir que el Coloniense no manifiesta una posición unívoca frente al texto, sino que toma aquello que considera correcto y condena aquello que juzga inaceptable, del mismo modo a como considera que para que un hombre filosofe rectamente debe nutrirse tanto de Platón como de Aristóteles. En este sentido, es preciso coincidir con Arfé en el hecho de que el Doctor Universal critica al *Asclepius* sólo en el aspecto de una posible lectura que identifique al creador con la creatura, pero que en lo relativo al resto del pensamiento que se desprende del *Asclepius* —en particular, lo atinente a la concepción del ser humano como nexo entre Dios y el mundo— su posición es favorable. Ahora bien, más allá de la actitud de aceptación o rechazo, es palmario que el *Asclepius* y la figura de Hermes fueron considerados por Alberto como elementos de gran relevancia para el desarrollo del pensamiento filosófico. Pero por sobre todas las cosas, esta actitud receptiva de un célebre pensador como Alberto contribuyó a la expansión de la influencia de la tradición hermética en la posteridad.

Tomás de York sobre la *incomprehensibilitas* del Primer principio: sus vínculos con el *Asclepius* hermético

Valeria Buffon

Entre los grandes pensadores del dorado siglo XIII, se impone Tomás de York,¹ autor de una monumental obra, el *Sapientiale*, literalmente una suma de sabiduría, ya que se propone investigar sobre las opiniones de los sabios de todos los tiempos sobre todos los temas. Sobre este autor franciscano poco sabemos, entró a la orden de los frailes menores antes de 1245, cuando ya se conoce que poseía una copia de la *Metafísica* de Aristóteles.² Tomás

¹Entre los primeros estudios que se hicieron sobre Tomás y el *Sapientiale* se destacan Grabmann, Martin (1913), «Die Metaphysik des Thomas von York», en *Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Bäumker* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen: Supplement Band 1), Münster, Aschendorff, pp. 181–193. Longpré, Ephrem (1926), «Fr. Thomas d'York, O.F.M. La première somme métaphysique du XIIIe siècle», *Archivum Franciscanum historicum* 19 (1926), pp. 875–930.

²Adam De Marisco, *Epistolae*, 213, en *Monumenta Franciscana*, ed. Brewer J. S. (s/f), Londres, Longman (Rerum britannicarum medii aevi scriptores), pp. 377–378: «Rogo quatenus, si placet, faciatis mihi transmitti per clericum domini episcopi, quem dominus J. de Crakhale mittet ad eum, *Moralia* Beati Gregorii, quae relicta fuerunt apud Radingas, et Rabanum *De Natura Rerum*, et capitula *Philosophiae Primae* quam habuit carissimus fra-

comenzó a trabajar como profesor de teología en Oxford en 1253 y hasta 1256, cuando fue nombrado regente del *Studium* de los hermanos menores en Cambridge. Según los indicios, parece haber muerto alrededor de 1260.³

Si bien la obra principal de Tomás de York, el *Sapientiale*, continúa hasta ahora inédita, después de incontables avatares detallados recientemente por Fiorella Retucci (2010),⁴ esta especialista, integrante del equipo de editores de Bertoldo de Moosburgo, renueva en su artículo la promesa de una inminente edición en el seno del prestigioso Thomas Institut de la Universidad de Colonia. Con todo, durante el siglo xx, el archivo sobre Tomás de York no dejó de crecer.⁵ Algunos abordajes han sido hechos por académicos de Toronto en los años 50, quienes hicieron una edición provisoria del *Sapientiale* en una sucesión de Tesis Doctorales en el Pontifical Institute of Mediaeval Studies.⁶ La edición crítica definitiva fue retomada a partir de los años 70 por la célebre paleógrafa Virginia Brown en la misma institución, pero una muerte prematura impidió que llevara a cabo su tarea.⁷ Ahora bien, aunque los grandes proyectos no han visto hasta ahora resultados concretos en publicaciones, sin embargo pequeños avances puntuales en ediciones parciales de algunas secciones del *Sapientiale* se han llevado a cabo. Entre ellos, cabe resaltar (sobre todo considerando el objetivo de este artículo) el trabajo de

ter in Christo Thomas de Eboraco». Corregimos siguiendo a Longpré (1926, p. 876, n. 6) «prophetiae» por «philosophiae». Para los datos biográficos ver especialmente Longpré (1926), pp. 876–881.

³ Longpré (1926), p. 881.

⁴ Retucci, Fiorella (2010), «The *Sapientiale* of Thomas of York, OFM: the fortunes and misfortunes of a critical edition», *Bulletin de la Société pour l'étude de la philosophie médiévale* 52 (2010), pp. 133–159.

⁵ Retucci (2010), pp. 156–159, Apéndice hecho por Joseph Goering sobre el trabajo desarrollado en el Pontifical Institute of Mediaeval Studies de Toronto.

⁶ Libro I, caps. 1–29 (de 45): Manley, Michael Francis (1951), *God, his nature and existence according to the Sapientiale of Thomas of York. Text and Study*, PhD Thesis, Toronto, University of Toronto. Libro II: Grassi, Carlo Albert (1952), *The Doctrine of Creation in Sapientiale of Thomas of York. Study and Text*. Thesis (Ph. D.), Toronto, University of Toronto. Libro III: Reilly, James Patrick (1951), *Divisions of Being in Thomas of York. Study and Text*, PhD Thesis, Toronto, University of Toronto. Libro IV–V: Garvey, Charles Michael (1951), *Substance and Being in Books Four and Five of the Sapientiale of Thomas of York: Study and Texts*, PhD Thesis, Toronto, University of Toronto. Reilly, James P. (1950), *Thomas of York: Sapientiale Book V, Chapters 30–33: Edition and Introduction*, MSL thesis, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Libro VI: Scully, Patrick Edgar John (1960), *Reality and Truth in Thomas of York*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Libro VII: Byrne, Paul Michael (1955), *Doctrine of the Soul in the Sapientiale of Thomas of York*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

⁷ Ver Retucci–Goering (2010), pp. 158–159.

David Porreca, quien en su tesis de 2001⁸ ya remarcó la importancia de Tomás de York en la tradición vinculada con el hermetismo, y la presencia crucial en la argumentación del *Sapientiale* no solamente del *Asclepius* hermético sino también de otras obras atribuidas a Hermes Trismegisto, a saber, el *Liber de vi rerum principiis*⁹ y el *Liber XXIV philosophorum*.¹⁰ Cabe acotar aquí que Tomás no parece considerar al *Liber XXIV philosophorum* como obra del tres veces grande, aunque sí parece atribuirle la primera proposición, y además está al tanto de la atribución del opúsculo al antiguo sabio.¹¹ Por otra parte, en su edición del *Liber XXIV philosophorum* en el *Corpus Christianorum*, Françoise Hudry (1997) incluyó el comentario parcial de Tomás, que ocupa el cap. 18 del libro I del *Sapientiale* y analiza las tres primeras proposiciones del *Liber XXIV philosophorum*.¹² Finalmente, en otro artículo de 2005, Porreca¹³ proporcionó la edición de todos los fragmentos donde Tomás de York cita las dos primeras obras.¹⁴

El *Sapientiale* es una excelsa muestra del genio de su autor, quien trata las cuestiones más espinosas de todos los temas de la filosofía aderezados con las más diversas citas de una variedad amplísima de autores. Se encuentra en tres manuscritos: MS Firenze, Bibl. Naz. Centrale, Conv. soppr. A.vi. 437 (s. XIV 1) (= F); MS Città del Vaticano, BAV, Lat. 6771 (s. XIV 2) (= R); MS Città del Vaticano, BAV, Lat. 4301 (s. XIV 1) (= V) y consta de siete libros. Los contenidos se configuran de la siguiente manera: el libro I trata sobre Dios retomando los filósofos de todos los tiempos y sus concepciones entre otras sobre las ideas divinas y la providencia; el libro II trata sobre la creación y sobre lo creado; el libro III comienza con la metafísica del ser en cuanto ser, sus causas, los transcendentales y comienza con las categorías cuyo tratamiento finaliza en el libro IV; los libros V; y VI; tratan sobre las divisiones del ser y de

⁸ Porreca, David (2001), *The Influence of Hermetic Texts on Western European Philosophers and Theologians (1160–1300)*, PhD dissertation, London, Warburg Institute, University of London.

⁹ Hermes Latinus, *Liber de sex rerum principiis*, ed. Lucentini, Paolo y Delp, Mark (2006), Turnhout, Brepols (*Corpus Christianorum continuatio mediaevalis*, 142), Tomus II.

¹⁰ Thomas Eboracensis (Tomás de York), *Sapientiale*, I, 14, 18, en Hermes Latinus, *Liber XXIV philosophorum*, ed. Hudry, Françoise (1997), Turnhout, Brepols (*Corpus Christianorum continuatio mediaevalis*, 143 A), Tomus III, pars I.

¹¹ Thomas Eboracensis, *Sapientiale*, I, 14, 18, ed. Hudry (1997), pp. 85–96.

¹² *Ibid.*

¹³ Porreca, David (2005), «Hermes Trismegistus in Thomas of York: a 13th-Century witness to the prominence of an ancient sage», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 72 (2005), pp. 147–275.

¹⁴ No hay hasta ahora estudios que determinen sobre qué manuscritos o familias de manuscritos del *Asclepius* podría haber trabajado Tomás de York.

las creaturas; finalmente, el libro VII; trata sobre el mundo y sobre el alma. Su erudición parece no tener límites, exhibiéndose de una manera elegante y coherente. En su ilustración se incluyen copiosas alusiones al sabio antiguo *Hermes Trismegisto* en la obra conocida como *Asclepius*. De hecho, David Porreca (2005) ha localizado 193 pasajes del *Asclepius* citados en el *Sapientiale* (contra 87 citas de Hermes en el *corpus* completo de Alberto Magno), lo cual lo convierte en el autor que más cita el *Asclepius* en el siglo XIII. Tomás también es el único autor de su tiempo en haber utilizado ampliamente el *Liber de VI rerum principiis*. En contraste, nuestro maestro no parece haber conocido los así llamados escritos «técnicos» herméticos.¹⁵

1. *Deus incomprehensibilis*

Intentaremos en el presente trabajo analizar la utilización por Tomás de York de un pasaje del § 31 del *Asclepius* donde se determinan una serie de calificativos de Dios entre los que se cuenta *incomprehensibilis*. Cabe aquí presentar el contexto de esta atribución: «Este, entonces, que es tal que no es captado sensiblemente, es indefinido, incomprensible, inestimable; y entonces no puede ser contenido ni manifestado, ni indagado».¹⁶

¹⁵ Sobre la distinción entre escritos herméticos «filosóficos» y «técnicos» ver: Mahé, Jean-Pierre (2003), «Théorie et pratique dans l'*Asclepius*», en Lucentini, Paolo; Parri, Ilaria y Perrone Compagni, Victoria (eds) (2003), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, Turnhout, Brepols (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 40), pp. 5–23.

¹⁶ *Asclepius*, § 31, ed. Moreschini, Claudio (1991), Stuttgart/Leipzig, Teubner, pp. 74–75 (las cursivas son nuestras e indican el segmento traducido): «Deus ergo stabilis fuit <semper> semperque similiter cum eo aeternitas constitit, mundum non natum, quem recte sensibilem dicimus, intra se habens. Huius dei imago hic effectus est mundus, aeternitatis imitator. Habet autem tempus stabilitatis suae vim atque naturam, quamvis semper agitetur, ea ipsa in se revertendi necessitate. Itaque quamvis sita eternitas stabilis, immobilis atque fixa, tamen quoniam temporis, quod mobile est, in aeternitatem semper revocatur agitatio eaque movilitas ratione temporis vertitur, efficitur ut et ipsa est et est in eo omnis agitatio, videatur agitari. Sic efficitur ut et aeternitatis stabilitas moveatur et temporis movilitas stabilis fiat fixa lege currendi. Sic et deum agitari credibile est in se ipsum eadem immobilitate. Stabilitatis etenim ipsius in magnitudine est immobilis agitatio; ipsius enim magnitudinis immobilis lex est. Hoc ergo, quod est tale quod non subicitur sensibus, indefinitum, incomprehensibile, inaestimabile est; nec sustineri etenim nec ferri nec indagari potest. Ubi enim et quo et unde aut quomodo aut quale sit, incertum est. Fertur enim in summa stabilitate et in ipso stabilitas sua, sive deus sive aeternitas sive uterque alter in altero sive uterque in utroque sunt. Propter quod aeternitas sine definitione est temporis. Tempus autem, quod definiri potest uel numero uel alternatione uel alterius per ambitudinem reductu, aeternum

De más está mencionar que es una serie de epítetos comunes a la tradición platónica. Más específicamente *incomprehensibilis* y su familia de palabras es usado con asiduidad entre diversos autores de la antigüedad tardía y el medievo: Séneca, Tertuliano, Orígenes, Jerónimo, Gregorio Magno, Agustín, Cassiodoro, Calcidio (tanto en su comentario del *Timeo* como en su traducción), Macrobio, Mario Victorino, Dionisio (donde se encuentran más de 70 menciones) e Isidoro de Sevilla, entre otros.¹⁷

En el siglo XIII, Alejandro de Hales usa el epíteto con mucha frecuencia, algunas veces Alberto Magno, Roger Bacon, Buenaventura, Guillermo de Alvernia, Juan Peckham, Pedro de Juan Olivi, Guillermo de Moerbeke en su traducción de la *Elementatio Theologica* de Proclo, Raimundo Lulio, Tomás de Aquino.

Nos interesa justamente este término del *Asclepius* porque se encuentra en una enumeración de términos negativos respecto de la descripción del primer principio, que hasta sigue a una descripción de Dios como «agitación inmóvil» o incluso «movimiento inmóvil» (según diversas traducciones que podemos considerar) en términos latinos *immobilis agitatio*, lo cual evoca inmediatamente lo que después será dado en llamar la coincidencia de los opuestos. La estabilidad de Dios que es una agitación inmóvil, es tal que no puede ser captada sensiblemente, es indefinida, **incomprensible**, incomparable (*inaestimabile*); y entonces no puede ser sostenida, ni manifestada ni indagada, parafraseando el texto que acabo de citar.

Después de un largo prólogo de tres capítulos, Tomás comienza el Capítulo IV dando algunas definiciones de *sapientia*, comenzando con Cicerón al-Ghazâlî y Averroes,¹⁸ continúa enriqueciendo las descripciones de la sabiduría con citas eruditas de diversos autores, tales como Séneca, Aristóteles, Isaac Israeli, Macrobio, Maimónides, Agustín, Avicena y el *Commentator*¹⁹

est. Utrumque ergo infinitum, utrumque uidetur aeternum. Stabilitas enim utpote defixa quod sustinere, quae agitabilia sunt, possit, beneficio firmitatis merito obtinet principatum».

¹⁷ Las menciones y los índices de frecuencia han sido extraídos de las bases de datos de textos latinos, en este caso la *Library of Latin Texts A y B* de Brepols.

¹⁸ Tomás de York, *Sapientiale*, I, 4, ed. Manley (1951), pp. 55–56.

¹⁹ Manley considera que Tomás se refiere a Eustracio, ed. Manley (1951), p. 58, y nota 21, p. 488. Si bien el *Commentator* por excelencia de la *Ética Nicomáquea* es sin duda Eustracio, y así lo llama Alberto también, el lugar señalado por Manley dista de corresponder con el texto del comentador bizantino. Ahora bien, tampoco hemos podido encontrar el lugar exacto en el comentario de Averroes (el *Commentator* por antonomasia del *Philosophus*, esto es Aristóteles) a la *Ética Nicomáquea*. Finalmente, no es imposible que Tomás haya conocido el comentario de Eustracio a los libros I y VI de la *Ética* ya que habían sido traducidos por Roberto Grosseteste hacia 1246–7. Cf. Mercken, Paul (1973), «Introduction», en *The Greek commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle. In the Latin Translation*

en diversas obras de cada uno. Lejos de ser una yuxtaposición de definiciones, se trata de una real reflexión acerca de la sabiduría, donde Tomás hace resaltar por una parte, el hecho de que la sabiduría implica la ciencia de todo lo divino y lo humano y por otra parte la superioridad de la sabiduría al tratar de lo más excelente, más cierto y anterior.²⁰ Después compara *sapientia* y *scientia* con *intellectus* (con el sentido de «captación intelectual») y finalmente con *philosophia*.²¹ Considera, siguiendo a Séneca, que «los sabios han usado el vocablo ‘sabiduría’ de la manera en que nosotros usamos ‘filosofía’». ²² A continuación, y siguiendo esa costumbre ya afianzada en la literatura de la didáctica filosófica,²³ comienza a analizar las diversas divisiones de la filosofía propuestas por los sabios de la antigüedad, la división en activa y especulativa atribuida a Platón y la división estoica en moral, natural y racional.²⁴ Después retoma la famosa división aristotélica de las ciencias especulativas:²⁵

of Robert Grosseteste, *Bishop of Lincoln*, Vol I: Eustratius and Anonymous scholia, Leiden, Brill (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, VI, 1), pp. 38–42. Sin embargo, hay que establecer primero a cuál de los dos *Commentatores* se refiere Tomás, ya que Manley oscila entre identificarlo con Eustracio y con Averroes, cf. p. 488, notas 21–24. Aunque un estudio detallado de esta fuente es muy necesario, tememos que excede los límites de este artículo.

²⁰ Tomás de York, *Sapientiale*, I, 4, ed. Manley (1951), pp. 55–59.

²¹ Este modo de entrar en materia es habitual en los escritos filosóficos de la época. En la Facultad de artes de París por ejemplo, los maestros empiezan sus introducciones a la filosofía con elogios de la sabiduría y diversas definiciones de ella. Es el caso de Arnulfo de Provenza, Aubry de Reims, Iohannes Pagus y Nicolás de París entre otros. Cf. Lafleur, Claude y Carrier, Joanne (eds.) (1997a), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Turnhout, Brepols (Studia Artistarum 5); y Lafleur, Claude y Carrier, Joanne (2000), «Une figure métissée du platonisme médiéval: Jean le Page et le Prologue de son *Commentaire* (vers 1231–1240) sur l'*Isagoge* de Porphyre», en Melkevik, B. y Narbonne, J.M. (eds.) (2000), *Une philosophie dans l'histoire. Hommages à Raymond Klibansky*, Paris, Vrin, Québec, Presses de l'Université Laval (Zêthesis, Textes et essais, 3), pp. 105–160.

²² Tomás de York, *Sapientiale*, I, 4, ed. Manley (1951), p. 60: «usi sunt sapientes hoc vocabulo “sapientia”, sicut nunc utimur “philosophia”».

²³ Lafleur, Claude y Carrier, Joanne (1997b), «Les textes “didascaliques” (“introductions à la philosophie” et “guides de l'étudiant”) de la Faculté des arts de Paris au XIII^e siècle: notabilia et status quaestionis», en Weijers, Olga y Holtz, Louis (1997), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e–XV^e siècles)*, Turnhout, Brepols (Studia Artistarum 4), pp. 345–372.

²⁴ Hadot, Pierre (1979), «Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité», *Museum Helveticum*, 36, 4 (1979), pp. 201–223.

²⁵ Es la división que se encuentra en *Metafísica*, E, 6 y *Física*, II, 8, ambos lugares son pertinentemente notados por Tomás. Cf. Tomás de York, *Sapientiale*, ed. Manley (1951), p. 61: «Harum autem trium divisio est posita ab Aristotele in pluribus locis, ut *Physica* II,

física, matemática y metafísica.²⁶ Cuando hubo avanzado las divisiones de la filosofía, se dispone a determinar el tema (*subiectum*) de cada una de ellas considerando para ello a al-Ghazâlî (Algazel), Ibn Sînâ (Avicena), mencionando conocimiento asimismo de Al-Farabi y Gundisalvi, de quienes no se ocupará en esta ocasión, *propter prolixitatem*.²⁷ Considerando todas estas especificaciones, la sabiduría contendrá la ciencia no sólo de la creaturas sino también del creador, tanto del punto de vista formal cuanto del contenido.²⁸

Respecto de la forma de abordar la sabiduría, Tomás indica que puede tanto proceder ascendentemente «de lo inferior a lo superior, de lo más fácil a lo más difícil, de lo más cercano al intelecto hacia los cuerpos más lejanos, y

8, quoniam scientia est aut circa omnino immobile et est metaphysica aut circa omnino mobile et est naturalis, aut medio modo ut circa mobile secundum esse, immobile tamen secundum definitionem, et est mathematica. Prima scientia est in qua non apparet materia aliquo modo aut in qua apparet omni modo, aut in qua apparet aliquo modo et aliquo non. In divina enim, non apparet materia aut sensibilis aut intelligibilis; in naturali materia sensibilis, in mathematica intelligibilis et non sensibilis, sicut ipse vult *Metaphysica* VI, 2». Es curioso el hecho de que Tomás de York distinga ya entre materia sensible y materia inteligible, es un criterio que será ampliamente explotado en 1259 por Tomás de Aquino en su *Comentario al De trinitate* de Boecio.

²⁶ Esta división muy controvertida en el siglo XIII es discutida prácticamente por todos, ya que la división aristotélica no es coherente con la división estoica generalmente utilizada a partir del *De civitate dei* de Agustín. Para algunos estudios sobre este tema ver: Buffon, Valeria (2011), «La división de las ciencias y el tema del hombre-microcosmos según algunos maestros de artes de París hacia 1250», en *Scripta Mediaevalia* 4:1 (2011), pp. 27–44. Ver también Lafleur, Claude y Carrier, Joanne (2005), «Dieu, la théologie et la métaphysique au milieu du XIII^e siècle, selon des textes épistémologiques artiens et thomasiens», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 89 (2005), pp. 261–294.

²⁷ Tomás de York, *Sapientiale*, I, 4, ed. Manley (1951) (con modificaciones nuestras), p. 62: «Subiectum vero scientiae naturalis specialiter dictae est corpora mundi. Secundum quod cadunt in motum et quietatem (scr.] quietam Manley) et permutationem, non secundum quod habent mensuram, formam, rotunditatem, nec secundum quod partes eorum comparantur aliis, nec secundum quod sunt factura altissimi, nec in quantum substantiae nec in quantum composita ex principiis quae sunt hyle et forma. Subiectum vero mathematicae est mensura intellectus (scr.] intellect Manley) absque materia vel universaliter quantitas; scilicet, magnitudo et multitudo sive numerus; magnitudo immobilis geometriae, magnitudo mobilis astronomiae, multitudo, non relata arithmeticae, relata musicae. Scientiae vero divinae subiectum est id quod est commune omnibus: scilicet, esse simpliciter et absolute, et ad hanc similiter spectant consequentia ipsum esse, sicut tu postea scies, prout habetur illa ab Algazele *Metaphysica* I, 1, cui concordat Avicenna *Metaphysica*, I, 2–3 et cetera. Istaes radices multos habent ramos, scientias, scilicet sibi subalternatas, sicut manifestum est in libris quos fecerunt de divisionibus scientiarum Gundissalinus et Alfarabius, quorum protractationi supersedeo propter prolixitatem, ad intentum accelerans».

²⁸ *Ibid*, p. 63.

universalmente del efecto a la causa»;²⁹ y también se puede proceder descendentemente de la causa al efecto, y finalmente un último modo intermedio, como lo hicieron Avicena y al-Ghazâlî, comenzando a partir de la ciencia divina, pero incluyendo elementos de la ciencia natural necesarios para su comprensión y es el modo que Tomás considera el más apropiado para su *Sapientiale*: «Estimo que este modo es más útil en este *Sapientiale*; y por esto que nadie se admire si lo natural se mezcla con lo divino o lo divino con lo natural, porque a partir de la comunicación entre ambos, serán más patentes sus rostros».³⁰

Es muy interesante el hecho de que esta afirmación se encuentre inmediatamente antes de una de las primeras menciones de Hermes Trismegisto en el *Sapientiale*. De hecho, la *communicatio* entre lo natural y lo divino, y entre todas las partes del ser es una condición que se deriva del primer principio del hermetismo, tal como es enunciado en el *Asclepius* I, el uno-todo (*unum omnia*). Este aspecto *comunicacional* entre los seres, que está en la base del binomio macrocosmos-microcosmos, se apoya sobre un sinfín de pilares conceptuales algunos tomados o apoyados (como es de esperar en el siglo XIII) en Aristóteles.³¹

Como bien lo ha anunciado entonces, Tomás comienza a tratar de Dios y se pregunta si puede haber ciencia de él, es en este contexto que cita a Hermes Trismegisto, más precisamente el § 31 del *Asclepius*:

²⁹ Tomás de York, *Sapientiale*, ed. Manley (1951), p. 63: «Et ratio diversitatis illarum est, quoniam qui dixerunt procedendum esse secundum primum ordinem respexerunt gradus ascensionis ab inferioribus ad superiora, a faciliioribus ad difficiliora, a propinquioribus intellectui ad remotiora corpora, et universaliter ab effectu in causam».

³⁰ *Ibid.*, p. 63: «Et ideo illam praeposuerunt quae simpliciter est prior a qua proceditur ad alias, sicut a causa in effectum. Medio autem modo praeposuerunt Avicenna et Algazel, qui praeposuerunt divinam et cum alii postposuerunt eam propter eius difficultatem et obscuritatem, isti tamen praeposuerunt eam; quoniam interposuerunt aliqua de naturalibus sine quibus non possunt divina intelligi, sicut manifestum est ab Algazele in principio suae *Metaphysicae*. Hunc autem modo aestimo magis utilem in *Sapientiali* isto; et propter hoc non miretur aliquis si neque divinis misceatur naturalia (scr.] naturalis Manley) ac naturalibus divina, quoniam ex utrorumque communicatione melius patebunt utrorumque facies».

³¹ Por ejemplo, a partir de los adagios muy comunes en esta época: *anima est quodammodo omnia* proveniente del *De anima*, y *homo est quodammodo finis omnium* (proveniente de la *Física*). Respecto de estos ver Buffon (2011) y Lafleur (2000).

Tunc procedam in nomine dei vivi et ponam principium sermonis mei in eo qui est principium et consummatio sermonum, principio videlicet primo et universitatis principe, qui est finis et initium de quo in principio accidit questio an possibilis sit de ipso scientia aliqua. Et iam videtur quod non; nam cum scientia sit de scibili, et quod non est comprehensibile, non est scibile. Ipse autem incomprehensibilis est, tunc ipse non est scibilis; quare nec de ipso erit scientia. Medium huius patet per Trismegistum <i>Ad Asclepium</i>, cum dicit deum incomprehensibilem et indiffinitum et inestimabilem et <i>indagabilem</i>(!).³²	Entonces procederé en nombre de Dios vivo y pondré el principio de mi discurso en aquél que es el principio y la consumación de la palabra, naturalmente respecto del primer principio y príncipe de la totalidad, que es el fin y el inicio sobre el cual surge al principio la pregunta de si es posible alguna ciencia sobre él. Y ya parece que no; puesto que en realidad la ciencia es sobre lo cognoscible, y lo que no es comprensible, no es cognoscible. Pero él es incomprensible, entonces no es cognoscible; y por ello no habrá ciencia sobre él. El <término> medio de este <razonamiento> es evidente por Trismegisto <i>Ad Asclepium</i>, cuando dice que Dios <es> incomprensible, indefinido, inestimable e <i>indagable</i>.
---	---

A primera vista, y aún sin conocer el texto fuente del *Asclepius*, uno se pregunta si el último epíteto, *indagabile*, pertenece a ese conjunto. Antes de comparar el texto con la fuente veamos una interpretación intra-textual posible de esta serie adjetival. *Incomprehensibilis*, *indiffinitum*, *inestimabilem*, *indagabilem*: los primeros tres adjetivos inducen a un acceso negativo a la majestad divina, la conocida vía negativa tan excelsamente explotada por Dionisio el pseudo-Areopagita (según, en este caso, las versiones latinas). El último adjetivo implica justamente que a pesar de la lejanía y la inaccesibilidad de dios, es necesario o por lo menos posible investigar acerca de él. En tal caso uno espera en lugar de una conjunción copulativa, más bien una adversativa antes del último adjetivo, es decir, en lugar de *et indagabilem* cabría esperarse *sed indagabilem*. Sin embargo, considerando el contexto en el que Tomás cita este fragmento, podemos ver que esta cita es la primera de una serie que apoyan la tesis según la cual Dios no es cognoscible y no puede haber ciencia de él. En este mismo sentido, siguen a la cita de Trismegisto, otras autoridades filosóficas tales como Ibn Gabirol, Agustín, Secundus el Filósofo silencioso,³³

³² Tomás de York, *Sapientiale*, I, 4, ed. Porreca (2005), p. 186; ed. Manley (1951), pp. 64–65.

³³ Perry, Ben Edwin (1964), *Secundus, The Silent Philosopher: The Greek Life of Secundus, critically edited and restored so far as possible, together with translations of the Greek and Oriental versions, the Latin and Oriental texts, and a study of the tradition*, Ithaca, Cornell University Press (American Philological Association Philological Monographs). Ver también, Perry, Ben Edwin (1998), *Secundus: The Silent Philosopher*, in William Hansen (ed.) (1998), *Anthology of Ancient Greek Popular Literature*, Bloomington, Indiana University Press.



San Pablo, Aristóteles, Averroes y nuevamente Ibn Gabirol (Porreca 2005, pp. 186–188). Todas estas autoridades subrayan el carácter de inaccesible, impensable, infinito, incontemplable de Dios, confirmando que es incognoscible.

Radix autem prima ad contrarium huius est quod principium primum «non est per se manifestum, nec per se desperatum», ut dicit Avicenna primo *Metaphisice*, capitulo secundo. Et causa est, quia omnibus quoquomodo nota est divinitas, sicut postea scies, prout dicit Trimegistus *De edera*, hoc est *De deo deorum*. Et propter hoc cum non sit per se desperatum aut per se manifestum, tunc patet quod manifestatio eius non est desperabilis, quia signa habemus de eo. Et propter hoc est inquisitio de ipso rationalis et scientia possibilis, sicut manifestum est ex Avicenna in eodem. Amplius, cum visio est possibilis, de eo non est impossibilis scientia. Sed primum principium tale est; quare de eo potest esse scientia. Medium huius declaratur ex propositionibus per se notis, quarum prima est quod beatitudo est in naturali desiderio omnium, secundum Ciceronem in *Hortensio*, sicut fortasse postea declarabitur. Beatitudo autem secundum Platonem non est nisi in fruitione summi veri summique boni, secundum quod recitat Augustinus *De ciuitate dei* 8, capitulo 8; quare sequetur quod visio principii primi erit in naturali desiderio omnium. Huic autem adiunge aliam que est Averroes *Super secundum*³⁴ *Metaphisice*, capitulo primo, quod nihil incomprehensibile est in desiderio naturali, quia sic esset aliquid otiosum et frustra in fundamento nature, quod est impossibile etiam secundum ipsum, quare visio principii primi possibilis est. Et ideo scientia de ipso non erit impossibilis. Tertio persuaderi potest idem, si placeat tibi uti propositionibus supradictis in capitulo primo, quod veritas est in cupiditate omnium secundum Tullium, et quod «omnes homines natura scire desiderant», secundum Aristotelem. Adiuncta huic alia que est quod, cum aliquid desideratur naturaliter, illud quod per se et primo est tale, primo et principaliter

Pero la primera razón al contrario de esto es que el primer principio «no es manifestado por sí, ni por sí desesperado», como dice Avicena en el primer <libro> de la *Metafísica*, capítulo segundo. Y la causa es: porque la divinidad es notada de algún modo por todos, como sabrás posteriormente, según lo que dice Trimegisto en *De edera*, es decir *De deo deorum*.³⁵ Y por esto, puesto que no por sí es desesperado o por sí manifestado, entonces es evidente que no hay que desesperar de su manifestación, porque tenemos signos de él. Y por esto la investigación racional y la ciencia sobre él son posibles, como es manifestado a partir de Avicena en el mismo <lugar>. Además, cuando la visión <de algo> es posible, la ciencia sobre eso no es imposible; pero el primer principio es tal;³⁶ por lo cual de él puede haber ciencia. El <término> medio de este <razonamiento> se afirma a partir de proposiciones autoevidentes, de las cuales la primera es que la beatitud está en el deseo natural de todos, según Cicerón en *Hortensio*, como tal vez después será declarado. Pero la beatitud según Platón no está sino en la fruición de lo verdadero supremo y del bien supremo según lo que cita Agustín en *De ciuitate dei* 8, capítulo 8; por ello se seguirá que la visión del primer principio estará en el deseo natural de todos. Pero a esto <debes> agregar otra <cita> que está en Averroes, *Sobre el segundo libro> de la Metafísica*, capítulo primero, que nada incomprendible hay en el deseo natural, porque así habría algo ocioso y en vano en el fundamento de la naturaleza, lo cual es imposible también según él mismo, por eso la visión del primer principio es posible. Y entonces la ciencia de él no será imposible. De un tercer modo se puede persuadir de lo mismo, si te place utilizar las proposiciones mencionadas en el capítulo primero, que la verdad está en



Ad³⁸ hujus quaestionis solutionem prae-mittam tibi distinctionem quam ponit Avincebrol II, 3 inter apprehensionem et comprehensionem. Et est quod comprehensio addit super apprehensionem circumdationem, et per consequens scrutationem et determinationem; quod enim comprehendit, circumdat comprehensum. Et ideo impossibile est quod causatum comprehendat suam causam, alioquin includeret eam et excederet eam; verum quavis non comprehendat eam, potest tamen apprehendere. Unde, ut dicit, apprehensio est causae a causato; comprehensio vero causati a causa; et in hoc solvi possunt tria argumenta quae primo ponuntur. Si ulterius quaeras quomodo causatum potest apprehendere causam, cum sit inferius ipsa et nullius virtus est supra seipsum, ad hoc respondet Avincebrol in eodem quod intelligentia non apprehendit quod est supra se, ex se et per se, sed secundum quod est fixa in illo, quod est supra se et stans per illud, hoc est per adiutorium eius; et in hoc patet quod objectum est quarto. Sed de scientia ejus in hujus mortalitatis³⁹ statu quaerit aliquis non immerito, quomodo sciri potest, et quomodo non, et ad hoc est responsio Avincebrol[is], I, 4, cum dicit quod scientia essentiae primae non est impossibilis, nec ex omni parte possibilis, et qualiter sit possibile scire ipsam⁴⁰ et qualiter impossibile manifestat. Impossibile, ait, scire essentiam primam absque his facturis, quae ab ea generatae sunt; possibile autem est scire ipsam, sed non nisi ex operibus quae ab ea generatae sunt. His concordat Algazel *Metaphysica* III, 11, dicens quod non potest sciri principium primum nisi sicut scitur occultum per medium, hoc est, exemplatum per exemplum; nam sicut dicit postea, quod intelligitur posse scire de ipso, est per opera ejus et proprietates ejus, sicut scientia artificis lucet in imaginatione, et artificium operantis manifestatur in operato, prout vult Aristoteles *De animalibus* II, 4.

Para la solución de esta cuestión te anunciaré de antemano la distinción que pone Ibn Gabirol (Avicebrón), II, 3, entre la aprehensión y la comprensión. Y es que la comprensión agrega a la aprehensión una circunvolución y por consiguiente, una escrutación y determinación; pues aquello que comprende circunda a lo comprendido. Y por ello es imposible que lo causado comprenda su causa, de lo contrario la incluiría y la excedería; mas aunque no la comprenda, con todo puede aprehenderla. De allí que, como dice, la aprehensión es de la causa por el causado; en cambio la comprensión <es> del causado por la causa; y con esto pueden resolverse los tres argumentos que se ponen primero. Si ulteriormente preguntas de qué modo lo causado puede aprehender la causa, puesto que es inferior a ella y la virtud de nadie llega más allá de sí mismo, a esto responde Ibn Gabirol en el mismo <lugar> que la inteligencia no aprehende lo que está por sobre ella, a partir de sí y por sí, sino según que está fijada en lo que está sobre sí y permaneciendo por medio de él, es decir por su ayuda; y en esto es evidente lo que ha sido objetado en cuarto lugar. Pero acerca de la ciencia sobre él en este estado de mortalidad, alguien preguntaría no injustamente, de qué modo puede saberse, y de qué modo no, y para esto hay una respuesta de Ibn Gabirol, I, 4, cuando dice que la ciencia de la esencia primera no es imposible, y tampoco <es> posible a partir de toda parte, y de qué manera es posible conocerla y de qué manera manifiesta lo imposible. Imposible, dice, <es> conocer la esencia primera sin sus obras, que son generadas por ella; en cambio es posible conocerla, pero sólo a partir de las obras que son generadas por ella. En estas cosas concuerda al-Ghazâlî (Algazel) en *Metafísica* III, 11, diciendo que no puede conocerse el primer principio sino como se conoce lo oculto, por un medio, esto es, lo ejemplificado por el ejemplo; pues como dice después, que se piensa que puede saber sobre él, es por sus obras y sus propiedades, como la ciencia del artesano reluce en la imaginación, y la destreza del obrador se manifiesta en lo obrado, según lo que quiere Aristóteles en *De Animalibus*, II, 4

La distinción entre comprensión y aprehensión puede deducirse del pasaje citado por Tomás,⁴¹ aunque este último le da una claridad conceptual que es menos evidente en la fuente.⁴² Una ulterior investigación que excede el tema de este artículo y que será contemplada en otro trabajo, debería llevarnos a las fuentes de Ibn Gabirol para este pasaje, sobre las cuales nada dice la edición de Baeumker.⁴³

Finalmente, para el maestro oxoniano en un sentido hay ciencia de Dios y en otro sentido no (*Sapientiale*, ed. Manley 1951, p. 71).⁴⁴ El modo en que es incomprensible (*incomprehensibilis*, ed. Manley 1951, p. 70)⁴⁵ es según su in-

³⁸ Tomás de York, *Sapientiale*, I, cap. IV, ed. Manley (1951) con mis correcciones, pp. 68–70.

³⁹ mortalitatis R] moralitatis FVManley

⁴⁰ ipsam scr.] ipsum Manley

⁴¹ Ibn Gabirol, *Fons Vitae*, II, 3, éd. Baeumker (1895), Münster, Aschendorf, p. 29.

⁴² He aquí el texto que lee Tomás: Cf. Ibn Gabirol, *Fons Vitae*, II, 3, éd. Baeumker (1895), p. 29: «Si substantia intelligentiae cognoscit se ipsam, necesse est ut forma ueritatis subsistat in se ipsa, et ideo intelligentia cognoscit hanc formam cognitione <perfecta> et non dubitat de illa; et quia forma ista subsistit in se, non est longe a se cognoscere istud. Quapropter substantia animae cognoscit formam ueritatis aliquando, quia proxima est substantiae intelligentiae; hoc est, natura animae uicina est naturae intelligentiae et similis illi. Sed anima animalis non cognoscit hanc formam cognitione perfecta, sed existimat eam, et uidetur ei quia natura eius longe est a natura intelligentiae; et ideo similis est uisui qui longe est a sensibili, qui cum sibi tribuatur forma, non comprehendit illam. Et cum fuerit hoc, sicut dicimus, quod intelligentia assequitur formam ueritatis per se ipsam, quia subsistit in ea, et apprehensio est scientia rerum: tunc oportet ut circumdet et comprehendat illas. Unde non licet ei apprehendere quod ordinatum est supra se. Nec hoc dicimus absolute, quia intelligentia apprehendit quod est supra se secundum hoc quod fixa est in illo et stans per illud; et hoc est apprehensio causae a causato; sed non sic apprehendit illud ut comprehendat, sicut est apprehensio causati a causa, sed si intelligentia apprehendit omnes substantias, necesse est ut sit superior illis».

⁴³ Cf. Oro Hershtein, Lucas (2013), *La pseudo-Teología de Aristóteles como integrante de la familia doctrinal de Ibn Gabirol*, Tesis de Licenciatura, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras UBA.

⁴⁴ «Alium modum cognoscendi deum manifestat Algazel *Metaphysica*, III, 2, uidelicet per talitatis vel remotionem, sicut scitur de aliquo quod non est talis vel talis; quo etiam modo usi sunt sapientes Augustinus et Dionysius, cum omnia nomina creaturae priuent ab ipso creatore; et secundum hunc modum cognoscendi describitur ens absque eo quod respondetur ad quid est. Nam quodcumque respondetur dici potest quod non est tale, ut dicit Iohannes Damascenus capitulo 4, quod nihil eorum quae sunt est ut non ens, sed ut super omnia, etiam ipsum esse ens. Propter hoc esse eius est excessivum esse, hoc est postquam perfectum esse, sicut dicit Avicembrol VIII, 6. Per hoc igitur liquet quomodo sit scientia de primo et quomodo non».

⁴⁵ «Et ideo, quamvis secundum sui infinitatem sit incomprehensibilis et inexcogitabilis, propter hoc quod excedit omnem intellectum, sicut superabundans lumen excedit visum, prout exemplificat Dionysius *De diuinis nominibus*, 8, tamen agnoscibilis est ex operibus eius,

finitud, ya que Dios excede todo intelecto, así como la sobreabundancia de luz excede a la vista (citando a Dionisio). Es sin embargo cognoscible (*agnoscibilis*, Manley, *Ibid.*) a partir de sus obras (citando a Cicerón).⁴⁶

Volviendo entonces a la primera cita del *Asclepius* § 31, si pues, el sentido en que está citado Hermes es este primer significado de *incomprehensibilis* como excesivo inabarcable y no *circundable*, de ninguna manera puede ser considerado como *indagabilis* (investigable) al mismo tiempo. ¿Puede haber tenido Tomás de York un manuscrito corrupto en este preciso lugar? Y si éste fuera el caso, ¿por qué no lo corrigió? Su erudición le permitiría perfectamente hacer este tipo de conjeturas.

Para poder resolver estas interrogaciones he buscado otras ocurrencias de la misma cita (*Asclepius* § 31) en el *Sapientiale*. Otra ocurrencia de este mismo pasaje se da en el capítulo 17 del primer libro, donde el maestro oxoniense, después de hablar acerca de lo que han dicho los teólogos⁴⁷ sobre la *quiditas* (*quiditas*) divina expone las descripciones que han dado los filósofos. Empieza con Boecio, luego Cicerón, luego el *De causis* (que no atribuye a Aristóteles), Agustín, Epicuro, Aristóteles, su comentador Averroes y sus intérpretes Avicena y al-Ghazâlî, Apuleyo (*De deo Socratis*), Trismegisto, Platón (*Timeo*), *Albumazar* (Abu-Ma'shar, *Liber introductorii*⁴⁸) (apoyando la descripción de Abu-Ma'shar se cita Apuleyo y Hermes en el *Asclepius*), *De causis* nuevamente, Macrobio, Hermes (*De VI rerum principiis*), Aristóteles, Secundus Philosophus, Hermes (*Asclepius*, § 41, § 29), **Hermes** (*Asclepius*,

sicut dicit Tullius *De Tusculanis*, I. Hoc est, ex nobilibus proprietatibus creaturae cognocitur aliquantulum supereminentes proprietates ipsius creatoris».

⁴⁶ En otro artículo de este volumen, Cecilia Rusconi aborda este tema de la incomprehensibilidad del primer principio en filósofos chartreses, particularmente Thierry de Chartres, quien retoma al tres veces grande no sólo para determinar la incomprensibilidad de Dios para nuestro intelecto sino que también incluye otra arista del problema, la imposibilidad de que una palabra pueda significar a Dios, sobre lo cual no se extiende Tomás de York en este capítulo. Cf. el capítulo de Rusconi, en este volumen. Me permito reproducir un fragmento de la *Abbreviatio Monacensis*, citado por Rusconi: «Unde Mercurius in Trimegisto quod deus inintelligibilis est infinibilis interminabilis supra omnem intellectum. Unde manifestum est quod nullus intellectus deum comprehendit», *Abbreviatio Monacensis. De trinitate* IV 11–28. Ver también: «Sed neque Deus neque materia potest vocabulo significari vel intellectu comprehendit. Quod Mercurius testatur in Trimegisto scilicet quod deus nullum nomen habere potest. Quod sic probat quia si habet nomen aut omnia significabit aut erit omne nomen. Quorum utrumque impossibile est quia deus est universitas rerum in quam simpliciter complicata», *Abbreviatio Monacensis. Contra Eutychen*, III 45.

⁴⁷ Cf. Tomás de York, *Sapientiale*, I, 16, ed. Manley (1951), pp. 224–292.

⁴⁸ Abu Ma'shar, *Liber introductorii maioris ad scientiam judiciorum astrorum*, I, prol., ed. Lemay, Richard (1996), Napoli, Istituto Universitario Orientale, vol. V.

§ 31), Hermes (*Asclepius*, § 20 y § 34).⁴⁹ Es notable la cantidad de citas que Tomás retoma del *Asclepius* en esta cuestión.

Ahora bien, podemos observar claramente que la cita literal del *Asclepius* se acerca mucho más a la edición crítica que conocemos:

Lib. I, cap. 17

Después de lo propuesto sobre la *quidditas* de Dios según las palabras de los teólogos (*sapientum Dei*), agregaré ahora las descripciones que de él dieron los filósofos y las expondré brevemente. [...]

«Dios es aquello que no cae bajo los sentidos, indefinido, incomprensible, inestimable, y que no puede contenerse ni manifestarse *ni indagarse*». Esto similarmente es de Trismegisto en el mismo <lugar> y similarmente es evidente a partir de lo antedicho porque lo que no cae bajo los sentidos manifiesta lo que dijo él mismo <Hermes> al mismo <Asclepio>, que la *species* divina es incorporeal.

Pero que sea «incomprensible» etc. es claro por lo que ha sido dicho arriba. «No puede contenerse» como dice Job: «¿quién contendrá la magnitud de su trueno?» También que «no puede manifestarse» es evidente y dice él: «no quiero que me aplaste con la mole de su magnitud». Similarmente es evidente que «y no <es> *indagable*» porque, como dice Trismegisto, «dónde y por donde y de donde o de qué modo o de qué calidad sea es incierto»; de allí que tampoco se distingue en el mundo la extrema línea de la divina verdad, como dice en el mismo lugar. Y por eso «Dios es aquello que no es» etc.

Postquam haec praemissa sunt de quidditate Dei secundum sermones sapientum Dei, adjiciam nunc descriptiones ejusdem quas dixerunt philosophi et exponam eas breviter.⁵⁰

[...]

DEUS EST ID «QUOD NON SUBICITUR SENSIBUS, INDEFFINITUM, INCOMPREHENSIBILE, INESTIMABILE, QUOD NEC SUSTINERI NEC FERRI **NEC INDAGARI** POTEST». Hec est similiter Trismegisti ad eundem et similiter patet ex antedictis quia quod non subicitur sensui manifestat quod dicit idem ad eundem quod species divina est incorporealis. Quod autem sit INCOMPREHENSIBILE et cetera liquet per hoc quod dictum est supra. SUSTINERI NON POTEST, sicut dicit Iob: «Tonitruum magnitudinis» eius quis sustinebit? Quod etiam NEC FIERI patet et dicit idem: «Nolo mole magnitudinis eius me premeat». Similiter patet quod **NEC INDAGABILE** quia, sicut dicit Trismegistus, «ubi et quo et unde aut quomodo aut quale sit incertum est»; unde divine veritatis nec extrema linea in mundo dinoscitur, sicut dicit ad eundem. Et ideo DEUS EST ID QUOD NON EST et cetera.⁵¹

⁴⁹ Tomás de York, *Sapientiale*, I, 17, ed. Porreca (2005), pp. 209–210. Porreca explicita allí las referencias exactas de todos los textos citados o mencionados.

⁵⁰ Tomás de York, *Sapientiale*, I, 17, ed. Manley (1951), p. 293.

⁵¹ Tomás de York, *Sapientiale*, I, 17, ed. Porreca (2005), pp. 210–211.



Es notable el hecho de que para parafrasear la cita literal «*nec indagari potest*» nuestro autor utiliza aquí *nec indagabile*, lo cual nos hace sospechar que el sintagma «*et indagabile*» del cap. 4 debe ser corregido, dado que el mismo autor retoma el mismo sintagma unos capítulos después como «*nec indagabile*». Después de un examen interpretativo–semántico, es necesario sugerir la corrección de la edición en *Sapientiale*, I, 4, de la cita del *Asclepius* § 31, del sintagma «*et indagabile*» por «*nec indagabile*», y esto a partir de la reproducción de la cita en el cap. 17 del libro I del *Sapientiale*. Aunque en un principio intentáramos explicar filosóficamente esta curiosa variante, que en última instancia contradice la serie de argumentos a la que pertenece, en este caso, las evidencias filológicas se revelan de gran peso y en definitiva le dan mejor sentido a la continuidad argumentativa del texto. En síntesis, la argumentación comporta mayor coherencia y consistencia con la corrección propuesta que sin ella.

Finalmente, y como ya mencioné, después de estas descripciones detalladas en el capítulo 17, se propone en el capítulo 18 comentar las descripciones del *Liber XXIV philosophorum* que Tomás, como ya dijimos, no considera un escrito hermético sino que «se dice de Hermes» *dicitur Hermetis* (*Sapientiale* I, 14, ed. Porreca 2005, p. 164).

Conclusión

Para concluir tenemos que determinar que la noción de *incomprehensibilitas* que Tomás de York toma del *Asclepius* se vincula estrechamente con algunos representantes de lo que podemos mencionar muy ampliamente como *Platonismo medieval*. En primer lugar el carácter negativo de los adjetivos atribuidos a Dios en esta cita del *Asclepius* son un reflejo directo de series similares que se encuentran en Dionisio Areopagita así como en autores por él influenciados.

Por su parte, la posición de Tomás, si bien expuesta de forma escolástica, se evidencia por lo menos dialéctica. Tomás responde a la pregunta por la comprehensibilidad o cognoscibilidad del Primer principio a partir de una distinción de Ibn Gabirol en su *Fons vitae*. Determina de esta forma, la manera en que la *incomprehensibilitas* se aplica a Dios *quo ad nos*, desde el punto de vista humano, y la manera en que sí podemos aprehenderlo.

Hasta donde he llegado en el examen de algunos pasajes del primer libro del *Sapientiale*, Tomás de York tiene una posición privilegiada en la que hace uso de un método, por así decir escolástico, para organizar de cierta forma su monumental erudición. En cuanto al lugar que ocupa Hermes Trismegis-



to en esta pequeña parte de su gran volumen de información,⁵² y en relación con el platonismo, las citas herméticas expuestas se encuentran en combinación con autores del platonismo medio (a saber, Séneca, Cicerón, Apuleyo) y en menor medida de lo que podríamos llamar «neoplatonizantes» (como Agustín, Boecio y Macrobio) y finalmente, *last but not least*, se demarca la importancia del *Fons Vitae* de Ibn Gabirol para la interpretación de la *incomprehensibilitas* divina, de quien parece tomar inspiración para la solución a su pregunta.

Una nueva senda ha de abrirse para determinar cuál es la relación (si la hay) en el pensamiento de Tomás de York entre las figuras del autor malagueño y el mentado sabio egipcio, aunque sin duda podemos verse trazar una línea de influencias aunque más no sea de algunas respuestas comunes entre los autores que consideraron a Hermes como un filósofo pagano digno de estudio.

⁵² Una visión más abarcativa es aportada por Porreca (2005), pp. 153–154.

La recepción del *Asclepius* en Bertoldo de Moosburg

Ezequiel Ludueña

1. Bertoldo de Moosburg y su *Expositio in Elementationem theologicam Procli*

El *Studium generale* de Colonia fundado por el dominico Alberto Magno en 1248 fue, en los siglos XIII y XIV, un foco de neoplatonismo cristiano que nucleó cuatro autores que sólo en las últimas tres décadas comenzaron a ser conocidos en profundidad: Ulrico de Strassburg (1220–1277), Teodorico de Freiberg (1250–1320), Maestro Eckhart (1260–1327) y Bertoldo de Moosburg († 1361). Todos ellos estudiaron o enseñaron en el *Studium* dominico coloniense. Este grupo de pensadores conforma lo que hoy en día se denomina la «Escuela de Colonia» o «Escuela de Alberto».¹ En efecto, es posible constatar una recurrencia común a un mismo vocabulario y a cierto sistema conceptual que, en principio, los pensadores de esta escuela albertina tomaron del propio Alberto, y que luego fueron reelaborando. Ello determina una continuidad que resulta clara a propósito de dos temas fundamentales: la

¹ Cf. Grabmann (1926); Sturlese (1977, 1987 y 2007b); Imbach (1978); Pagnogni–Sturlese (1980); Flasch (1985); De Libera (1989 y 1994²). Para una opinión contraria, cf. Quero Sánchez (2011a).

causalidad del principio absoluto y el tratamiento, en el plano antropológico, de la problemática relacionada con el intelecto agente.²

Ahora bien, podemos reconocer también una continuidad en cuanto al uso de determinadas fuentes, continuidad que —como en lo doctrinal— supone también una referencia a Alberto.³ Los integrantes de la Escuela heredaron de él no sólo una amplia gama de fuentes —cristianas, árabes, judías y paganas— sino sobre todo una actitud de apertura hacia las fuentes provenientes de otros contextos culturales. En el caso de Bertoldo de Moosburg —último representante de la Escuela— hay una que tendrá particular relevancia: Proclo. Alberto se refiere a él en lo que probablemente sea su última obra, la *Summa theologiae*.⁴ El uso que el maestro dominico hace de Proclo es amplio y siempre constructivo.⁵ Teodorico y Eckhart heredaron el interés por Proclo y, con ellos, la presencia de Proclo en la Escuela se intensifica. Pero alcanza su punto máximo en la monumental *Expositio in Elementatorem theologicam* de Bertoldo, escrita posiblemente en Colonia entre 1335 y 1361.⁶ Según Alain de Libera, «para Bertoldo, Proclo es uno de esos ‘filósofos teólogos o teólogos filósofos’ cuyo platonismo los acerca, por así decirlo, estructuralmente a la teología cristiana bien entendida: la teología —‘platónica’— de Dionisio».⁷ Según Bertoldo, de todos los platónicos, Proclo fue quien mejor supo ordenar y explicar los teoremas de la Escuela Platónica.⁸ Pero el valor de la obra de Proclo no se reduce al ámbito teórico.⁹ Mediante la filosofía de la *Elementatio theologica* el hombre puede alcanzar la perfección final: la beatitud e incluso la deificación.¹⁰ En cuanto a Dionisio, su pensamiento —según Bertoldo— está en perfecta armonía con el de Proclo. La única diferencia es que Dionisio *loquitur ut theologus*,¹¹ o según el punto de vista de lo que Bertoldo llama el orden de la providencia voluntaria. La

² Cf. Pagnogni-Sturlese (1980 y 1984); Flasch (1986); Mojsisch (1984, 1986, 2002); de Libera (1992), pp. 91–95.

³ Cf. de Libera (1994), pp. 25–72.

⁴ Cf. Kaiser (1963). No nos detendremos a considerar los problemas en torno a la autenticidad de la *Summa* puesto que no estamos considerando el pensamiento de Alberto en sí mismo sino su *Weiterwirkung*. Sólo en el siglo XX se ha puesto en duda su autenticidad. Bertoldo, de hecho, se vale de ella tanto como de otras obras de Alberto de cuya autenticidad no dudamos sin establecer diferencias entre obras de Alberto y obras atribuidas a Alberto.

⁵ Cf. Sturlese (1987), p. 268.

⁶ Cf. Zavattero (2011a), p. 163.

⁷ Cf. de Libera (1994), p. 324.

⁸ *Expositio*, exp. tit. A, p. 37, 25–27. Cf. de Libera (1994), p. 321.

⁹ Cf. Retucci (2011a), p. IX.

¹⁰ Cf. Zavattero (2005), p. 54; Retucci (2011b), p. 195.

¹¹ Cf. *Expositio* 5B, vol. I, p. 116, 104–108.

Elementatio ofrece el punto de vista de la filosofía —o del orden de la providencia natural—. En su *Expositio*, Bertoldo opone la «teología» mentada en el título de la obra de Proclo no al pensamiento cristiano sino a la «filosofía primera» de Aristóteles. Esta —dice— se ocupa sólo del ser en cuanto ser; la teología de los platónicos, en cambio, se dirige a aquello que está más allá del ser. Es una *divinissima scientia* del *superens*.¹² En esto coinciden tanto Proclo y los platónicos paganos como Dionisio Areopagita.

Una de las metas de la *Expositio* es poner de manifiesto ese acuerdo fundamental entre Cristianismo (Dionisio) y Platonismo (Proclo). Para ello, Bertoldo resalta lo esencial del pensamiento platónico más allá de sus distintas manifestaciones culturales específicas, introduciendo en el diálogo también las tradiciones musulmana y judía. Para conseguir su propósito, el dominico se vale de un procedimiento preciso cuyo despliegue tiene esencialmente dos fases. Primero, en cuanto gran conocedor de la tradición filosófica neoplatónica cristiana, judía, árabe y arabizante, Bertoldo señala las múltiples semejanzas (muchas veces textuales) entre las diversas corrientes neoplatónicas.¹³ Luego, a la luz de lo anterior, pasa a analizar los conceptos en sí mismos. Ahora bien, este objetivo inmediato no es un fin en sí mismo, sino un medio. El fin de Bertoldo es mostrar que la filosofía de Proclo no sólo no contradice la teología cristiana sino que además es una perfecta exposición filosófica del núcleo sapiencial del pensamiento cristiano. La *Expositio* misma —parece decir Bertoldo— es la prueba de que existe dicho acuerdo, pues en ella se muestra que la explicación de la obra de Proclo es posible sólo sobre la base de un diálogo entre dicha obra y la tradición cristiana. De ahí la construcción misma del cuerpo de la *Expositio*: cada proposición es explicada en tres instancias sucesivas, *suppositum*, *propositum* y *commentum*.¹⁴ La última resalta la argumentación lógica de las demostraciones por la cuales Proclo justifica sus proposiciones. Pero las dos primeras contienen lo esencial del método bertoldino que podemos dividir en las dos fases arriba mencionadas. El *suppositum* subraya los paralelos colocando al lector cristiano de la *Expositio* en el umbral de una *sapientia* común a las diversas culturas. Sólo alcanzada esa *sapientia*, podemos acceder a la demostración de lo *propositum* —segunda fase del método bertoldino.¹⁵

¹² Cf. *Expositio, preambulum* C, vol. I, p. 64, 395–396. Cf. Gersh (2001), p. 500.

¹³ Por esto, Imbach ha afirmado que el propósito general de la *Expositio* es el de producir una *summa ad mentem platoniorum*. Cf. Imbach (1978), p. 438.

¹⁴ Cf. Imbach (1978), p. 438; de Libera (1994), p. 325.

¹⁵ Cf. Imbach (1978), p. 438.

2. El *Asclepius* en la *Expositio* de Bertoldo

Para Bertoldo la «filosofía» es posible sólo sobre la base de un acuerdo común entre tradiciones intelectuales y religiosas aparentemente diferentes. Tal acuerdo preliminar, sin embargo, no es algo dado. Necesita ser construido. De ahí que en la *Expositio* el manejo de las fuentes tiene una importancia fundamental. En relación con esto, de Libera advierte que Bertoldo es un «hombre-libro», «un hombre de comparaciones, aproximaciones y conveniencias entre tradiciones y culturas (alejandrina, árabe, judía, latina)».¹⁶ Ahora bien, aunque sus fuentes son, en su mayoría, las del fundador del *Studium*, cabe subrayar en la *Expositio* una fuerte presencia de determinadas fuentes que Bertoldo emplea con mayor asiduidad —y respeto— que sus antecesores. Esto vale precisamente para el caso del pensamiento hermético.¹⁷ Entre las numerosas fuentes de Alberto están el *Asclepius* y el *Liber XXIV philosophorum*; pero su relación con ellas es problemática; no puede ser definida como claramente positiva ni lo contrario.¹⁸ La lectura que hace Bertoldo, en cambio, es decididamente positiva.

Al comienzo de su *Expositio*, Bertoldo clasifica sus fuentes en dos grupos. El primero es el de los *doctores ecclesiae*.¹⁹ El segundo, el de los *philosophi famosi*.²⁰ Allí, a continuación de los nombres de Platón y Aristóteles, aparece Hermes Trismegisto. Bertoldo conoce tres libros que juzga escritos por Hermes: el *Asclepius*, el *Liber XXIV philosophorum* y el *Liber de sex rerum principiis*. El dominico los considera interlocutores filosóficos de primer orden. Y, de hecho, se apoya en ellos para ilustrar varios puntos de la doctrina platónica y hasta entiende que en ciertos aspectos anticipan la doctrina cristiana. Las referencias a las fuentes herméticas ayudan al dominico a definir su pensamiento a propósito de una gran cantidad de temas —el hombre, la naturaleza, la omnipotencia y la causalidad divinas, la inefabilidad de Dios y hasta el proceso trinitario.

En cuanto al *Asclepius*, el tratado es una expresión de lo que Bertoldo denomina *nostra divinalis supersapientia*.²¹ De este modo, emplea los textos del *Asclepius* para ilustrar, confirmar o desarrollar una variedad de puntos: el

¹⁶ de Libera (1994), p. 338.

¹⁷ Cf. Sturlese (1984), pp. 28–29. Cf. Sannino (2000, 2003 y 2008). Cf., también, Pagnoni–Sturlese (1984), p. 121; Jeck (1999); y Flasch (1984), p. XIV–XV.

¹⁸ Cf. Sturlese (1984), p. 28; Milazzo (2007), p. 85. Por otra parte, cf. el estudio de Julio Lastra Sheridan en este mismo volumen.

¹⁹ *Expositio*, vol. I, p. 3, 1–3.

²⁰ *Expositio*, vol. I, p. 4, 1–3.

²¹ Cf. Jeck (1999), p. 11.

orden cósmico metafísico (*prol.* 7–9, 9, 11, 13; 6E; 21B; 22A; 73A; 164D; 166G; 176C); la divinidad del hombre (*prol.* 14 y 18); la actitud humana ante lo divino (*Exp. tit.* κ); el mundo natural (6E); la formulación de la vía negativa (162D); la intuición filosófica de la Trinidad entre los paganos (131B; 6E); y la preexistencia de todas las cosas en el principio absoluto (10F; 22D; 28F).

3. El universo bertoldino

En el comentario a la primera proposición de la *Elementatio*, Bertoldo presenta la imagen del universo físico y metafísico tal como él lo concibe. La realidad toda consiste en un conjunto de unidades que pueden ser clasificadas en tres tipos. En primer lugar, la unidad absoluta, lo Uno *quod non est in multis sive multitudine*. En segundo término, un uno *quod est in multitudine*; Bertoldo lo llama *unum secundum se ipsum*. Finalmente, un *unum ab alio sive per aliud* o *secundum participationem*.

La primera, en rigor, no es unidad, sino *excessum unitatis*. No es «un uno entre muchos»; es *ante omne unum et multitudinem*, según la expresión de Dionisio. Es un *unum non plurificabile* y es *omnium productivum*. Es decir, es causa absoluta.

Lo uno *secundum se ipsum* guarda relación con la multiplicidad en cuanto ella participa de él. Es decir, funciona como una mediación entre la unidad absoluta y la multiplicidad. Bertoldo lo identifica con las *unitates*, hénadas o dioses de Proclo. Es *simplex*, pero no *simpliciter simplex*. Es un *quoddam unum*, no un *unum simpliciter*; por ello, no alcanza la superplenitud de lo Uno en sentido absoluto. Es una unidad contracta o limitada.²²

Ahora bien, lo *unum secundum essentiam* se diferencia de lo *unum secundum participationem* porque, a pesar de su contracción, su esencia es la unidad. La unidad de lo uno por participación es, en cambio, resultado de una composición. A la unidad esencial de las *unitates* se añade, en su caso, otras determinaciones. Su unidad, pues, no es total; es una unidad de distintos elementos.²³

²² «Unum autem secundum essentiam est quoddam unum eo, quod deficit a superplenitudine simpliciter unius: tum quia est contractum, illud vero illimitatum, tum quia licet sit simplex, tamen non est simpliciter simplex...». *Expositio* 2E, vol. I, p. 88, 245–247.

²³ De este esquema, sin embargo, queda fuera la materia primera, que es un uno, pero por defecto.

Lo Uno es pura unidad. No obstante, tal pureza de unidad contiene en su interior toda unidad posible.²⁴ Pero contiene sus efectos no según la existencia limitada que tienen en sí mismos, sino ilimitadamente, *absueltos* de fronteras y términos ontológicos. Toda unidad lo supone, pero lo Uno no toma su unidad de otro. Por eso, es *prime unum*, «especialmente» uno.²⁵

Para Bertoldo, lo que revela que un efecto es el efecto de tal o cual causa y no de otra es el compartir con esa causa una misma *intentio*.²⁶ En el caso de lo *prime unum*, puesto que la *intentio unitatis* es la más universal posible, su acción causal se extiende *ad simpliciter omnia*.²⁷ Su poder es ilimitado, es omnipotente en sentido estricto; es *potens per se ipsum*.²⁸ Por ello, sólo lo *prime unum* puede crear. Puesto que produce según la *intentio unitatis* y ésta es la más universal, en consecuencia, su causalidad será también la más universal. Por ende, lo *prime unum* produce *simpliciter omnia*. Este tipo de producción es lo que Bertoldo llama *creatio* —lectura en la que incide el *Liber de causis*²⁹ y la formulación albertina según la cual *actus... primae causae proprie creatio est*.³⁰

El primer producto —en cuanto a similitud de naturaleza— de lo *prime unum* es lo *unum secundum essentiam* —los dioses o *unitates*—. A su vez, los dioses confieren posibilidad, ser, vida, intelecto, alma y corporalidad y de esta manera determinan lo *unum per participationem* —también creado por lo *prime unum*.³¹

²⁴ «...et sic prae habet omnia, in quibus ipsa eadem intentio contracta est vel contrahibilis, nobiliori, quia absolutiori modo, quam sint in se ipsis, et sic etiam dicitur prime...». *Expositio* 65D, vol. III, p. 203, 82–84.

²⁵ «...prime adverbium, quod secundum grammaticos est vi verbi adiectivum, modificat terminum, cui addicitur ad standum pro simplicissimo, absolutissimo et sic illimitatissimo intentionis seu proprietatis per terminum denotatae... Est autem duplex prime, vel simpliciter vel in determinata entium manerie. Primum est unum tantum, scilicet prime unum, quod solum et simpliciter est monarcha non unius maneriei entium, sed simpliciter totius universi...». *Expositio* 160K, vol. VII, p. 8, 168–177. Cf. Flasch (1984), p. XVII.

²⁶ Cf. *Expositio* 27F, vol. II, p. 166, 181–182.

²⁷ Cf. *Expositio* 27F, vol. II, p. 166, 182–183.

²⁸ Cf. *Expositio* 27F, vol. II, p. 166, 184.

²⁹ «Redeamus autem et dicamus quod ens primum est quietum et est causa causarum, et, si ipsum dat omnibus rebus ens, tunc ipsum dat eis per modum creationis». *Liber de causis* XXVII (XXVIII), 148, ed. Pattin, p. 86, 54–57.

³⁰ *De causis et proc.* II, 1, 13; ed. Fauser, p. 75, 61–62.

³¹ Cf. Ludueña (2013), pp. 165–197.

4. El Asclepius en el prólogo de la *Expositio*

El prólogo de la *Expositio* consiste en una interpretación, a la luz de los testimonios escritos de las tradiciones cristiana, musulmana, judía y pagana, de *Romanos* I, 20 —*invisibilia Dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*—; texto que, según Flasch, tanto en la Escolástica como en la Patrística fue empleado con el fin de justificar o defender la posibilidad de una teología natural, esto es, «de un pensamiento filosófico acerca de Dios»,³² concibiendo la causa absoluta a partir del orden de la naturaleza de las cosas.³³ Al recurrir al texto de *Romanos*, Bertoldo comienza su obra señalando la naturaleza misma de la *Elementatio*, en cuanto conocimiento natural acerca de lo divino, en cuanto reflexión acerca de la realidad desde el punto de vista del orden de la providencia natural.³⁴ Pero no sólo esto. Al mismo tiempo, Bertoldo deja entrever cuál es su intención como comentador, a saber: ofrecer un comentario filosófico de una obra filosófica; comentar la obra de Proclo en el mismo ámbito en el que fue concebida, el de la «teología» entendida como «filosofía primera» que trata de las causas según el orden de la providencia natural. Ahora bien, este objetivo inmediato no es un fin en sí mismo. El fin último de la *Expositio* es mostrar que la filosofía de Proclo no sólo no contradice la teología cristiana sino que además es una perfecta exposición filosófica del núcleo sapiencial del pensamiento cristiano. La *Expositio* misma —parece decir Bertoldo— es la prueba de que existe dicho acuerdo, pues en ella se muestra que la explicación de la obra de Proclo sólo es posible sobre la base de un diálogo entre dicha obra y la tradición cristiana.

En el prólogo Bertoldo pone los cimientos que le permitirán realizar uno de los principales objetivos de la *Expositio*: «traducir» —conceptualmente hablando— las categorías fundamentales del sistema de Proclo a términos filosóficos cristianos. Así, Bertoldo ofrece en el prólogo las bases de su interpretación cristiana de la *Expositio*.

Como se dijo, el prólogo consiste en una interpretación de *Romanos* I, 20. El comentario de Bertoldo se centra sobre el sentido de la expresión *conspiciuntur*: (1) su objeto: *invisibilia dei* (2) aquello a partir de lo cual y en lo cual es contemplado dicho objeto: *a creatura mundi* y (3) aquello a través de lo

³² Cf. Flasch (1974), p. 295; y Retucci (2011a), pp. XI; XIII–XIV; y XVII.

³³ Cf. Gregory (1963), p. 80.

³⁴ «Materialis quidem subiectiva, quia in ipso tractatur per elementorum coordinationem de bono divino secundum ordinem providentiae naturalis; unde dicitur elementatio non qualis-cumque, sed theologica, ad differentiam elementationis physicae, quam etiam iste auctor dicitur edidisse». *Expositio*, exp. tit. I, vol. I, p. 45, 280–284.

cual ocurre la contemplación: *per ea, quae facta sunt*.³⁵ El *Asclepius* aparece citado para explicar el segundo de los puntos mencionados.

En la primera parte, la que se concentra sobre la expresión *invisibilia dei*, Bertoldo intenta principalmente asimilar la noción procleana de hénada o dios. El de Moosburg, a través de una complicada argumentación textual, utiliza una serie de textos eriugenianos³⁶ y, mediante algunas «piruetas» hermeneúticas, identifica los dioses procleanos con las «causas primordiales» eriugenianas, expresamente reconocidas por Bertoldo como una reformulación en clave filosófica de las *virtutes* de Dionisio. De este modo, el politeísmo pagano de Proclo resulta absorbido en un pensamiento cristiano caracterizado por la noción de un Dios que crea porque quiere crear —las causas primordiales son lo que Dios *quiso* crear en el Logos—. Bertoldo toma esta doctrina de sus fuentes eriugenianas, en particular de uno de los escolios del *corpus* dionisiano de París citado justamente para presentar la noción de «causa primordial». Según el escolio —que reproduce un pasaje del *Periphyseon* de Eriúgena—, en las causas primordiales Dios hizo lo que quiso hacer:

³⁵ Cf. *Expositio*, prol. 2, vol. I, p. 7, 60–62.

³⁶ El pensamiento eriugeniano llegó a Bertoldo mediante cuatro canales distintos. El primero de ellos es, en parte, la obra misma del Eriúgena. Pues aunque Bertoldo no conoció el *Periphyseon* de primera mano, sí conoció la homilía sobre el prólogo de Juan. Y, como era usual en la época, la creyó obra de Orígenes (cf. *Expositio* 30D, vol. II, p. 196, 200–215). En segundo lugar, Bertoldo manejó el muy poco estudiado *Liber de causis primis et secundis et de fluxu quod ad ea consequitur* (editado en: De Vaux (1934), pp. 83–140). Este opúsculo es una suerte de *collage* de pasajes de Eriúgena, Avicena, el *Liber de Causis*, Aristóteles, Agustín y el falso Areopagita. Fue durante mucho tiempo atribuido a Avicena. Según de Vaux, es posterior al año 1180 y anterior al 1250. Bertoldo lo creyó obra de Alfarabi (cf., por ejemplo, *Expositio*, prol. 4, vol. I, p. 9, 139–145). En tercer lugar, conoció —directa o indirectamente— el *Corpus* dionisiano de la Universidad de París estudiado por Dondaine (cf., por ejemplo, *Expositio*, prol. 4, vol. I, p. 10, 155–174; y Dondaine, 1953). Obra de un anónimo compilador, el *Corpus* incluye las traducciones dionisianas de Eriúgena y de Juan Sarraceno acompañadas por los escolios de Máximo el Confesor y Juan de Scitópolis que Anastasio el Bibliotecario había traducido con ese fin en el siglo IX (cf. Harrington, 2001). Ahora bien, a dichos escolios, el editor del *Corpus*, posiblemente un dominico de París, le añadió además una serie de pasajes del *Periphyseon* que sirven de comentario a muchos pasajes del falso Areopagita. Una de cada quince páginas del *Periphyseon* pasó a formar parte del grupo de escolios, grupo que el compilador hizo pasar por entero como de Máximo. Alberto Magno, en particular, se sirvió de los escolios del pseudo-Máximo en varias ocasiones. No sabemos todavía si Bertoldo conoció los escolios del *Corpus* a través de las citas de Alberto Magno o directamente. Por último, Bertoldo manejó de primera mano la *Clavis physicae* de Honorio Augustodunense, el mayor testimonio de la difusión del eriugenismo en el siglo XII. Compuesto entre 1125 y 1130, este compendio del *Periphyseon* circuló sobre todo en la Germania, donde se encuentra nombrada en los catálogos de numerosas bibliotecas.

quaecumque voluit Deus facere, in ipsis principaliter et causaliter fecit. De este modo, si las causas primordiales son los dioses de Proclo, entonces los dioses platónicos son productos de la voluntad divina. Proclo se refiere a ellos como productos, pero no de la voluntad divina.³⁷

5. Hermes Trismegisto explica a san Pablo

El siguiente tramo del prólogo ofrece una interpretación de la expresión *a creatura mundi*. El término *mundus* —explica Bertoldo— proviene de cosmos; pero hay dos mundos: el macrocosmos y el microcosmos. Para explicar estos dos conceptos que según el dominico están presentes en el texto de Pablo, Bertoldo cita dos pasajes del *Asclepius*. De este modo, lo que en principio promete ser un análisis de un pasaje del *Nuevo testamento*, termina por ser un comentario —a la luz de la tradición platónica— de un texto de Hermes Trismegisto; análisis que produce en el lector la sensación de que el texto pagano que se comenta tiene, como el de Pablo, cierto carácter sagrado.

El tratamiento del macrocosmos consiste en el comentario de este pasaje del *Asclepius*: *Mundus est opus Dei immutabile, gloriosa constructio, bonum multiformi imaginum varietate compositum, machina voluntatis Dei suo operi absque invidia suffragantis*.³⁸

³⁷ Los argumentos que Bertoldo ofrece para proponer la identificación entre causas primordiales y dioses descansan muchas veces en una semejanza de vocabulario. En este sentido, Bertoldo contaba con un elemento importantísimo: la versión de la *Elementatio* realizada por Guillermo de Moerbeke traduce el adjetivo *arkhikós* y sus derivados por el adjetivo latino *primordialis*. Es decir, la fórmula *causae primordiales* no es ajena al vocabulario del texto que Bertoldo se propone comentar. Con todo, nos parece claro que Bertoldo no pretende realizar un mero *collage* de textos y doctrinas sobre la base de meras coincidencias terminológicas, sino señalar la persistencia a lo largo de las épocas y, a pesar de los distintos credos, de un pensamiento perenne. Es por ello que no subraya las coincidencias terminológicas explícitamente. No es eso lo que le parece fundamental. En todo caso, ello puede constituir una suerte de confirmación final, pero no esencial. A propósito de la forma en que Bertoldo va hilando sus *auctoritates*, Pagnoni-Sturlese habla de *marqueterie patiente et silencieuse* (1980, p. 654). Pensamos que no se trata ni de *collage* ni de *marqueterie*. Preferiríamos hablar más bien de *découpage patient et silencieux*.

³⁸ Cf. *Expositio*, vol. I, p. 14, 293–299. El texto está tomado de este pasaje: «hoc totum bonum, quo melius nec fuit nec est nec erit quod videri possit, periclitabitur eritque grave hominibus ac per hoc contemnetur nec diligetur totus hic mundus, dei opus inimitabile, gloriosa constructio, bonum multiformi imaginum varietate compositum, machina voluntatis dei in suo opere absque invidia suffragantis, in unum omnium, quae venerari, laudari, amari denique a videntibus possunt, multiformis adunata congestio». *Asclepius* 25, ed. Moreschini, pp. 66,18–67,4.

La atención de Bertoldo recae primero sobre el término *opus*. Aclara que Hermes empleó tal expresión, en lugar de «creatura», porque quizá (*forte*) pensaba en las causas primordiales, «hechas» por el Padre en el Hijo, «según las cuales el mundo visible está formado y regido» (según dice el mismo escolio del *Corpus* de París al que hemos hecho referencia arriba). Hablando de ellas —dice Bertoldo— Dionisio afirma que Dios hizo «preexistir» el *esse ipsum*, el cual a su vez hace subsistir *omne quocumque modo existens*. Y tal *esse ipsum* —aclara Bertoldo— es una de las causas primordiales.³⁹ Dada su naturaleza, las causas primordiales —lo *unum secundum essentiam*— no pueden ser asimiladas sin más a cualquier otra creatura, porque, entre las creaturas, la gran mayoría son un *unum per participationem*. Las *unitates* o causas primordiales están hechas en el Logos (en este sentido forman, pues, parte de la esencia divina) y, a su vez, le dan forma al mundo, por esto son como «dioses». El Ser por sí, por ejemplo, otorga el ser a todo lo que de algún modo existe. El mundo visible, en general, está formado y regido por las causas primordiales. Bertoldo trae a colación un pasaje de la *Clavis physicae* de Honorio Augustodunense —que reproduce un pasaje del libro V del *Periphyseon* de Eriúgena— en el que se llega a decir que, por más que en rigor las causas primordiales sean creadas por la *causa omnium*,⁴⁰ dada la excelencia de su naturaleza situada más allá de todo tiempo y lugar, podría decirse que no deben ser llamadas creaturas. Lo que está más allá del tiempo y del

³⁹ «Circa istam descriptionem considerandum, quod mundus dicitur opus, non creatura, forte propter primordiales causas, quas, ut supra dictum est ex Maximo, Deus 'Pater in Filio fecit et per Spiritum sanctum in effectus suos dividit atque multiplicat', secundum quas visibilis mundus formatur et regitur. Unde et Dionysius dicit, quod per esse ipsum, quod Deus fecit praeexistere (quod, scilicet esse sive secundum se esse, est una primordialium causarum), 'omne quocumque modo existens subsistere fecit'. *Expositio*, prol. 9, vol. I, p. 14, 300–306.

⁴⁰ Esto es lo que se afirma en el célebre comienzo del *Periphyseon* (441B–442B), donde las causas primordiales son presentadas como la segunda especie de la naturaleza —aquella creada que crea.

espacio no puede ser llamado creatura más que por medio de una sinécdoque.⁴¹ *Propter quod et Theodorus in Clave non audet eas dicere 'creaturas'...*⁴²

Por esta razón, para Bertoldo, el *Asclepius* evita el término «creatura» para referirse al mundo. O sea que en cuanto a terminología, el texto de Hermes es, filosóficamente hablando, más acertado que el de Pablo. En efecto, considerado como una totalidad que incluye lo *unum secundum essentiam* y lo *unum per participationem*, el mundo es *opus* —y no *creatura*— *Dei* (de un Dios que es *rex regum, dominus dominantium, Deus deorum*).⁴³

La «obra de Dios», es además —según el *Asclepius*— *immutable*. Esto, señala Bertoldo, resulta evidente cuando pensamos en el mundo inteligible, sobresubstantial (i.e. las hénadas primordiales) o substantial (i.e. las instancias derivadas, ontológicas, intelectuales y vitales).⁴⁴ El mundo sensible, en

⁴¹ «...quoniam in Verbo Dei unigenito veluti quaedam verba ineffabilia et incommutabilia perpetualiter manent. Quae verba, ut opinor, audivit Apostolus, quando in paradysum raptus est. Quis enim angelorum vel hominum fari verbis vel mente cognoscere possit, quas, et quales, et quantas rationes rerum in principio, Verbo videlicet suo, Pater ante omnia tempora et ante omnem creaturam fecerit. DISC. Non itaque causas et substantias rerum, in Verbo Dei substitutas, in numero computas creaturarum? Dixisti enim, eas ante omne tempus omnemque creaturam factas fuisse. NUT. Non computo; nec sine ratione, quoniam proprie creaturae vocabulo significantur, quae per generationem motu quodam temporali in species proprias sive visibiles sive invisibiles profluunt. Quod autem ante omnia tempora et loca substitutum est, quoniam ultra tempora et loca est, creatura proprie non dicitur, quamvis modo quodam loquendi συνεκδοχικῶς universalitas, quae post Deum est, ab ipso condita creatura vocitetur. Sed rursum quaeritur, utrum omne, quod temporaliter movetur, localiter etiam moveri necessarium sit. In qua quaestione multorum non solum catholice, verum etiam seculariter de mundo disputantium sententia variatur». *Clavis phys.* 333 (=Periphyseon 887D–888A). Ahora bien, luego de exaltar la excelencia de las causas primordiales o dioses respecto de todo lo creado, Bertoldo subraya su subordinación respecto de lo *prime unum*, Dios. En este sentido, emplea la expresión *Deus deorum*. Por otra parte, remarca el trasfondo cristiano de la doctrina de las causas primordiales: han sido «hechas» en el Hijo, que a su vez fue «engendrado» por Dios Padre. En ellas (*in ipsis*) todo «ha sido creado»; e *in ipsis* —aclara— significa *per ipsas*. O sea: todo ha sido creado no «por ellas», sino «a través de ellas». Por su carácter de principios primerísimos, las causas primordiales o hénadas son «reyes», «señores» o «dioses», pero por sobre sus reinos y dominios está Dios, «Señor y magno Rey por sobre todos los dioses». La diferencia radica en que los reinos de las causas primordiales son parciales, corresponden a distintas partes de la totalidad de la obra divina. «[Di] licet regnent et principentur in regnis suis... tamen quia regna sua sunt parciales universitates, partes scilicet totius universitatis, ideo deficient a perfectione eius [sc. Dei]...» *Expositio*, prol. 9, vol. I, p. 16, 357–359.

⁴² *Expositio*, prol. 9, vol. I, p. 14, 307.

⁴³ *Expositio*, prol. 9, vol. I, p. 16, 349–350.

⁴⁴ «Et hoc evidenter apparet quoad mundum intelligibilem sive supersubstantialem sive substantialem, qui totus est ens sive stans fixus et immobilis, immutabilis et aeternus». *Exposi-*

cambio, es el ámbito de la generación y de la mutabilidad.⁴⁵ Ahora bien, puesto que hay un nexo entre ambos mundos, aquello que Platón llamó *anima totalis*, una esencia que tiene en sí misma el principio de su movimiento, hay una relación entre ellos.⁴⁶ Por ende, el mundo sensible puede ser considerado no sólo en sí mismo —es decir, como ámbito de mutabilidad— sino como efecto de una causa inmutable. En este sentido, *secundum sui totalitatem*, el mundo sensible es un *opus immutabile*.

Por otra parte, semejante obra es una *gloriosa constructio*. Para explicar esta expresión hermética, Bertoldo recurre al *Libro de los Proverbios*. El mundo es una construcción realizada que la «suprasabia» Sabiduría «edificó para sí».⁴⁷ Una construcción hecha no de piedra y madera —aclara Bertoldo— sino de todo lo sensible y de todo lo inteligible (*non iam lignorum et lapidum, sed et omnium sensibilem et intelligibilem*).⁴⁸ Es, pues, *domus deorum et hominum*, y este es el ámbito en que Dios se muestra (*Domus Dei dicitur ambitus omnium eorum, in quibus se demonstrat Deus*).⁴⁹ Ahora bien, Bertoldo profundiza la metáfora del *Libro de los Proverbios*. Para edificar su casa, Dios «talló siete columnas» a partir de sus *rationes*;⁵⁰ estas columnas son las causas primordiales:

De las secretísimas razones vivientes e incommutables de la primera y eminentísima Arte y de las demás artes —que Dios padre hizo en su Verbo... talló... limó y torneó columnas fortísimas, rectísimas y aptísimas para su obra.⁵¹

tio, prol. 10, vol. I, p. 16, 364–366.

⁴⁵ «Sensibilis vero mundus est generatio nec stans nec fixus, sed mobilis et mutabilis...» *Expositio*, prol. 10, vol. I, p. 16, 371–372.

⁴⁶ «Istorum mundorum, scilicet sensibilis et intelligibilis, nexus est anima totalis, quae secundum Platonem, est essentia se ipsam movens...» *Expositio*, prol. 10, vol. I, p. 16, 376–377.

⁴⁷ «Dicitur autem mundus «domus», et hoc orbicularis, quam supersapiens sapientia... «edificavit sibi» (Prov. 9, 1)». *Expositio*, prol. 11, vol. I, p. 18, 418–420.

⁴⁸ *Expositio*, prol. 11, vol. I, p. 18, 407–408.

⁴⁹ *Expositio*, prol. 11, vol. I, p. 18, 425–426.

⁵⁰ Cf. *Expositio*, prol. 11, vol. I, p. 18, 430–438. Remitiendo a Macrobio, Bertoldo se refiere a la majestad del número siete, compuesto de la suma del uno —que no es en sí un número sino la fuente de todo número (*non est numerus, sed fons et origo numerorum*, *Expositio*, prol. 11, vol. I, p. 19, 446–447)— y del seis —«primer número perfecto» (*Expositio*, prol. 11, vol. I, p. 19, 454). El uno o la unidad (*monas*) refieren esencialmente «al Dios supremo y a su intelecto o mente de Él nacida» (*ad summum refertur Deum eiusque intellectum seu mentem e summo Deo natam*, *Expositio*, prol. 11, vol. I, p. 19, 447–448), que si bien es en sí innumerable en cuanto una, con todo, ... *innumerabiles species generum de se creat et intra se continet* (*Expositio*, prol. 11, vol. I, p. 19, 449–450).

⁵¹ «De secretissimis rationibus viventibus et incommutabilibus primae et eminentissimae artis et aliarum artium, quas Deus Pater fecit in Verbo suo... excidit... levigavit et tornavit co-

Las causas primordiales son el origen de la multiplicidad determinada. Son un *unum secundum essentiam* o —lo que para Bertoldo es equivalente— un *bonum secundum essentiam* porque, de acuerdo con el texto de Proclo, *unum et bonum convertuntur*. De ahí, la continuación de la definición herméutica: *bonum multiformi imaginum varietate compositum*.

Bien que es el bien de la esencia de todas las cosas, en cuanto procede del Bien en sentido superlativo (*prime*); bien universal ya que contiene el todo... Y entiende «bien» substantiva, no adjetivamente.⁵²

«Buena» es la variedad, la diversidad que procede de lo *prime bonum*. Es más: la diversidad es la Bondad misma (*intelligas «bonum» substantive, non adiective*). A su vez, la diversidad —que se reduce a las causas primordiales y a todo aquello que de ellas tiene el ser, es decir, todo lo demás— convive en armonía porque la «obra de Dios» es querida por Dios. Por eso —según Bertoldo— el texto de Hermes dice a continuación: *machina voluntatis Dei*. Hermes habla de *machina*, dice Bertoldo, porque el mundo para él es *quasi organum vel machina Dei voluntati subiectus*. Ahora bien, en un órgano hay una «diversa multiplicidad de cuerdas», una diversa multiplicidad o una multiplicidad diversa de sonidos símiles y disímiles (*similium et dissimilium*). Bertoldo cita un texto de la *Clavis physicae*:

...la belleza de toda la totalidad (*totius universitatis*) creada consiste en cierta armonía admirable de lo semejante y lo disemejante, acordada en cierta inefable unidad a partir de los diversos géneros y de las varias diferentes formas y también de los órdenes de las substancias y de los accidentes. En efecto, tal como una melodía instrumental (*organicum melos*) está constituida a partir de diversas cualidades y cantidades de sonidos que ciertamente discrepan entre sí por las proporciones pero que por medio de las disposiciones del arte musical restauran el natural encanto, de la misma manera la concordia de la totalidad se halla unificada según la voluntad del creador a partir de las diversas subdivisiones de una única naturaleza —que cuando se las mira individualmente una por una discuerdan entre sí.⁵³

lumnas fortissimas, rectissimas et operi suo aptissimas.» *Expositio*, prol. 11, vol. I, pp. 18, 439–442.

⁵² «Bonum, quod est cuiuslibet rei essentia, ut a prime bono procedit; bonum totale, quia omnia continent... Et intelligas “bonum” substantive, non adiective». *Expositio*, prol. 12, p. 20, 479–83.

⁵³ «...secundum Theodorum in Clave ‘pulchritudo totius universitatis conditae similium et dissimilium mirabili quadam harmonia constituta est, ex diversis generibus variisque formis

El macrocosmos conforma una unidad orgánica, en la cual la variedad se ve reducida a la unidad a través de la armonía. Las diferentes voces —consideradas aisladamente— provocan disonancia, pero *per aptitudines musicae artis* concuerdan, se unifican según la voluntad del creador (*iuxta conditoris voluntatem*). De este modo, Bertoldo encuentra en una de sus fuentes eriu-genianas una explicación de una expresión del *Asclepius* que, a su vez, explica un decir de san Pablo.

Con ello cierra Bertoldo el análisis de uno de los aspectos de la fórmula *a creatura mundi*. Pero distingue dos sentidos en relación con esta expresión: aquello a partir de lo cual (*a quo*) y en lo cual (*in quo*) son contemplados los *invisibilia Dei*. El mundo externo, el macrocosmos, es aquello a partir de lo cual contemplamos los *invisibilia Dei*. Resta, entonces, el análisis de aquello *en lo cual* ocurre dicha contemplación. Y el «lugar» de la contemplación es el microcosmos, el hombre. También aquí Bertoldo utiliza como guía de su exposición el *Asclepius*, sólo que a través de un pasaje del inicio del comentario a la *Metaphysica* de Alberto Magno que resume toda una sección del *Asclepius*:

...con agudeza... Hermes Trismegisto dice en el libro que compuso para su compañero Asclepio acerca del Dios de dioses que el hombre es el vínculo (*nexus*) entre Dios y el mundo, que existe por sobre el mundo por medio de una doble investigación —física y doctrinal (*physicam videlicet et doctrinalem*)—, una de las cuales alcanza su plenitud por virtud de la razón humana; y, de este modo, es llamado con propiedad gobernador. Desde abajo está vinculado a Dios (*subnexus est Deo*), en cuanto recibe (*accipiens*) sus bellezas no sumergidas en el mundo —esto es, en lo continuo y en lo temporal— por medio de la semejanza divina que en él es la luz del intelecto simple que participa del Dios de dioses (*quod a Deo deorum participat*).⁵⁴

differentibus quoque substantiarum et accidentium ordinibus in unitatem quandam ineffabilem compacta. Ut enim organicum melos ex diversis vocum qualitativis et quantitativis conficitur per proportionem quidem a se discrepantibus, sed per aptitudines musicae artis naturalis dulcedinem reddentibus, ita universitatis concordia ex diversis naturae unius subdivisionibus ad se invicem, dum singulariter inspiciantur, dissonantibus iuxta conditoris voluntatem coadunata est'. Hoc ille.» *Expositio*, prol. 13, p. 22, 544–553 (cf. *Clavis phys.* 131, ed. Lucentini: 99, 15–25).

⁵⁴ «...subtiliter enim dicit HERMES TRISMEGISTUS in libro, quem de dea deorum ad Esclapium collegam composuit, homo nexus est dei et mundi, super mundum per duplicem indagacionem existens, physicam videlicet et doctrinalem, quarum utraque virtute rationis humanae perficitur, et hoc modo mundi gubernator congrue vocatur. Subnexus autem est deo, pulchritudines eius non immersas mundo, hoc est continuo et tempori, accipiens per similitudinem divinam, quae in eo est per lumen simplicis intellectus, quod a deo deorum participat.» Albertus Magnus, *Metaph.* I, 1, 1; ed. Geyer: p. 2, 5–15. Cf. *Asclepius* 6–10.

El hombre es *nexus Dei et mundi* porque se asemeja a uno y a otro. Se relaciona con lo mundanal a través del cuerpo y del alma. En cambio, se relaciona con Dios a través del intelecto. Esto dice el texto de Alberto; pero al comentarlo Bertoldo agrega que el hombre se relaciona con Dios y lo divino por medio de «lo uno»: el hombre es *nexus seu copulatio sive continuatio Dei per unum, quod est simile Deo et divinis*.⁵⁵ Con esto el de Moosburg introduce por primera vez una noción capital en su antropología, la noción procleana del *unum animae*.

La constitución humana posibilita una *duplex indagatio* —una investigación del mundo natural (*physica*) y una consideración metafísica (*doctrinalis*)—⁵⁶ que le permite al hombre aspirar a una *sapientia divinalis*, según la expresión que Bertoldo toma prestada de Alberto Magno.⁵⁷ Pero, según el de Moosburg, el fundamento por el cual el hombre es capaz de tal sabiduría es algo «más divino» que el intelecto:⁵⁸ lo *unum animae* —similitud y medio que posibilita alcanzar una *sapientia divinalis*—. Para Bertoldo, lo *unum animae* encuentra su versión cristiana en la noción de *imago Dei* —que hace que el hombre sea esencialmente «capaz de Dios» e incluso «un dios por participación»:

Así, pues, el hombre está vinculado a Dios (*subnexus Deo*) —lo Uno inefable— por medio de su uno, esto es por medio de una semejanza divina; su uno, que es una imagen de Dios por la cual el hombre es capaz del mismo Dios (*capax ipsius Dei*) y está vinculado a Dios, tiene una semejanza con Dios —es más: es una semejanza de Dios y es un dios por participación (*habet similitudinem Dei, immo est similitudo Dei et deus participatione*).⁵⁹

Tal presencia divina en la constitución humana hace del hombre un microcosmos, en cuanto nexo único entre Dios y el mundo. Si no hubiera un

⁵⁵ *Expositio*, prol. 15, p. 23, 594–595.

⁵⁶ Cf. *Expositio*, prol. 16, pp. 23,604–24,635.

⁵⁷ «Haec autem duplex indagatio gradus efficit et manuductiones ad sapientiam divinalem, quae est hominis non inquantum humanus, sed magis inquantum divinus». *Expositio*, prol. 16, vol. I, p. 25, 647–649 (=Alb., *Summa theol.* I, 1, 1).

⁵⁸ *Expositio*, prol. 16, vol. I, p. 25, 650–651. Cf. *Expositio*, prol. 17, vol. I, p. 26, 691–692: «intellectum, supra quem est unitio, unum sive unitas...»

⁵⁹ «Sic ergo homo subnexus Deo vero et indicibili uni per suum unum, hoc est per divinam similitudinem —uno enim suo, quod est imago Dei, qua homo est capax ipsius Dei et co-nexus Deo, habet similitudinem Dei, immo est similitudo Dei et deus participatione—, est accipiens secundum Trismegistum pulchritudines non immersas mundo, hoc est continuo et temporis». *Expositio*, prol. 18, p. 27, 729–732.

unum animae, si el hombre sólo constara de intelecto, alma y cuerpo, una brecha infranqueable se abriría entre él y Dios. Con todo, no se piense que el *unum animae* pone en riesgo la trascendencia divina. Bertoldo es claro: el hombre es *similitudo Dei et deus participatione*.

Bertoldo reúne un *dossier* de fórmulas dionisianas y muestra que la misma doctrina se halla en «San Dionisio». Dionisio se refiere también a la *unitio seu unitas superexaltata supra mentis naturam (seu intellectus)*,⁶⁰ a la *unitio super intellectum*.⁶¹ Además, el de Moosburg cita también otro pasaje dionisiano —la advertencia entre paréntesis es de Bertoldo—: «por lo tanto, conviene inteligir lo divino según esta (unión o unidad); no según nosotros, sino nosotros, íntegros, parados íntegramente fuera de nosotros, es decir, íntegramente deificados...».⁶² El *unum animae* le permite al hombre salir de sí mismo, escapar de la propia naturaleza humana para entrar en contacto con lo divino. El intelecto por sí mismo no basta. Bertoldo interpreta que la expresión *secundum nos* se refiere a la condición humana. Y apunta, mediante otro texto dionisiano, esta vez de la *Jerarquía celestial*, que *secundum nos* sólo podemos aprehender el «rayo teárquico» a través de un velo.⁶³

El intelecto supone la presencia en el alma humana de una instancia que lo trasciende: lo *unum nostrum* que —en cuanto *imago Dei*— establece una relación entre el hombre y Dios. Esta es la explicación bertoldina de la doctrina del *Asclepius* que la cita de Alberto transmite.

⁶⁰ *Expositio*, prol. 16, vol. I, p. 25, 653–654 (= DN VII 1, 865C).

⁶¹ *Expositio*, prol. 17, vol. I, p. 26, 689 (= DN XI, 2, 949D).

⁶² «...secundum hanc igitur (scilicet unionem vel unitatem) divina oportet intelligere non secundum nos, sed totos nos ipsos extra totos nos ipsos statutos et totos deifactos.» *Expositio*, prol. 16, vol. I, p. 25, 655–658 (= DN VII, 1, 865D–868A). El pasaje de la traducción del Sarraceno que Bertoldo utiliza es el siguiente: «Oportet autem videre mentem nostram habere quidem virtutem ad intelligendum per quam intelligibilia inspicit, unionem autem excedentem mentis naturam per quam coniungitur ad ea quae sunt supra ipsam. Secundum hanc igitur oportet divina intelligere non secundum nos, sed nos ipsos totos extra nos ipsos statutos et totos deifactos.» *Divinis Nominibus* VII, 1, 865C–868A, ed. Chevallier (Dionysiaca), pp. 385–386. Bertoldo repone el pasaje anterior: «secundum hanc... (scilicet unionem vel unitatem)...» *Unitio* es la forma en que el Sarraceno traduce el término *hénosis*. Pero Bertoldo habla también de *unitas* porque ésa es la traducción de *hénosis* en la versión latina de Eriúgena —evidentemente también consultada por Bertoldo.

⁶³ Cf. *Expositio*, prol. 16, p. 25, 660–664.



Conclusión

Bertoldo emplea el *Asclepius* a la manera de un texto venerable, cuyas palabras esconden una profunda doctrina que, en última instancia, si es bien entendida, está en armonía con la doctrina cristiana. En un primer caso, un texto del *Asclepius* sirve de guía para comprender el sentido cabal de uno de los significados de una fórmula de san Pablo: *a creatura mundi*. En un segundo caso, un texto de Alberto Magno —que resume la doctrina acerca del hombre como microcosmos que podemos hallar en el *Asclepius*— permite acercarse a otro sentido de esa misma fórmula de san Pablo. En ambos casos, las palabras de «Hermes» lejos de contradecir la doctrina cristiana, la explican. Con esto Bertoldo incluye el *Asclepius* dentro de un programa preciso —centrado en la lectura filosófica de toda una tradición de pensamiento platónico— que tiene por fin demostrar que la doctrina cristiana pertenece a una tradición más amplia, a una suerte de filosofía perenne, un núcleo doctrinal de la cual las distintas tradiciones culturales y religiosas son expresiones.

Nicolás de Cusa: lector del *Asclepius* y del *Liber XXIV philosophorum*

Claudia D'Amico

I

Desde el clásico estudio monográfico de E. Vansteenberghe¹ hasta los recientes trabajos de P. Arfé² se ha puesto en evidencia el conocimiento directo del hermetismo por parte del Cusano. H. Hallauer y G. Federici Vescovini han mostrado de qué modo nuestro autor conoció tanto los aspectos mágico–astroológicos de la tradición hermética, a través de las obras de Albumazar (*Codex Haarlem* 3631)³ cuanto teológicos y filosóficos⁴ a partir de su lectura directa del *Asclepius* y del pseudo–epigráfico *Liber XXIV philosophorum*.

¹ Vansteenberghe, Edmond (1920), *Le cardinal Nicolas de Cues (1401–1464): l' action– la pensée*, Paris (reimp. Frankfurt, Minerva, 1964) pp. 434–436.

² Arfé, Pasquale (2003), «Ermete Trismegisto e Nicola Cusano», en P. Lucentini– I. Parri– V. Perrone Compagni (edd.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione hermetica dal mondo tardo–antico all' Umanesimo*, Turnhout, Brepols (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 40), Turnhout, Brepols, pp. 223–243.

³ Se trata de la traducción de Juan de Sevilla de *Introductorium maius in scientia astrorum y De magnis coniunctionibus*. Cf. Herman Hallauer (1973), «Cod. Harl 3631 ubd 3915», en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus–Gesellschaft* 10 (1973), pp. 94–103.

⁴ Cf. Federici Vescovini, Graziella (2011), «Les métamorphoses de quelques propositions hermétiques après le *De docta ignorantia* (1440)» en Pasquá, H. (dir.), *Identité et différence*

Como bien sugieren destacados especialistas, más que de recepción del hermetismo en el Medioevo latino convendría hablar de la recepción de la «tradición hermética» para aludir así a distintos textos de procedencia muy diversa.⁵ Incluso podemos afirmar que la recepción del hermetismo en la Edad Media latina no puede entenderse desvinculada de la tradición platónica o neoplatónica. Los dos textos del que podemos denominar «hermetismo filosófico-teológico» que fueron leídos por el Cusano son una muestra de esto.

En efecto, el *Asclepius*, cuyo título original es *Lógos téleios*, es mencionado por primera vez en lengua latina en las *Divinae institutiones* (304–313) de Lactancio, quien reporta pasajes en griego y traducciones latinas casi con seguridad propias. Esto nos indica que es improbable que la traducción latina completa sea anterior a esta obra de Lactancio. Sin embargo, tal traducción ya es mencionada por Agustín, en el libro VIII de *De civitate dei* redactado entre 415–417. Es probable, pues, que se tradujera en el siglo que media entre ambos textos. La versión que hacía de Apuleyo el traductor —en la que acaso creyera Nicolás de Cusa— ya no es sostenida hoy. También se ha atribuido la versión latina a Mario Victorino o a Calcidio. Sea de esto lo que fuere, interesa destacar que esta primera aparición del hermetismo en el mundo latino está ligada indiscutiblemente al platonismo medio. A partir del siglo XII, el *Asclepius* es conocido no sólo a partir de las referencias de Lactancio, Agustín y su discípulo Quodvultdeus sino de manera directa sobre todo a través del *Codex Bruxellensis* que llega hasta el Cusano. De hecho, él no sólo tuvo acceso a la lectura del *Codex Bruxellensis*, Bibliothèque Royale Albert Ier., 10054–56, sino que el código aparece con notas suyas y correcciones de su amigo Iohannes Andrea Bussi.⁶ El *Asclepius* se encuentra allí junto a las obras filosóficas de Apuleyo, también anotadas por el Cusano.⁷ La anotación de las obras de Apuleyo que figuran en este código —*De deo socratis*, *De Platone et eius dogmate* y *De mundo*— revelan hasta qué punto Nicolás de Cusa reflejó en ella su afición por la literatura de los clásicos latinos y se ale-

dans l'oeuvre de Nicolas de Cues (1401–1464), Louvain–Paris–Walpole, Éditions Peeters, pp. 1–14.

⁵ Cf. La presentación del presente volumen, acerca del proyecto *Hermes platonicus*.

⁶ Cf. Arfé, Pasquale (1999), «The Annotations of Nicolaus Cusanus and Giovanni Andrea Bussi on the *Asclepius*», en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 62 (1999), pp. 29–59.

⁷ Cf. *Cusanus–Texte III. Marginalien 5. Apuleius. Hermes Trismegistus. Aus Codex Bruxellensis 10054–56*, herausg. Arfé, Pasquale (2004), «Introduzione», Heidelberg, Universitätsverlag Winter GMBH (en adelante CT III 5).

jó de la lectura agustiniana que censuraba la demonología de Apuleyo.⁸ Por otra parte, como cualquier hombre de la Edad Media, consideró estas obras como manuales de platonismo, sobre todo señalando los núcleos doctrinales presentados en *De Platone et eius dogmate*.⁹ Sin duda consideró el *Asclepius* como un discurso teológico y devocional no contrapuesto sino complementario con las doctrinas expuestas por el platónico. Las notas a todos estos textos son probablemente anteriores a la redacción de *De docta ignorantia* y corresponderían al decenio 1430–1440. Se sabe, con todo, que el Cusano conservó el código hasta su última estadía en Roma, antes de su muerte.

Por su parte, el *Liber viginti quattuor philosophorum*, probablemente de la segunda mitad del siglo XII, aparece incluido en el manuscrito *Vaticano latino* 3060 (v) atribuido a Hermes Trismegisto, sin embargo se lo ha considerado parte de la denominada literatura pseudo–hermética.¹⁰ No huelga mencionar, un código perdido de la Cartuja de Salvtorberg en Erfurt, copiado múltiples veces, que presenta al *Liber* bajo el sugerente título *Definitiones enigmaticas*,¹¹ lo cual si hubiera sido conocido por Nicolás de Cusa, hubiera muy bien hecho corresponder tales definiciones con su «técnica» acepción de «*aenigma*», es decir aquel elemento que mediante alguna vía nos vuelve visible lo que en sí mismo es invisible.¹² Con todo, el Cusano no lo menciona así sino como *Liber XXIV philosophorum*, y se cree que ha conocido la llamada *versio communis*, según lo acredita su interpretación de la Prop. XIV del *Liber*, como ha mostrado Graziella Federici Vescovini recientemente.¹³

⁸ Cf. *Apol. doct. ign.* (h II) n. 10, donde asimila los demonios de Platón o Apuleyo a los ángeles de los que hablaba Moisés.

⁹ Cf. Arfé (2004), pp. 3 ss. Nicolás de Cusa tuvo acceso a otros dos códigos con obras de Apuleyo (Bruxellensis 3920–23 y Cod. Cus. 171) aunque ninguno de ellos posee notas marginales.

¹⁰ Baeumker, Clemens (1927), «Das pseudo–hermetische Buch der vierundzwanzig Meister (Liber XXIV philosophorum). Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter» in Baeumker, Clemens, *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Aufsätze und Vorträge* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 25/1–2), Münster (1927), pp. 207–214.

¹¹ Cf. F. Hudry, Françoise (1997), «Introduction», en Hermes Latinus, *Liber Viginti Quattuor Philosophorum*, ed. F. Hudry, vol. III, 1 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis CXLIII A) Turnhout, Brepols, p. LXXXI.

¹² Cf. D'Amico, Claudia (2011), «Enigme», en *Encyclopédie des Mystiques Rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Édition française par Marie–Anne Vannier, Préface Bernard McGinn, Paris, Les Éditions du Cerf, pp. 446–449.

¹³ *De docta ign.* II (h I) n. 100.

Al comparar rápidamente ambos textos, se advierte que a diferencia del discurso exhortativo y pleno de fervor religioso del *Asclepius*, el *Liber* ofrece 24 definiciones «filosóficas» sobre Dios, lo cual según Lucentini lo acercaría más al ejercicio de las escuelas del siglo XII que a la mística iniciática del prístino hermetismo. Contra la interpretación de la editora F. Hudry quien presenta argumentos para sostener que se trataría de la traducción de un texto procedente del mundo teológico judeo-pagano del siglo III compuesto al modo de las definiciones aristotélicas, Lucentini sostiene en base a la confirmación que le ofrece la tradición manuscrita, la vinculación directa con la escuela de Chartres. Cree, incluso, que el silencio sobre su origen es deliberado para sostener su carácter oculto. Por otra parte, muestra que las dos primeras sentencias son referidas por primera vez en la *Summa* «*Quoniam homines*» y en las *Regulae caelestis iuris* de Alain de Lille, ambas obras datadas entre 1160–1165, años en que según Lucentini, se desarrolla un método axiomático en teología.¹⁴ Basta, además, seguir las fuentes e influencias de este escrito para vincularlo asimismo con la tradición neoplatónica medieval: tanto encontramos en él tópicos rastreables en Macrobio o Boecio, como advertimos en su posteridad un comentario incompleto en el *Sapientiale* de Tomás de York o múltiples citas dispersas en Meister Eckhart, Thomas Bradwardine, Bertoldo de Moosburg.¹⁵

La vinculación histórica entre el platonismo y el hermetismo está suficientemente probada y la constatación de algunos tópicos comunes entre la tradición hermética y la medio y neoplatónica llevó a muchos autores medievales a presentarlas vinculadas. Por otra parte, también se ha relacionado la tradición hermética con el cristianismo, considerando a Hermes, una suerte de profeta egipcio del cristianismo.¹⁶ Nicolás de Cusa no escapa a estas consideraciones. Si bien estimó los textos herméticos como procedentes de manera directa o indirecta de una antigua sabiduría egipcia —que desde su perspectiva ha cultivado lo que llamará una «*religio intellectualis*» emparentada a las artes matemáticas—,¹⁷ los consideró también afines a la tradición platónica, incluso a la cristiana al punto de plantear una suerte de concor-

¹⁴ Cf. Lucentini, Paolo (1999), «Origine e natura del *Libro dei ventiquattro filosofi*» y «La fortuna del *Libro dei ventiquattro filosofi* nel Medioevo», in *Il Libro dei ventiquattro filosofi*, a cura di P. Lucentini, Milano, Adelphi, pp. 11–50 y pp. 105–150.

¹⁵ Cf. Porreca, David (2001), *The Influence of Hermetic Texts on Western European Philosophers and Theologians (1160–1300)*, PhD Thesis, Londres, Warburg Institute.

¹⁶ Cf. el volumen de reciente aparición Moreschini, Claudio (2012), *Hermes Christianus: The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought*, Turnhout, Brepols.

¹⁷ *De coni.* (h III) II n. 150: «Hinc etiam in Indianis atque Aegypti regionibus religio intellectualis atque abstractae mathematicae artes praevalere...»

dancia entre las tres. La referencia a Hermes está muchas veces unida a la de Dionisio Areopagita, síntesis perfecta desde el punto de vista cusano entre platonismo y cristianismo. Un elocuente pasaje de *Apologia doctae ignorantiae*, obra en la que él mismo debió defenderse de una acusación que lo emparentaba con la herejía, ilustra esto con claridad:

Si alguien estudia a los grandes sabios de la antigüedad, descubre que con mucho esmero tienen cuidado de que las enseñanzas místicas no lleguen a manos de ignorantes. Así se lo ordenó Hermes Trismegisto a Asclepio y Dionisio Areopagita a Timoteo; lo cual sabemos que también enseñó Cristo pues prohibió que una perla, que es figura del reino de Dios, sea arrojada a los cerdos, que no tienen entendimiento.¹⁸

Respecto de los tópicos comunes, aparece en primer lugar el que podríamos considerar fundante de una metafísica, a saber la inmanencia de lo uno en lo múltiple y a la vez la trascendencia del principio divino. Por otra parte, cierto vocabulario conduce a que tal vinculación se realice con el platonismo especialmente en su versión cristiana—medieval, en tanto en muchos textos herméticos, en particular en los dos a los que hacemos referencia, lo absoluto se denomina «Dios» y la procedencia o procesión se denomina a menudo «creación». Baste poner como ejemplo lo que se lee en los primeros párrafos del *Asclepius*: «Y no es en vano que él [dios] ha sido llamado ‘todo’, cuyos miembros son todo... es él solo todo o creador de todo»¹⁹ o algunas de las 24 definiciones de Dios que ofrece el *Liber XXIV philosophorum*, las cuales refieren un Dios como uno o mónada, pero también trino,²⁰ cuya abundancia y suficiencia están por encima del ser,²¹ mejor que lo cual nada puede ser pensado²² y que se difunde en las cosas que son su semejanza.²³

¹⁸ *Apol.* (h. II) n.7: «Si quis graviore prisci temporis sapientes attendit, comperit magno studio praecavisse, ne mystica ad indoctorum manus pervenirent. Sic Hermetem Trismegistum Aesculapio atque Ariopagitam Dionysium Timotheo praecepisse legimus, quod et Christum nostrum docuisse scimus; inhibuit enim margaritam, quam regnum Dei figurat, ante porcos proici, in quibus non est intellectus».

¹⁹ *Ascl.* 2: «Nec inmerito ipse dictus est omnia, cuius membra sunt omnia... qui est unus omnia vel ipse est creator omnium».

²⁰ *Liber*, Prop. I: «Deus est monas monadem gignens, in se unum reflectens ardorem»; Prop. IV: «Deus est mens orationem generans, continuationem perseverans»; Prop. XII: «Deus est cuius voluntas deificae et potentiae et sapientiae adaequatur».

²¹ *Liber*, Prop. XI: «Deus est super ens, necesse, solus sibi abundanter, sufficienter».

²² *Liber*, Prop. V: «Deus est quo nihil melius excogitari potest».

²³ *Liber*, Prop. XXIV: «Deus est lux quae fractione non clarescit, transit, sed sola deiformitas in re».

La total separación o trascendencia en tensión con la inmanencia se liga a otro tópico central del platonismo o neoplatonismo en sus versiones tardo-antigua y medieval, el de la predicación en ocasiones afirmativa (*unus, bonus, aeternus*) combinada con buenas dosis de apofatismo.²⁴ Así, el *Asclepius* 20 afirma que «su nombre está por encima de todo nombre»²⁵ y en el *Liber* se define a Dios como amor que cuanto más se posee más se esconde,²⁶ inexpressable para las palabras e incomprensible para la mente por su desemejanza,²⁷ como aquel a quien la mente conoce sólo en la ignorancia,²⁸ el ignorar resulta así el saber qué no es Dios y el no saber qué es.²⁹

Por último, podemos señalar semejanzas y diferencias en la concepción del hombre. El análisis debe restringirse aquí al *Asclepius*, pues el *Liber* no presenta tópicos que tengan que ver estrictamente con la naturaleza humana. Como ha mostrado Paolo Lucentini,³⁰ en el *Asclepius* aparecen rasgos comunes con el platonismo y con algunas corrientes religiosas de la tardo-antigüedad: inmortalidad del alma y mortalidad del cuerpo,³¹ beatitud eterna para los buenos y castigo eterno para los malos,³² duplicidad de la naturaleza humana semejante a la divina (*ousiote*) y material (*hylekos*) constituida por los cuatro elementos.³³ Sin embargo, la naturaleza celeste del alma no produce una antropología dualista pues hay un destino santo y una función divina del cuerpo: si dios no lo hubiera revestido del cuerpo, el hombre no podría gobernar el mundo. El cuerpo sirve para imitar la providencia de dios, permite practicar las artes y las ciencias sin las cuales el mundo no sería

²⁴ Acerca de la trascendencia e inmanencia y predicación afirmativa y negativa en el *Asclepius*, cf. Gersch, Stephen (1986), *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. I, Notre Dame, University of Notre Dame Press, pp. 338 y ss.

²⁵ *Ascl.* 20: «...siquidem is sit unus et omnia, ut sit necesse aut omnia eius nomine aut ipsum omnium nominibus nuncupari».

²⁶ *Liber*, Prop. VIII: «Deus est amor qui plus habitus magis latet».

²⁷ *Liber*, Prop. XVI: «Deus est quod solum voces non significant propter excellentiam, nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem».

²⁸ *Liber*, Prop. XXIII: «Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur».

²⁹ *Ibidem*: «Et hoc est vere ignorare, scilicet scire quid non est, et nesciendo quid est».

³⁰ Cf. Lucentini, Paolo (2007), «Il corpo e l' anima nella tradizione ermetica medievale», en *Platonismo, Ermetismo, Eresia nel Medioevo*, Louvain-La-Neuve, FIDEM, pp. 223-234.

³¹ Cf. *Ascl.* 2.

³² Cf. *Ascl.* 28.

³³ Cf. *Ascl.* 7.

perfecto.³⁴ El cuerpo eleva al hombre sobre demonios y dioses.³⁵ Por otra parte, la unión de hombre y mujer refleja la eterna creación divina.³⁶

Así, por una parte, la antropología del *Asclepius* se aleja del clásico dualismo platónico; pero por otra, se pone en línea con cierto neoplatonismo que plantea una continuidad de orden espiritual que incluye cierto aspecto de lo corporal.

II

Ahora bien, si atendemos a las menciones explícitas que aparecen en la obra de Nicolás de Cusa, hallamos las mismas muy tempranamente. En el *Sermo I* de 1430, *In principio erat Verbum*, precisamente la referencia al *Lógos* convoca la mención de Hermes y de su *Sermo perfectus*. Llama la atención, la presencia de algunos términos griegos y la referencia a la Sibila Eritrea, que muestran que Nicolás está leyendo a través de las *Divinae Institutiones* de Lactancio³⁷ más que del *Codex Bruxellensis* que acaso recién estuviera llegando a sus manos. Pero llama aún más la atención que el Cusano considere que el *Asclepius* ha tratado el tema del Hijo al que llamó «inefable».³⁸ La recurrencia a tópicos herméticos en los *Sermones* será

³⁴ Cf. *Ascl.* 8.

³⁵ Cf. *Ascl.* 9; 22.

³⁶ Cf. *Ascl.* 21.

³⁷ Todas las citas que el Cusano hace en el *Sermo I* corresponden a *Div. Institut.* c.6, c.7 y c.9 (CSEL19/I pp. 286–331). Sobre las referencias al *Asclepius* en Lactancio, cf. el trabajo de Mariel Giacomone en el presente volumen.

³⁸ *Sermo I* (h XVI, 1) n. 11: «Generationem hanc inenarrabilem summa veritas, si non plena luce, aliquali tamen radiolo in paganitatis tenebris constitutis aliquantulum aperuit, ut apud Firmianum Lactantium in *De falsa sapientia* plurima exempla conscribuntur. Refert quidem Hermetem Trismegistum: “In eo libro, qui Logos gelios, id est sermo perfectus, dicitur, his usus est verbis: kyros ke ton panton politis on theon kalei etc., id est: dominus et omnium factor, quem deum nominare videmur, secundum fecit deum” etc. Et sequitur: “Quia hunc fecit primum, solum et unum, bonus ei visus est et plenissimus omnium bonorum. Gavisus est et nimis dilexit velut partum suum”. Similiter: “Sibylla Erithraea in carminis sui principio filium dei ducem et imperatorem omnium praedicat dicens: panto profton ktistin etc., id est omnium nutritorem conditoremque, qui dulcem spiritum omnibus deposuit et ducem deum omnium fecit” etc. “Et alia Sibylla: hunc oportet cognosci; ipsum tuum scito deum, qui est filius dei”. “Hunc filium ineffabilem Hermes dicit. Causa autem huius causae voluntas boni, quae deum provexit, cuius nomen non potest ore hominum fari. Et postea ad filium suum Hermes loquitur: Est enim, o fili, secretus quidam sermo sapientiae de solo domino omnium, praesciente omnia deo, quem dicere supra hominem est” etc. “Zenon logos sive verbum naturae

frecuente³⁹ y siguiendo en cierta medida la lectura fundacional de Lactancio quien consideró que de algún modo estos textos profetizaron la venida de Cristo, el Cusano se inscribe, incluso en este tema teológico, en la línea del concordismo. Si atendemos a las menciones en los tratados, este concordismo se cumple en todos los casos.

Ya a partir de *De docta ignorantia*, de 1440 el Cusano revela una lectura directa tanto del *Asclepius* cuanto del *Liber*. Muchas de las menciones del *Asclepius* son una suerte de ratificación de las notas marginales puestas por el Cusano sobre el manuscrito y ha de suponerse que la lectura atenta y anotada del mismo antecede a tales menciones.⁴⁰ Así, en el libro primero al tratar acerca del discurso teológico, afirma para Hermes aquello que podría muy bien suscribir Dionisio Areopagita:

De donde rectamente dice Hermes Trismegisto: «Puesto que Dios es la totalidad de las cosas, entonces ningún nombre propio es suyo, por cuanto o bien sería necesario que Dios sea nombrado con todo nombre, o bien todas las cosas con su nombre».⁴¹

La posibilidad de que sea nombrado con todos los nombres está vinculado directamente en el pensamiento cusano con la noción de *complicatio absoluta*, es decir con el hecho de que todo esté coimplicado en el principio primero. Él mismo es el nombre inefable por eso le cabe el innombrable tetragrama bíblico, sin embargo su nombre a la vez, dice el Cusano «debe ser interpretado ‘uno

dispositorem atque opificem universitatis appellat. Quem et fatum et necessitatem rerum et animum Iovis appellat, ea scilicet consuetudine, qua solent Iovem pro Deo accipere. Sed nihil obstant verba, cum sententia congruat veritati. Est enim spiritus dei, quem ille animum Iovis nominavit. Nam Trismegistus, qui veritatem paene universam, nescio quo modo, investigavit, virtutem maiestatemque verbi saepe descripsit. “Et alia Sibylla: Omnia verbo agens” etc.».

³⁹ Cf. por ejemplo, *Sermo* XXIII (h XVI/2) n. 29; *Sermo* CLXXXIX (h XVIII/4) n. 11; *Sermo* CCXLVI (h XIX/4) n. 8.

⁴⁰ Por ejemplo, en relación con lo que sigue, *marg. cus.* (CT III 5): «nota rationem cur deus sit ineffabilis».

⁴¹ *De docta ign.* I (h I) n. 75: «Unde recte ait Hermes Trismegistus: “Quoniam Deus est universitas rerum, tunc nullum nomen proprium est eius, quoniam aut necesse esset omni nomine Deum aut omnia eius nomine nuncupari...”».

y todo' o bien 'todo unitariamente', lo cual es mejor». ⁴² Su omni-nominabilidad es también asimilada a la abundancia que le conviene en cuanto uno. ⁴³

Más adelante, Hermes vuelve a ser mencionado en el contexto de la denominación que hacen los paganos de Dios. El Cusano pone en evidencia que esta denominación resulta siempre en relación con las creaturas, y no es del todo inadecuado (aunque sí insuficiente) en tanto refleja lo absoluto nuevamente como complicación de todo: puesto que Hermes consideró que tanto los seres animados cuanto inanimados son de dos sexos, su causa, es decir Dios, debe complicar tanto lo masculino como lo femenino de lo cual Cupido y Venus son su explicación, ⁴⁴ aludiendo indudablemente a lo expuesto en *Asclepius* 21 ⁴⁵ que fue, por otra parte, también destacado en una marginal al *Codex Bruxellensis*. ⁴⁶ Cabe señalar de qué modo, y aun en una instancia que parece crítica y debe ser superada —la de la teología de los paganos—, el Cusano halla acuerdos con su propio pensamiento, en este caso, la doctrina de la complicación absoluta de todo en lo divino.

En cuanto al *Liber*, si bien es posible advertir referencias a tópicos frecuentes en su pensamiento —baste señalar la misma noción de ignorancia respecto de lo divino—, ciertamente Nicolás de Cusa ha privilegiado para su mención los elementos matemáticos que ofrece el texto. En efecto, ha recuperado tanto la representación aritmética presentada en la Prop. I, cuanto la

⁴² *Ibidem*: «...cum ipse in sua simplicitate complicitet omnium rerum universitatem. Unde secundum ipsum proprium nomen –quod ineffabile per nos dicitur et tetragrammaton sive quatuor litterarum est et ex ea proprium, quia non convenit Deo secundum aliquam habitudinem ad creaturas, sed secundum essentiam propriam– interpretari debet “unus et omnia” sive “omnia uniter”, quod melius est».

⁴³ *Ibidem*: «Et ita non repperimus superius unitatem maximam, quae idem est quod omnia uniter; immo adhuc videtur nomen propinquius et convenientius “unitas” quam “omnia uniter”. Et propter hoc dicit propheta, quomodo «in illa die erit Deus unus et nomen eius unum». Et alibi: «Audi Israel (id est Deum per intellectum videns), quoniam Deus tuus unus est»».

⁴⁴ *De docta ign.* I (h I) n. 83: «Pagani pariformiter Deum variis creaturarum respectibus nominabant (...) Hermes ait omnia tam animalia quam non-animalia duplicis sexus; propterea causam omnium –scilicet Deum– in se masculinum et femininum sexum dixit complicare, cuius Cupidinem et Venerem explicationem credebat».

⁴⁵ *Ascl.* 21: «Utriusque sexus ergo deum dicis, o Trismegiste? Non deum solum, Asclepi, sed omnia animalia et inanimalia. impossibile est enim aliquid eorum quae sunt infecundum esse. fecunditate enim dempta ex omnibus quae sunt, impossibile erit semper esse quae sunt, ego enim et naturam et sensum et mundum dico in se continere [naturam] et nata omnia conservare procreatione enim uterque plenus est sexus et eius utriusque conexio aut, quod est verius, unitas incomprehensibilis est, quem sive Cupidinem sive Venerem sive utrumque recte poteris nuncupare».

⁴⁶ *Marg. cus.* 49 (CT III 5): «nota, fecunditas, que in utroque sexu unite est, est unitas incomprehensibilis, que Cupido seu Venus nuncupatur».

representación geométrica ofrecida en la definición de Dios de la Prop. II, y en este sentido su lectura del *Liber* se encuentra en una línea de interpretación afín a otras anteriores realizadas por autores cristianos que forman parte de su elenco privilegiado de fuentes.

La primera, «Dios es una mónada que engendra una mónada, y refleja en sí mismo un único ardor»⁴⁷ ya había sido leída en términos trinitarios por Meister Eckhart. Para Eckhart la sentencia da cuenta de la unidad que retorna a sí misma en un movimiento reflexivo perfecto constituyéndose así en la puridad del ser y de la afirmación. Una de las interpretaciones eckhartianas del «*ego sum qui sum*» es precisamente la que considera la mónada (*sum*) que engendra su misma igualdad (*sum*) unidas eternamente (*qui*).⁴⁸ El Cusano adhiere a esta interpretación de la fórmula sobre todo si se tiene en cuenta que en la explicación de la definición que presenta el *Liber* se dice que esta multiplicación numérica del uno no implica multiplicidad.⁴⁹ De esta manera pone en evidencia que si la unidad se multiplicase con cualquier otro número que no fuera ella misma produciría en ella alteridad, pero sólo la unidad multiplicada por su propia igualdad produce lo idéntico.⁵⁰ Es problemático, con todo, afirmar que Eckhart y el Cusano han revestido cristianamente la fórmula pseudo-hermética, si atendemos a la interpretación de Lucentini y consideramos que el *Liber* es producto de un contexto cristiano.

⁴⁷ *Liber*, prop. I: «Deus est monas monadem gignens, in se unum reflectens ardorem».

⁴⁸ Cf. *In Exodum* III 14, n.16: «Tertio notandum quod repetitio, quod bis ait: *sum qui sum*, puritatem affirmationis exclusio omni negativo ab ipso deo indicat; rursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem; adhuc autem quandam bullitionem sive parturitionem sui –in se fervens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans, et se toto super se totum conversum et reflexum undique, secundum illud sapientis: ‘monas monadem gignit –vel genuit– et in se ipsum reflexit amorem –sive ardorem’». LW, Band II: *Magistri Eckhardi expositio libri Exodi, sermones et lectiones super Ecclesiastici cap. 24, expositio libri Sapientiae, expositio Cantici Canticorum cap. 1, 6*, Hrsg. Fischer, Heribert, Koch, Josef, Weiß, Konrad (1992), Stuttgart, Kohlhammer.

⁴⁹ *Liber*, prop. I: «Haec definitio data est secundum imaginationem primae causae, prout se numero multiplicat in se, ut sit multiplicans acceptus sub unitate, multiplicatus sub binario, reflexus sub ternario. Sic quidem est in numeris: unaquaeque unitas proprium habet numerum quia super diversum ab aliis reflectitur».

⁵⁰ *De docta ign.* I (h I) n. 23: «Generatio aequalitatis ab unitate clare conspicitur, quando quid sit generatio attenditur. Generatio est enim unitatis repetitio vel eiusdem naturae multiplicatio a patre procedens in filium. Et haec quidem generatio in solis rebus caducis invenitur. Generatio autem unitatis ab unitate est una unitatis repetitio, id est unitas semel; quod, si bis vel ter vel deinceps unitatem multiplicavero, iam unitas ex se aliud procreabit, ut binarium vel ternarium vel alium numerum. Unitas vero semel repetita solum gignit unitatis aequalitatem; quod nihil aliud intelligi potest quam quod unitas gignat unitatem. Et haec quidem generatio aeterna est.»

De esta manera diremos que nuestros autores corrieron el velo de aquello que el o los anónimos del siglo XII querían revestir de pura filosofía.

Respecto de la segunda proposición, Nicolás de Cusa introduce un cambio o, para decirlo en términos de Vescovini, opera una «metamorfosis». Se trata de la célebre definición de Dios como una esfera infinita cuyo centro está en todos lados y su circunferencia en ninguno.⁵¹ Si bien en el libro primero de *De docta ignorantia*, sin mencionar esta fuente, traspone la imagen de la esfera infinita a la actualidad infinita del máximo absoluto o Dios,⁵² la fórmula como tal aparece en el libro segundo de la misma obra referida no a Dios sino a la unidad de lo diverso, es decir al *uni-versus*, llamado en ese pasaje «*machina mundi*»:

De donde la máquina del mundo será como si tuviese su centro en todas partes y su circunferencia en ninguna, porque su circunferencia y centro es Dios, quien está en todo lugar y en ninguno.⁵³

Como se sabe, la postulación metafísica de la infinitud del universo es uno de los tópicos originales de la obra y es significativo que el Cusano recurra a la fórmula que esta antigua sabiduría, tal como él la considera, aplicó a Dios para definir ahora lo máximo pero en su aspecto contracto.

En el marco del mismo libro segundo, otras dos menciones deben ser tenidas en cuenta: de un lado, al caracterizar la constitución del ser de la creatura; de otro, al detenerse en uno de los modos de ser de lo real, el de la materia. Muchos autores cristianos, han considerado el ser de la creatura como un intermediario entre Dios y la nada, sin embargo para aludir a esto Nicolás prefiere citar explícitamente la Prop. XIV del *Liber*:

⁵¹ *Liber*, prop. II: «Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam».

⁵² Cf. *De docta ign.* I (h.I) n. 70: «Et sicut sphaera infinita est penitus in actu et simplicissima, ita maximum est penitus in actu simplicissime. Et sicut sphaera est actus lineae, trianguli et circuli, ita maximum est omnium actus. Quare omnis actualis existentia ab ipso habet, quidquid actualitatis existit, et omnis existentia pro tanto existit actu, pro quanto in ipso infinito actu est. Et hinc maximum est forma formarum et forma essendi sive maxima actualis entitas».

⁵³ *De docta ign.* II (h.I) n. 162: «Unde erit machina mundi quasi habens undique centrum et nullibi circumferentiam, quoniam eius circumferentia et centrum est Deus, qui est undique et nullibi».

Pues parece que la misma creatura que ni es Dios ni la nada, sea algo así como después de Dios y antes de la nada, como dice uno de los sabios: «Dios es la oposición a la nada por mediación del ente».⁵⁴

Esta sugerente definición había sido retomada también en términos laudatorios por Meister Eckhart,⁵⁵ y acaso su consideración resuma magistralmente los fundamentos de la ontología cusana: sólo hay Dios y la referencia a la privación únicamente es posible porque hay ente, o de otro modo: la diferencia ontológica entre Dios y el ente es sólo la privación. La doctrina de los cuatro *modi essendi* —necesidad absoluta, necesidad de la compleción, posibilidad determinada y posibilidad absoluta— que el Cusano parece copiar de Thierry de Chartres, complementa esa primera presentación muy general del ser de la creatura.⁵⁶

Ahora bien, si se atiende a la explicación de la definición xiv en el propio *Liber*, se advierte una críptica explicitación en la cual es necesario detenerse, a fin de establecer relaciones con lo presentado por el Cusano en el texto citado. La explicación del *Liber* hace de la «nada» algo encerrado en la esfera infinita y asimilable a la noción de posibilidad.⁵⁷

Cuando Nicolás se detiene en el caso de la posibilidad o materia del universo ofrece un nuevo ejemplo de concordancia presentando una suerte de «equipo» que se opone a quienes han considerado que «de la nada, nada sale». Así, subraya el acuerdo entre platónicos, herméticos y los que menciona como los «nues-

⁵⁴ *De docta ign.* II (h. I) n. 100: «Nam videtur, quod ipsa creatura, quae nec est Deus nec nihil, sit quasi post deum et ante nihil, intra deum et nihil, ut ait unus sapientum: “Deus est oppositio nihil mediatione entis”». Federici Vescovini justifica a partir de esta fórmula que el Cusano habría conocido la *versio communis* y analiza la metamorfosis de la misma realizada por él. Cf. Federici Vescovini (2011), pp. 4 y ss.

⁵⁵ Cf. por ejemplo *In Sap.* n. 90 (LW II 424, 2).

⁵⁶ Acerca de la influencia de Thierry de Chartres en esta doctrina cusana Cf. Rusconi, Cecilia (2012), «“Commentator Boethii De Trinitate [...] ingenio clarissimus”». Die Kommentare des Thierry de Chartres zu *De Trinitate* des Boethius als Quellen des Cusanus» en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge des Cusanus Gesellschaft* 33 (2012), pp. 247–290. Ver también el trabajo de Cecilia Rusconi en el presente volumen.

⁵⁷ *Liber*, Prop. XIV: «Haec definitio imaginari facit Deum esse sphaeram in cuius centro nihil incarcerationatur. Et est continue agens sphaera divina opus divinum quo detinet nihil in suo esse aeternaliter, a quo per exuberantiam suae bonitatis vocavit in esse rem quae est quasi circa centrum. Quae si ad esse actum attrahit, stabit semper, si ad esse possibile, redibit ad nihilum».

tros» quienes concibieron la posibilidad como privación de forma: «A ella los platónicos la llamaron carencia porque carece de toda forma...»⁵⁸ y continúa:

... Hermes decía que hylé es aquella falta de forma que alimenta los cuerpos y que alimenta las almas. Y, entre los nuestros, alguien decía que el caos había naturalmente precedido al mundo y que había sido la posibilidad de las cosas, en el cual hubo ese espíritu que no tiene forma, en el que todas las almas son posiblemente.⁵⁹

Ahora bien, si revisamos el texto de *Asclepius* 14 al cual parece referirse el Cusano, encontramos una singular doctrina según la cual hay dos principios del universo, Dios y la *hylé* a los cuales acompaña el espíritu. Sin embargo, conforme se avanza en la lectura del parágrafo 14, se advierte que hay una diferencia ontológica entre Dios, autogenerado (*ex se natus*), y la *hylé* y el espíritu, ambos ingenerados (*non natus*).⁶⁰ El Cusano no atiende a la aparente postulación de los dos principios y asimila la *hylé* hermética a la privación o posibilidad que debe oponerse —y explícitamente el Cusano la distingue y opone— a la doctrina de los peripatéticos para quienes la materia guarda las formas en potencia a la espera de que sean educidas por acción de un eficiente.⁶¹

De esta manera, podemos decir que las dos referencias que señalamos apoyan una misma ontología: la que se sostiene en la unicidad del principio al cual sólo se opone la privación en consideración del ente. Precisamente, se ha vinculado la fórmula de la prop. xiv a los gráficos ofrecidos en *De coniecturis*, en especial a la llamada Figura Paradigmática,⁶² en la cual se presenta el ámbito de lo creado como la imbricación entre los extremos de la unidad y de la total alteridad o nada: «*Inter deum autem et nihil coniecturamur omnem cadere creaturam*».⁶³

⁵⁸ *De docta ign.* II (h I) n.133: «Quam Platonici, quia omni forma caret, carentiam dixerunt...».

⁵⁹ *De docta ign.* II (h I) n.134: «...Hermes aiebat yle esse corporum nutricem et illam informitatem nutricem animarum; et ex nostris quidam aiebat chaos mundum naturaliter praecessisse et fuisse rerum possibilitatem, in quo ille informis spiritus fuit, in quo omnes animae sunt possibiliter».

⁶⁰ Cf. Parri, Ilaria (2005), *La via filosofica di Ermete. Studio sull'Asclepius*, Firenze, Polistampa, pp. 71 y ss.

⁶¹ Cf. *De docta ign.* II (h I) n. 134–135.

⁶² Cf. nota de la edición crítica (h III n. 42) a cargo de Koch, Josef y Bormann, Karl (1972) (Hamburgo, F. Meiner, p. 46).

⁶³ *De coni.* I (h. III) n.42: «Adverte quoniam deus, qui est unitas, est quasi basis lucis; basis vero tenebrae est ut nihil. Inter deum autem et nihil coniecturamur omnem cadere creaturam».

III

Por último, realizaremos una muy breve referencia a un tema que he tratado especialmente en otro trabajo:⁶⁴ la atención que Nicolás de Cusa presta a la antropología presentada en el *Asclepius*. Ejemplificaremos sólo con algunos pasajes, tres tópicos que recoge el Cusano de este texto: el «*nexus dei et mundi*» y su relación con la noción de microcosmos, el de «*deus humanatus*» y el de «*secundus deus*».

El tópico antropológico del texto hermético que la tradición latina más ha repetido es ciertamente el que declara al hombre *nexus dei et mundi*, su cabal desarrollo abarca los párrafos 6 a 10 del *Asclepius*. La fórmula es citada tanto por Alberto Magno, en su *Metafisica*,⁶⁵ como por Bertoldo de Moosburg quien, en su monumental comentario a los *Elementa* de Proclo, recoge el mismo texto referido al hombre como *nexus* para atender, precisamente, a su aspecto de *microcosmus*.⁶⁶ La mención cobra sentido si consideramos el hecho de que estos autores también forman parte del elenco de fuentes cusanas. En el libro III de *De docta ignorantia* cuando el Cusano trata de mostrar porqué precisamente un singular, Cristo, es unido a la maximidad absoluta, el argumento del nexo reaparece: que el singular unido sea de naturaleza humana se fundamenta, precisamente, en que se trata de una «naturaleza media» que conecta lo inferior y lo superior.⁶⁷

⁶⁴ Cf. D'Amico, Claudia (2012), «Elementos neoplatónicos y herméticos en la concepción del hombre de Nicolás de Cusa», en Machetta, Jorge M. - D'Amico, Claudia (2015), *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, Buenos Aires, Biblos, pp.81-92.

⁶⁵ Albertus Magnus, *Metaphysica*, I, I 1, ed. Geyer, Bernhardt 1960), *Alberti Magni opera omnia* (16, 1), Westfalia, Aschendorff: «Sicut subtiliter enim dicit Hermes Trimegistus in libro, quem de deo deorum ad Esclepium collegam composuit, homo nexus est dei et mundi, super mundum per duplicem indagacionem existens, physicam videlicet et doctrinalem, quarum utraque virtute rationis humanae perficitur, et hoc modo mundi gubernator congrue vocatur. Subnexus autem est deo, pulchritudines eius non immersas mundo, hoc est continuo et tempori, accipiens per similitudinem divinam, quae in eo est per lumen simplicis intellectus, quod a deo deorum participat». Cf. Trabajo de J. Lastra Sheridan en el presente volumen.

⁶⁶ Bertoldus von Moosburg, *Expositio*, Prol. 14: «Verum circa microcosmum, id est hominem, sciendum, quod per Trismegistum ubi supra sic describitur: 'Homo est nexus Dei et mundi super mundum per duplicem indagacionem existens, physicam videlicet et doctrinalem, quorum utrumque virtute rationis humanae perficitur, et hoc modo mundi gubernator proprie vocatur'. Subnexus autem Deo, pulchritudines eius non immersas mundo, hoc est continuo et tempori, accipiens per similitudinem divinam, quae est lumen simplicis intellectus, quod a Deo deorum participat». Cf. el trabajo de Ezequiel Ludueña en el presente volumen.

⁶⁷ Cf. *De docta ign.* III (h I) n. 197.

Por otra parte, el hecho de que a través de su elevación todo el universo sea elevado, se da porque

...La naturaleza humana es aquella que complica la naturaleza intelectual y sensible, y concentra todo el universo dentro de sí, habiendo sido proclamada con razón por los antiguos microcosmos o pequeño mundo.⁶⁸

Aquí, aparece, pues el segundo aspecto que involucra la noción de «*nexus*», a saber el de «microcosmos» o «*parvus mundus*» que, como se desprende de lo expuesto, debe ser entendida como aplicable al hombre singular. La idea de microcosmos se repite en la continuidad de la obra cusana y si bien se da en contextos y hasta con sentidos diversos, en ninguno de los casos escapa a la relación entre lo absoluto y lo contracto. Así, en *De ludo globi*, Nicolás muestra de qué manera el hombre reúne el conjunto del universo y es llamado «*microcosmos, esto es, un pequeño mundo que posee alma*»⁶⁹ Este «*parvus mundus*» guarda semejanza con el «*magnus mundus*» pues el universo reluce en cada una de sus partes pero más perfectamente lo hace en el hombre:

Y ya que la perfección del universo entero reluce más en el hombre, el hombre es el mundo perfecto, si bien pequeño y parte del mundo grande. De ahí que aquellas cosas que el universo posee universalmente, el hombre las tenga también particular, individual y separadamente.⁷⁰

Podríamos pensar que la noción cusana de hombre como microcosmos resulta de la reunión en él del universo todo, siguiendo la fórmula hermética de la reunión de los cuatro elementos, o aún de la reunión de lo sensible y lo inteligible, pero no en consonancia con aquella otra que proclama al hombre como *nexus dei et mundi*. De hecho, en *De venatione sapientiae*, convenientemente ubicada en el campo del *ordo*, regresa esta alusión al mi-

⁶⁸ *De docta ign.* III (h I) n. 198: «Humana vero natura est illa, quae est supra omnia Dei opera elevata et paulo minus angelis minorata, intellectualem et sensibilem naturam complicans ac universa intra se constringens, ut microcosmos aut parvus mundus a veteribus rationaliter vocitetur».

⁶⁹ *De ludo globi* I (h IX) n. 40: «Non possumus negare hominem dici microcosmum, hoc est parvum mundum, qui habet animam».

⁷⁰ *De ludo globi* I (h IX) n. 42: «Perfectio igitur totalitatis universi quia plus relucet in homine, ideo et perfectus mundus, licet parvus, et pars mundi magni. Unde quae universum habet universaliter, habet et homo, particulariter, proprie et discrete».

crococosmos en tanto reunión de lo supremo de lo sensible y lo ínfimo de lo inteligible repitiendo el párrafo 10 del *Asclepius*.⁷¹

Sin embargo, los textos aludidos que refieren a lo que podríamos llamar en términos estáticos la «naturaleza humana», deben ser complementados con lo que, en términos dinámicos, podríamos denominar la configuración de la «*regio humanitatis*» que puede seguirse desde la lectura de *De coniecturis* continuando por *De mente*, *De Beryllo*, *De theologicis complementis* y ciertamente también por el propio *De ludo globi*, por mencionar los textos más significativos en los cuales el Cusano trata especialmente de la virtud creativa de la mente humana que, en este sentido, es a su modo todas las cosas.

Particularmente en el breve tratado titulado *De homine* que cierra el libro II del *De coniecturis* aparece una noción de microcosmos que difiere de la que referimos hasta aquí. Lo que en *De docta ignorantia*, en la relación con el *magnus mundus* en *De ludo globi* y en la reunión del *De venatione sapientiae* es presentado en términos de naturaleza, es entendido en *De coniecturis* en términos de potencia cognitiva destacando en ella la especificidad humana. Para subrayar tal especificidad, el Cusano repite nuevamente palabras del *Asclepius*: «*Mirabile est hoc dei opificium...*»,⁷² pero al ofrecer los fundamentos de la dignidad del hombre, aquellos residen en el hecho de que la región de la humanidad es la única capaz de alcanzar conjeturalmente con su potencia a Dios y al universo. Esto permite que el hombre se vuelva de alguna manera, mundo; y de alguna manera, dios.

Pues el hombre es dios, pero no absolutamente, porque es hombre, por lo tanto es dios humano. Asimismo el hombre es mundo, pero no es todo contractamente, porque es hombre.⁷³

Esta reunión de todo en su fuerza cognitiva es llamada en este contexto, por el Cusano, microcosmos. El texto continúa diciendo:

⁷¹ *De ven. sap.* (h XII) n. 95: «Quam pulchre copulam universi et microcosmum, hominem, insupremo sensibilis naturae et infimo intelligibilis locavit, conectens in ipso ut in medio inferiora temporalia et superiora perpetua! Ipsum in horizonte temporis et perpetui collocavit, uti ordo perfectionis deposcebat».

⁷² Cf. *De coni.* II (h III) n. 142.

⁷³ *De coni.* II (h III) n. 143: «Homo enim deus est, sed non absolute, quoniam homo; humanus est igitur deus. Homo etiam mundus est, sed non contracte omnia, quoniam homo».

Por lo tanto, es microcosmos o ciertamente mundo humano. Por lo tanto, la misma región de la humanidad alcanza a dios y al mundo en su totalidad con su humana potencia.⁷⁴

En el opúsculo *De dato patris luminum*, a propósito del tema de la omninominabilidad de Dios, aparece por primera vez la noción de «*deus humanatus*» como doctrina atribuida a Hermes:

Y aunque de esta manera Dios sea todo en todos, no es, sin embargo, la humanidad, aunque con sano intelecto se pueda admitir la sentencia de Hermes Trismegisto que Dios es nombrado con los nombres de todas las cosas y que todas las cosas son nombradas con el nombre de Dios, de modo tal que el hombre pueda ser nombrado dios humanado y este mundo dios sensible, como quiso Platón.⁷⁵

Ahora bien, si se considera el tratamiento que ofrece sobre el hombre en *De coniecturis*, se advierte que la novedad cusana es transferir la posibilidad de la omninominabilidad que la tradición tanto hermética como dionisiana había conferido a Dios, a la potencia humana: también el hombre que por la potencia de su espíritu alcanza todas las cosas, vuelve «humanos» al mundo y al mismo dios. Pues el hombre es dios, pero no absolutamente, porque es hombre, por lo tanto es dios humano. Asimismo el hombre es mundo, pero no es todo contractamente, porque es hombre. Por lo tanto, es microcosmos o ciertamente mundo humano. Por lo tanto, la misma región de la humanidad alcanza a dios y al mundo universo con su humana potencia. El hombre es mundo humano y dios humano, sin embargo destaca el Cusano que el hombre puede convertir todo a su modo, en cuanto dios (*ut deus*). El hombre, viva imagen de la complicación absoluta, puede explicar o desplegar humanamente el todo y así, su ser microcosmos no es sólo constitutivo sino que es, al mismo tiempo, una construcción. En consecuencia puede ser dios humano y así, en cuanto dios, humanamente puede ser ángel humano, bestia humana, león humano o bien oso o cualquier otro animal. Pues dentro de la potencia de la humanidad todo existe a su modo.⁷⁶

⁷⁴ *Ibidem*: «Est igitur homo microcosmos aut humanus quidem mundus. Regio igitur ipsa humanitatis deum atque universum mundum humanali sua potentia ambit».

⁷⁵ *De dato patris* (h.IV) n. 102: «Et quamvis sic deus sit omnia in omnibus, non est tamen humanitas deus, licet posset sano intellectu Hermetis Trismegisti dictum admitti deum omnium rerum nominibus et res omnes dei nomine nominari, sic quod homo nominari possit deus humanatus, et hic mundus deus sensibilis, ut et Plato voluit».

⁷⁶ *Ibidem*: «Potest igitur homo esse humanus atque, ut deus, humaniter potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus aut aliud quodcumque. Intra

Este texto es por completo afín con el esclarecimiento cusano de la fórmula hermética del hombre como «*secundus deus*».⁷⁷ Si atendemos a las palabras del *Asclepius* 10, en verdad allí se nombra al mundo «primera imagen» y «segundo dios», en tanto que al hombre se lo llama «segunda imagen» y «tercer dios». Tempranamente el Cusano había escrito al margen de esta mención «*nota quomodo deus de deo*»⁷⁸ y con la fórmula atribuida a Hermes del hombre como «segundo dios» parece más bien sintetizar su propia posición acerca de las consecuencias del hecho de haber sido creado como imagen de Dios.

Retomando un paralelismo ya presentado en *De coniecturis*, el Cusano refiere en *De Beryllo* que así como Dios es creador de entes reales, el hombre lo es de entes racionales y formas artificiales, los cuales son «semejanzas de semejanzas del divino intelecto».

En cuarto lugar, advierte que Hermes Trismegisto dice que el hombre es un segundo dios. Pues así como Dios es creador de los entes reales y de las formas naturales, de la misma manera el hombre es creador de los entes racionales y de las formas artificiales, que no son sino similitudes de su propio intelecto, de la misma forma que las creaturas de Dios son similitudes del intelecto divino.⁷⁹

El segundo dios es semejanza del primero en el crear, de manera que mide todo por ésta, su potencia creadora. Su medida alcanza hasta a la misma divinidad: el hombre mide a Dios «a la manera como la verdad es medida por medio de la imagen». Aquí aparece, pues, la interpretación genuinamente cusana del hombre como *nexus dei et mundi*, es *nexus* complicante y explicante en tanto nada escapa a su región.

enim humanitatis potentiam omnia suo exsistunt modo».

⁷⁷ Cf. Bormann, Karl (1999), *Nikolaus von Kues: «Der Mensch als zweiter Gott»*, Paulinus, Trier; M. Thurner (2003), «Explikation der Welt und mystische Verinnerlichung. Die hermetische Definition des Menschen als 'secundus deus' bei Cusanus», en Lucentini, Parri, Perrone Compagni (2003), pp. 245–262.

⁷⁸ *Marg. Cus.* 17 (CT III 5).

⁷⁹ *De Beryllo* (h XI/I) n. 7: «Quarto adverte Hermetem Trismegistum dicere hominem esse secundum deum. Nam sicut deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium, quae non sunt nisi sui intellectus similitudines sicut creaturae dei divini intellectus similitudines».



IV

En suma, podemos concluir que la lectura por parte del Cusano tanto del *Asclepius* como del *Liber XXIV philosophorum* se inscribe en la característica general de su acercamiento a las fuentes: el establecimiento de una concordancia entre aquellos que genuinamente buscaron la verdad más allá de los límites autoimpuestos por la razón, en oposición con aquellos que no pudieron trascender tales límites. Puesta la prioridad en la concordancia, la alusión a las doctrinas no pretende ser detallada sino que se impone recuperar sus principales postulaciones. Así, desde la primera prédica hasta las obras del último período, el Cusano ha recuperado una serie de tópicos herméticos y los ha vinculado tanto con la teología cristiana cuanto con sus propias metafísica, cosmología y antropología siempre en procura de la construcción de una doctrina ignorante.

Recepción de los textos herméticos en el platonismo florentino del Quattrocento: Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola

Francisco Bastitta Harriet

Introducción

El ámbito intelectual florentino de fines del *Quattrocento* está ciertamente atravesado por la impronta filosófica de los tratados tardo-antiguos atribuidos a Hermes Trismegisto.¹ Puede decirse que la recepción de los textos herméticos en los filósofos y humanistas de este período está en continuidad con aquella propia de los siglos medievales que los preceden en Occidente.

¹ Véase, por ejemplo, Garin, Eugenio (2001), *Hermétisme et Renaissance*, Paris, Allia; Lucertini, Paolo; Parri, Ilaria; Perrone Compagni, Vittoria eds. (2003), *Hermetism from late antiquity to humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo antico all'Umanesimo*, Turnhout, Brepols; Yates, Frances A. (1968), «The Hermetic Tradition in Renaissance Science», en Singleton, Charles S. ed. (1968), *Art, Science, and History in the Renaissance*, Baltimore, Johns Hopkins Press, pp. 255–274; Burke, John G. (1974), «Hermetism as a Renaissance World View», en Kinsman, R. S. (ed.), *The Darker Vision of the Renaissance*, Berkeley, University of California Press, pp. 95–117; Heiser, James D. (2011), *Prisci Theologi and the Hermetic Reformation in the Fifteenth Century*, Texas, Repristination Press; Rotondi Secchi Tarugi, Luisa (ed.) (1998), *L'Ermetismo nell'Antichità e nel Rinascimento*, Milano, Nuovi orizzonti.

En efecto, desde los albores del Renacimiento los intelectuales también oscilan al modo de un péndulo entre las alabanzas de Lactancio y la condena de Agustín acerca de la autoridad y la piedad del gran filósofo, sacerdote y rey egipcio.² No obstante, al menos dos características diferencian a esta nueva recepción y preanuncian lo que será la entusiasta difusión moderna de las tesis herméticas.

El primero de estos rasgos es la influencia de los eruditos platónicos llegados de Bizancio en la lectura y la valoración de los textos herméticos, que algunos pensadores italianos de la primera mitad del siglo habían comenzado a manifestar.³ El segundo, y quizás el más decisivo históricamente, se desprende de la traducción por parte de Marsilio Ficino en 1463 del *Pimander*, que consistía en los primeros catorce tratados del *corpus* griego de textos herméticos, desconocido hasta entonces en Occidente. En efecto, la traducción latina fue vertida al italiano ese mismo año por Tommaso Benci, amigo personal de Ficino, y a la primera edición latina en 1471 le siguieron en los dos siglos posteriores al menos veinticuatro ediciones en latín y en lenguas vernáculas.⁴

Los dos autores del círculo florentino cuya obra analizaremos, el propio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola, frecuentan y asimilan las doctrinas del Mercurio egipcio como las enseñanzas de uno de los iniciadores de la piadosa filosofía de los antiguos, la *prisca theologia*.⁵ Ambos pertenecen a la llamada Academia platónica de Florencia, el núcleo intelectual de humanistas y filósofos que se reunía bajo los auspicios de Lorenzo de Medici. En la Academia, soñada e inaugurada por Cosimo el viejo, florecían los estudios humanísticos, filosóficos y esotéricos, con la participación de otros cé-

² Acerca de esta ambigüedad en la recepción medieval del hermetismo, véase el artículo de David Porreca en el presente volumen.

³ Sobre esta cuestión, véase Geanakoplos, Deno J. (1989), *Constantinople and the West. Essays on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissance and the Byzantine and Roman Churches*, Madison, University of Wisconsin Press, pp. 9–17; Kristeller, Paul O. (1982), *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 206–224.

⁴ Cf. Dannenfeldt, Karl H. (1960), «Hermetica Philosophica», en P. O. Kristeller, et al. (eds.), *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries vol. I*, Washington, Catholic University of America Press, pp. 138–139.

⁵ Cabe aclarar que lo que aquí se llama «teología» no es la ciencia sistematizada en el Medioevo que trata acerca de los misterios de una fe revelada, sino aquella parte de la filosofía que la antigüedad clásica consideraba la más elevada y sublime, la especulación acerca de lo divino y de los primeros principios de la realidad. Es por ello que, en algunos casos, «filósofo» y «teólogo» son tomados prácticamente como sinónimos por los humanistas de este período.

lebres intelectuales florentinos como Angelo Poliziano, Cristoforo Landino, los hermanos Benivieni y el propio Lorenzo.

Puede decirse que tanto Ficino como Pico incorporan a su pensamiento los enigmáticos libros de Hermes bajo la luz de la filosofía platónica, en especial la de los sistemas cosmológicos y metafísicos que encuentran en Plotino, en Jámblico y en Proclo.⁶ Sin embargo, sus perspectivas respecto de aquellas venerables doctrinas y los intereses académicos que los vuelcan a ellas difieren considerablemente y se encuentran muchas veces en oposición a lo largo de su mutua e intensa colaboración intelectual.

En sus primeras obras, Ficino acentúa, como veremos, el carácter fundacional de la sabiduría del Trismegisto, como iniciador de la *secta philosophorum*. En esta tradición ininterrumpida, sus doctrinas son transferidas a otros sabios antiguos como Orfeo, Aglaofemo, Pitágoras y Filolao hasta culminar en Platón y los platónicos. Es por esto que la lectura que hace Ficino del *Asclepius* y del nuevo *corpus* se detiene especialmente en la concepción hermética de Dios, del Universo y del alma humana, como preñadas de platonismo y coincidentes con las Escrituras mosaicas. Marcado a fuego por el encargo que Cosimo de Medici le hiciera en su juventud, Marsilio se siente seguidor, heredero y partícipe de aquella sucesión teológica, en el sentido en que los antiguos concebían a una *secta* o escuela filosófica. Es como miembro de esta tradición que Ficino llama a su amigo Pico en sus cartas «*complatonicus suus*» o «*complatonicus noster*».⁷

Pico, por su parte, no parece identificarse con ese apelativo, y ello no se debe solamente a su sólida formación escolástica o a sus afinidades con el aristotelismo averroísta. El Mirandolano se jacta en la *Oratio* de no haber jurado sobre las palabras de nadie (*in nullius verba iuratus*); se propone volcar a todos los maestros de filosofía, desempolvar todas las páginas, comprender todas las familias o escuelas.⁸ Desde que comienza a concebir su

⁶ Véase, por ejemplo, Copenhaver, Brian P. (1988), «Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance», en I. Merkel, A. G. Debus (eds.), *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Washington, Associated University Presses, pp. 79–110; Pennuto, Concetta (2003), «La formazione ermetica di Marsilio Ficino tra filosofia e medicina», en Lucentini, Paolo (2003), pp. 601–611.

⁷ Cf. Marsilio Ficino, *Opera* (1576), Basilea, Henricus Petrus, vol. I, pp. 858, 869, 902; vol. II, p. 1537. La última referencia es del proemio a su traducción y comentario de las *Enéadas* de Plotino.

⁸ Cf. Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio* (ed. Garin, Eugenio (1942), Firenze, Vallecchi, p. 138.30–140.1): «At ego ita me institui, ut in nullius verba iuratus, me per omnes philosophiae magistros funderem, omnes schedas excuterem, omnes familias agnoscerem».



gran proyecto de defensa de las novecientas tesis en Roma, todos sus desarrollos están dirigidos a establecer la coincidencia y armonía de las más diversas escuelas filosóficas y tradiciones teológicas. Esta metodología sincrética, aunque no ecléctica, es la que determina de algún modo su interpretación de los escritos herméticos.

No ve en Hermes, como Ficino, al más arcaico antecesor de su propia escuela de pensamiento, sino a la voz más representativa de la filosofía del antiguo Egipto. Para él, esta sabiduría no precisa estar conectada históricamente con la de otros sabios de la antigüedad, aunque sí coincide y está en armonía con ellos en los puntos esenciales. Una de las particularidades del hermetismo a la que Pico recurre una y otra vez en sus párrafos más frecuentados, con mayor insistencia que su colega y amigo, es la concepción antropológica.

Las consideraciones en torno al hermetismo de Ficino y Pico dependen en parte del modo en que la tradición humanista previa había leído las obras atribuidas a Hermes desde el Medioevo. Por ello, antes de tratar por separado a cada uno de estos autores, haremos un breve esbozo de sus antecedentes entre los humanistas de la segunda mitad del siglo xiv y de la primera mitad del xv.

1. Antecedentes en el humanismo italiano

Francesco Petrarca, considerado por muchos el padre del movimiento humanista del Renacimiento, conoce la figura del Trismegisto a través de las citaciones y menciones del *Asclepius* en Lactancio y en su amado Agustín. Si bien la condena agustiniana en *De civitate Dei* influye de modo más decisivo en su obra, como en la alusión negativa a las estatuas animadas en el segundo libro del *De ocio religiosorum*,⁹ sin embargo hacia el final de su vida el au-

⁹ Cf. Petrarca, *De ocio religiosorum* II (*Opera omnia* (1581), Basilea, Sebastian Henricpetri, p. 321): «Quorum error suis in terminis si mansisset, grande periculum erat prestare homini quod debitum Deo: verum occasione hac demones freti calliditate insita defunctorum hominum statuas subiere, credulitate atque inscitia hominum abutentes, unde geminata periculi materia est, dum non modo homini sed demoni Dei hosti divinum offertur obsequium, ipsa statua, hoc est idoli materia, vicem corporis, demone autem incluso anime locum obtinente, ut sic ex corpore atque anima factus ab homine illusor hominum deus constet, cuius faciendi artificium Trimegistus hominibus datum dicit, quod scilicet ad adventum veri Dei vel ablatum esse, vel auferri debere conqueritur». Cf. Agustín de Hipona, *De civitate Dei* VIII, 23–26.

tor reconoce en Hermes una aproximación a la verdad respecto de la piedad y a la libertad humanas, citando para ello la obra de Lactancio.¹⁰

Es llamativo que uno de los manuscritos anotados por Petrarca contenga el texto del *Asclepius*, aunque atribuido a Apuleyo y ubicado entre sus obras filosóficas. Todavía pueden leerse algunas de las notas marginales de Petrarca en el *MS Vaticanus Latinus* 2193.¹¹ Esto explica que, cuando el poeta cita el *Asclepius* en una de sus cartas de la vejez, lo haga bajo el nombre de Apuleyo.¹²

Boccaccio parece detenerse menos en la figura y el pensamiento del Trismegisto, aunque lo menciona en el capítulo xxxiv de su *Genealogia deorum gentilium*. Coluccio Salutati y la generación siguiente de humanistas, no obstante, manifiesta un interés renovado por el antiguo sabio egipcio. Quizás no sea casual que en esos años el propio Salutati invita a Manuel Chrysoloras a inaugurar la cátedra de griego en Florencia. El pensamiento bizantino de los siglos anteriores había reservado un lugar de privilegio al *Corpus Hermeticum* para la enseñanza de la filosofía platónica, tradición inaugurada por Miguel Psello.¹³ Es probable que los discípulos de Chrysoloras —entre quienes estaban Salutati mismo, Niccoli, Palla Strozzi, Guarino y Bruni— hayan conocido a través de su maestro el lugar del Trismegisto en la tradición pla-

¹⁰ La cita es de Lactancio, *Divinae institutiones* II, 16. Petrarca escribe: «Neque id ipsum tacitum in prophanis, cuius rei Lactantius meminit, Inst. 2: 'Affirmat -inquit- Hermes eos qui cognoverunt Deum non tantum ab incursibus demonum tutos esse, verum etiam ne fato quidem teneri. Una, inquit, custodia pietas. Et enim pius homo neque demoni pessimo neque fato subiacet; Deus enim liberat pium ab omni malo namque unicum atque solum bonum est hominibus pietas. Quid sit autem pietas ostendit alio loco his verbis: pietas enim scientia est Dei, eandemque sententiam Asclepium in sermone quodam regio latius explicasse confirmat'. Vides ut obstinatissimi duo pagani nostram circumvelant veritatem? Tanta est veri vis, ut linguas sepe hostium ad se trahat» (*De remediis utriusque fortunae* I, 13 [*Opera*, p. 10]). Si bien Lactancio se refiere a más de un tratado hermético en esta cita, acerca de la piedad o religión como conocimiento de Dios, véase la oración final de *Asclepius* 41 (ed. Moreschini, pp. 85.21 – 86.12).

¹¹ El *Asclepius* ocupa los folios 4r–9r. Véase Nollhac, Pierre de (1907), *Petrarque et l'humanisme*, Paris, Honoré Champion, vol. II, p. 102.

¹² Cf. Petrarca, *Epistolae seniles* XV, 3 (*Opera*, p. 935): «Cui ut unde discesseram revertar, cum tot cibi sint nec humano quidem gustu, nec tanto digni studio, iure Apuleius Madaurensis in illius libri fine qui vocatur *Asclepius*, quasi glorians dicit: 'Convertimus nos ad puram et sine animalibus coenam': nunc nulla sine animalibus coena, et communia apposuisse probro habetur».

¹³ Cf. Festugière, André-Jean; Nock, Arthur D. (eds.) (1945), *Corpus Hermeticum*, Tome I, *Traité I-XII*, Paris, Les Belles Lettres, pp. LI–LIII; Scott, Walter; Ferguson, Alexander S. (eds.) (1936), *Hermetica. The Ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, Volume IV, *Testimonia*, Oxford, Clarendon Press, pp. 243–248.

tónica bizantina. Sin embargo, los humanistas italianos todavía no entran en contacto con el *corpus* griego que existía en Bizancio.¹⁴

En agosto de 1374 Salutati elige la figura del Hermes egipcio para consolar a Roberto Guidi frente a la muerte de Petrarca. En su carta resume y parafrasea algunos párrafos tomados del *Liber Alcidi*, un tratado de inspiración hermética redactado en la segunda mitad del siglo XII, probablemente en Sicilia. El fragmento refiere las palabras de Hermes al despedirse de sus discípulos, ofreciéndoles consuelo ante la proximidad de su muerte.¹⁵

Además del manuscrito con el *Liber Alcidi*, el canciller florentino posee en su biblioteca una copia del *Asclepius* que utiliza en más de una ocasión.¹⁶ En sus diatribas del *De laboribus Herculis* contra el método de disputa de los escolásticos, por ejemplo, menciona y recurre al Trismegisto como a un profeta, pues había afirmado que los hombres que habrían de venir, engañados por la habilidad de los sofistas, serían apartados de la verdadera, pura y santa filosofía.¹⁷

También cita en la misma obra el pasaje del *Asclepius* acerca de los dioses que animan estatuas como ejemplo de idolatría, aunque no le atribuye al sa-

¹⁴ Cf. Kristeller, Paul O. (1982), pp. 206–219.

¹⁵ Coluccio Salutati, *Epistolario* II, 15 (ed. Novati, Francesco (1891–1911), Roma, Istituto Storico Italiano, I, p. 186): «Hermes siquidem, cum iam eum vicinia mortis Trismegisto urgeret, coronam amicorum sic fertur astantium allocutus: hactenus, inquit ille, carissimi filii, relegatum apud vos mansi, peregrinus et exul; nunc vero per omnia restitutus, incolumitate recepta, migro revocatus in patriam, in qua cuncti, qui eius meruerint incolatum, et mortis et corruptionis efficiuntur expertes. iam michi repleti videor suavitate mirifica, qui cogitem meo me auctori coniunctum, omnique mutabilitatis condicione fugata, inviolabilis perfectique boni fore participem. cavetote itaque ne, cum hoc relicto corpusculo meliore mei parte visus fuerim de loco viventium evolasse, me quasi mortuum lugeatis. nunc enim vobiscum una mortuus sum, et tunc demum vite redditus, vos apud summum omnium rerum opificem expectabo». Cf. Lucentini, Paolo ed. (1984), *Liber Alcidi de immortalitate animae: studio e edizione critica*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, pp. 47–49. Salutati también cita el *Liber Alcidi* para su definición de la modestia en *De verecundia* IV, 13.

¹⁶ Su copia del *Asclepius* se encuentra hoy en el *Laur. San Marco* 284, y el manuscrito que contiene el *Liber Alcidi* es el *Laur. Strozzi* 72. Cf. Ullman, Berthold L.; Stadter, Phillip A. (1972), *The Public Library of Renaissance Florence. Niccolo Niccoli, Cosimo de Medici and the Library of San Marco*, Padua, Antenore, pp. 201, 217.

¹⁷ Cf. Coluccio Salutati, *De laboribus Herculis* I, 1, 5 (ed. Ullman, Berthold L. (2001), Zurich, Thesaurus Mundi [1951], I, p. 4): «Omnes dimicationi scolastice student sibi que nimium didicisse persuadent, si improvisos et incautos in apparentis contradictionis induxerint laberintum, quem verborum novitate percussi pro tunc nequeant exivisse. De quorum errore quodam divinationis presagio scripsit Trimegistus in hec verba: 'Qui ergo homines post nos erunt sophistarum calliditate decepti, a vera, pura sanctaque philosophia avertentur'». Cf. *Asclepius* 14 (ed. Moreschini, p. 53, 1–3).

bio Hermes el error, sino a sus antepasados egipcios.¹⁸ Por último, en varias secciones de su *De fato et fortuna*, Salutati recurre a la autoridad del *omnium divinissimus Trimegistus* en los capítulos 39 y 40 del *Asclepius* para sustentar la compatibilidad de la providencia divina, el destino y la necesidad con la libertad de la voluntad humana.¹⁹

Numerosos autores posteriores nombran y citan los textos herméticos. Leon Battista Alberti es un caso muy particular. En sus obras encontramos menciones elogiosas de las doctrinas herméticas, como cuando vincula los pasajes de las estatuas milagrosas del *Asclepius* con la tesis que la pintura y la escultura nacieron juntamente con la religión.²⁰ Pero a la vez puede leerse en el libro IV de su *Momus* una mordaz parodia del poder y la religión vinculada con el mismo pasaje de los dioses–estatuas.

Giannozzo Manetti, por su parte, cita dos breves fragmentos antropológicos del *Asclepius* en el libro II de su *De dignitate et excellentia hominis* que serían muy influyentes sobre la literatura posterior acerca de la dignidad del hombre. En los pasajes se describe la semejanza divina del hombre y su composición de una parte mortal y otra inmortal.²¹ En este caso es probable que el autor haya utilizado el texto y la versión latina de Lactancio en sus *Divinae Institutiones*.²²

¹⁸ Ibid. II, 1, 6 (ed. Ullman 2001 I, p. 78): «Nec putet aliquis me hoc ipsis Christiane religionis studio, quam totis amplector sensibus, imposuisse. Habeo testem tante, sicut aiunt, apud ipsos autoritatis quod ab eis inter deos relatus sit, Hermetem Trimegistum. Hic enim in dialogo quem se scribit cum Asclepio habuisse paululum ante finem sic inquit: 'Omnium enim mirabilium vincit admirationem quod homo divinam potuit invenire naturam eamque efficere ...'».

¹⁹ Cf. Coluccio Salutati, *De fato et fortuna* II, 2, 46–75 (ed. Bianca, pp. 25–26): «Omnium autem divinissimus Trimegistus, cui et Hermes agnomen fuit, in dialogo quem cum Asclepio se tradidit habuisse, circa libri finem, hymarmenem necessitatem ordinemque diffiniens atque distinguens, ait: [...]». Cf. et. Ibid. II, 6 (ed. Bianca, pp. 51–52).

²⁰ Cf. Leon Battista Alberti, *De pictura* II, 27 (ed. Grayson, Cecil (1972), London, Phaidon, p. 62): «Censet Trimegistus vetustissimus scriptor una cum religione sculpturam et picturam exortam: sic enim inquit ad Asclepium: "humanitas memor naturae et originis suae deos ex sui vultus similitudine figuravit"».

²¹ Cf. Giannozzo Manetti, *De dignitate et excellentia hominis* II, 17 (ed. Leonard, Elizabeth R. (1975), Padova, Antenore, p. 46, 3–8): «Et Hermes quoque ille ob excellentiam suam cognomento Trimegistus, quod grece Mercurium ter maximum significat, hominem et a deo et ad dei similitudinem factura esse non ignoravit, quando humanam formam theoidem, hoc est deo similem, appellare et nuncupare non formidavit». Cf. Ibid. II, 26 (ed. Leonard, p. 52, 10–12): «Nam et commemoratus Hermes ex duabus diversis naturis hominem conflatum arbitrabatur, quarum alteram mortalem, alteram vero immortalem esse existimabat».

²² Cf. Lactancio, *Divinae Institutiones* VII, 4, 3; VII, 13, 3.

Luego de los primeros encuentros con la cultura griega bizantina y de la recepción temprana del Hermes latino por parte de los humanistas, fue en ocasión del Concilio de Ferrara–Florencia que la curiosidad por la sabiduría oriental, incluida la del antiguo Trismegisto, llegó a su máxima expresión entre los florentinos. En particular, la figura del filósofo Jorge Gemistos, apodado Pletón, provocó una profunda impresión en Cosimo de Medici y en su círculo.²³ La lectura e interpretación de los diálogos de Platón a la luz de las antiguas sabidurías persa, caldea y egipcia, tan frecuentes en el platonismo tardo–antiguo y sistematizadas por el bizantino Miguel Psello en el siglo XI, inauguran así en Florencia uno de sus centros intelectuales más prolíficos y perdurables.²⁴

2. La recepción de los nuevos textos herméticos en Ficino

Siete años antes de emprender la traducción del *Pimander*, Marsilio Ficino ya conocía bien el *Asclepius*, cuyos seis últimos capítulos había copiado en un manuscrito personal.²⁵ En 1457, además, con apenas 24 años, cierra el capítulo inicial de su primera obra, el *De voluptate*, con la oración final de ese tratado hermético en su versión latina tardo–antigua. En continuidad con Thierry de Chartres, con el platonismo cristiano del siglo XII y con el humanismo de Salutati, sus obras tempranas *De divino furore*, *Di Dio et anima* y *De laudibus philosophiae*, con claras referencias al *Asclepius* y al *Liber XXIV philosophorum*, exaltan a Mercurio como «el más sabio de todos los egipcios (*aegiptiorum omnium sapientissimo*)» y le atribuyen un preanuncio de la Trinidad cristiana mediante las tres propiedades divinas de *potentia*, *sapientia* y *bonitas*.²⁶

Teniendo en cuenta esta lectura cristiana de Hermes, que por lo demás coincide en varios puntos con los textos de Lactancio, no es casual que, en

²³ Cf. Marsilio Ficino, *Opera*, vol. II, p. 1537; Woodhouse, Christopher M. (1986), *George Gemistos Plethon. The last of the Hellenes*, Oxford, Clarendon Press, pp. 154–170.

²⁴ Cf. Field, Arthur (2002), «The Platonic Academy of Florence», en Allen, Michael J. B.; Rees, Valery (eds.): *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, Leiden, Brill, pp. 359–376.

²⁵ Firenze, MS Riccardiana 709, ff. 10r–12r. El manuscrito contiene, además, varios de los testimonios históricos sobre Hermes que Ficino utilizaría más tarde. Cf. Copenhaver, Brian P. (1993), «Hermes theologus: The Sienese Mercury and Ficino's Hermetic demons», en O'Malley, John, Izbicki, Thomas M., Christianson, Gerald eds. (1993), *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*, Leiden, Brill, p. 171.

²⁶ Cf. Marsilio Ficino, *Opera*, vol. I, pp. 612, 758, 991; Copenhaver, Brian P. (1993), pp. 171–172

la encendida dedicatoria de su propia traducción de 1463 a Cosimo, un año antes de la muerte de éste, Ficino vincule estrechamente al *Pimander* con el *Asclepius*, refiriéndolos ambos a la Trinidad. En efecto, dice allí que, en tanto que los tratados recién descubiertos tratan *de potestate et sapientia Dei*, la traducción más antigua, que atribuye a Apuleyo, está dedicada a la tercera propiedad de Dios: *de voluntate divina*.²⁷

El manuscrito bizantino que contenía los primeros catorce tratados griegos del *corpus* y que fue leído y utilizado por Ficino se encuentra todavía en Florencia, el *MS Laurentianus Plut.* 71.33. Marsilio dice haberlo obtenido gracias al monje Leonardo de Pistoia, que lo habría adquirido en Macedonia. El códice mismo es testigo de la perspectiva platonizante con que se leía la obra de Hermes Trismegisto en Bizancio, transcripto junto a textos de Proclo, Dexipo y Alejandro de Afrodisia.

En la carta a Cosimo, Ficino hace referencia a los reparos de Agustín acerca del posible origen adivinatorio o demoníaco de las doctrinas de Hermes en el *Asclepius*. Sin embargo, opta explícitamente por seguir en este caso el juicio más favorable de Lactancio, quien no duda en contar al Trismegisto entre las antiguas Sibilas y los profetas.²⁸ Y así también será representado en 1488 nuestro sabio egipcio en el magnífico mosaico de mármol de Giovanni di Stefano para la catedral de Siena, como uno de los profetas paganos que anunciaron de antemano los misterios del cristianismo.

El apelativo de *ter maximus* (del griego, *trismegístos*), recuerda Marsilio, se debe a la triple condición de máximo filósofo, máximo sacerdote y máximo rey. Pero, además, afirma allí sobre Hermes: «Éste fue el primero entre los filósofos en volverse de las cuestiones físicas y matemáticas a la contemplación de lo divino, el primero que disputó sapientísimamente acerca de la majestad de Dios, del orden de los demonios y de las mutaciones de las almas; y es llamado por tanto el primer autor de teología (*primus igitur theologiae appellatus est auctor*)».²⁹

²⁷ Cf. Marsilio Ficino, *Pimander*, prol. (*Opera*, vol. II, p. 1836): «E multis denique Mercurii libris, duo sunt divini praecipue, unus de voluntate divina, alter de potestate et sapientia dei. Ille Asclepius, hic Pimander inscribitur. Illum Apuleius platonicus latinum fecit, alter usque ad haec tempora restitit apud graecos».

²⁸ Cf. *Ibid.*: «Quo factum est, ut Aurelius Augustinus dubitaverit, an per vim siderum an revelatione demonum multa protulerit. Lactantius autem illum inter prophetas et sibyllas connumerare non dubitat».

²⁹ Marsilio Ficino, *Pimander*, prol. (*Opera*, vol. II, p. 1836): «Hic inter philosophos primus a physicis ac mathematicis ad divinorum contemplationem se contulit. Primus de maiestate

Por ello es que, entre los numerosos motivos cosmológicos, psicológicos y teológicos del *Pimander*, Ficino decide destacar en su prólogo estos últimos, con una clara intención apologética: «Mercurio escribió numerosos libros relativos al conocimiento de las cosas divinas (*ad divinarum rerum cognitionem*), en los cuales, ¡oh, dios inmortal!, ¡qué arcanos misterios, qué asombrosos oráculos son revelados (*quam archana mysteria, quam stupenda panduntur oracula*)! Y no habla sólo como filósofo, sino también frecuentemente como profeta, y anuncia las cosas futuras. Allí predice la ruina de la antigua religión, allí el surgimiento de la nueva fe, allí la venida de Cristo, allí el juicio de las cosas futuras, la resurrección de los siglos, la gloria de los bienaventurados y los tormentos de los pecadores».³⁰ Ficino incorpora de este modo elementos agustinianos en su lectura teológica del Trismegisto, pero para confirmar nuevamente la apreciación de Lactancio acerca de la afinidad de las doctrinas herméticas con el cristianismo.

Varios críticos, como Trinkaus y Copenhaver, han cuestionado la tesis de Francis Yates acerca de la influencia preeminente de la magia hermética en el período que nos ocupa, y puntualmente en Ficino y en Pico. Los estudios más recientes sostienen que las prácticas mágicas en estos autores deben comprenderse en un amplio contexto cosmológico, metafísico y teúrgico de variadas influencias: la del platonismo tardío, la de la patrística y la escolástica, la de las filosofías orientales de caldeos, persas y egipcios, la de la Cábala y la del misticismo judío y cristiano.³¹

dei, demonum ordine, animarum mutationibus sapientissime disputavit. Primus igitur theologiae appellatus est auctor».

³⁰ *Ibid.*: «Scripsit autem Mercurius libros ad divinarum rerum cognitionem quamplurimos, in quibus, proh deus immortalis, quam archana mysteria, quam stupenda panduntur oracula: nec ut philosophus tantum, sed ut propheta saepenumero loquitur, canitque futura. Hic ruinam praevidit priscae religionis, hic ortum novae fidei, hic adventum Christi, hic futurum iudicium, resurrectionem saeculi, beatorum gloriam, supplicia peccatorum».

³¹ Cf. Yates, Francis A. (1964), *Giordano Bruno and the Hermetic tradition*, Chicago, University of Chicago Press; Trinkaus, Charles (1995), *In our image and likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, pp. 499–503 [1970]; Farmer, Stephen A. (1998), *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses. The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems* (1486), Tempe [AZ], Medieval & Renaissance Texts & Studies, pp. 120–122; Copenhaver, Brian P. (1988), p. 81: «Nada en este catálogo de lugares comunes mágicos y astrológicos constituye un tópico principal en ninguno de los *logoi* traducidos por Ficino, cuyos temas centrales son: la *cosmogonía*, el origen del mundo y la cuestión de la creación divina; la *cosmología*, en especial la naturaleza de la materia y el lugar; la *teología*, la existencia, los atributos y los nombres de Dios; la *ética*, las propiedades morales de Dios, el cosmos y el hombre; la *antropogonía* y la *antropología*, el origen, la naturaleza y la posición del hombre en el universo; la *psicología*, las actividades de la mente y del alma en el hombre y en las demás cosas; la *soteriología*

La supuesta antigüedad de Hermes lo situaría antes de Moisés y de las Escrituras, de las cuales —según afirmaban los pensadores cristianos antiguos que Marsilio conocía— tanto los griegos como los bárbaros habían obtenido su sabiduría. De aquí que, para resguardar la prioridad temporal de las Escrituras judías, Ficino tiende a ver en Hermes a un contemporáneo de Moisés, o incluso, recurriendo al historiador judío Artapano, llega a identificar a uno con el otro en su monumental *Theologia platonica*: «*homo idem fuit Mercurius atque Moyses*».³² En ese mismo pasaje afirma que Hermes enseña el origen de la generación del mundo de modo más claro (*planius*) que el *Timeo* platónico.

En cuanto a la línea de sucesión de los *prisci theologi*, se dan algunas modificaciones a lo largo del itinerario intelectual de Marsilio. La primera es en 1469, cuando, en su comentario al *Filebo*, Hermes cede el primer lugar a Zoroastro en la *secta philosophorum*³³ y Filolao es suprimido de la serie de seis teólogos, postura que reaparecerá en la *Theologia platonica*, compuesta entre 1469 y 1474.³⁴ Se ha sugerido la influencia del *De legibus* de Pletón respecto de la prioridad de Zoroastro sobre Hermes. Pero, si bien en ese texto, Pletón efectivamente ubica a Zoroastro en primer lugar entre los maestros de las mejores doctrinas, sin embargo no menciona entre los sabios a Hermes Trismegisto, como tampoco en el resto de sus obras.³⁵

y la escatología, el retorno del alma del hombre a Dios, presuponiendo su caída y dependiendo de la revelación y la contemplación como relaciones entre el hombre y las diversas jerarquías del ser» (las cursivas son del autor).

³² Marsilio Ficino, *Theologia platonica* XVIII, 1, 14 (ed. Hankins, James (1999–2006), Cambridge (MA), Harvard University Press, vol. VI, p. 82). Cf. Id., *De christiana religione* 26 (*Opera*, vol. I, p. 29), donde Ficino es más prudente al vincular las dos figuras. La cita de Artapano en ambos casos proviene de Eusebio, *Praeparatio evangelica* IX, 27.

³³ Cf. Marsilio Ficino, *In Philebum Platonis* XVII (*Opera*, vol. II, p. 1223): «Quis ergo negabit in Dei mente omnium effectrice operum suorum inesse omnium species, semina, vires, rationes, exemplaria, notiones? Has esse ideas Plato vult, rationem qua Deus homines singulos concipit procreatque ipsum hominem, et hominum istorum ideam, similiterque de ceteris. Quod cum ab antiquis Theologis Zoroastre, Mercurio, Orpheo, Aglaophemo, Pythagora, quos secutus Plato est, diceretur ex plurimis idearum nominibus deorum plurimorum vulgo vanam exoriri suspicionem».

³⁴ Cf. Marsilio Ficino, *Theologia platonica* XVII, 1, 2 (ed. Hankins, vol. VI, p. 6): «In rebus his quae ad theologiam pertinent, sex olim summi theologi consenserunt, quorum primus fuisse traditur Zoroaster, Magorum caput, secundus Mercurius Trismegistus, princeps sacerdotum Aegyptiorum. Mercurio successit Orpheus. Orphei sacris initiatus fuit Aglaophemus. Aglaophemo successit in theologia Pythagoras, Pythagorae Plato, qui universam eorum sapientiam suis litteris comprehendit, auxit, illustravit».

³⁵ Cf. Pletón, *De legibus* I, 2. (ed. Alexandre, Charles (1858), Paris, Firmin Didot, pp. 30–32). Por otra parte, Pletón no se limita aquí a enumerar una sucesión de seis teólogos, sino que menciona a numerosos filósofos y legistas entre los griegos, los romanos y otros pueblos

Dejando de lado por el momento la posible influencia bizantina en esta segunda sucesión de los antiguos teólogos, lo cierto es que Ficino vuelve a modificar ligeramente su descripción de la serie. Lo hace en el proemio a su versión comentada de las *Enéadas* de Plotino, dedicada a Lorenzo el Magnífico y publicada en 1492. Allí, en efecto, ubica a Zoroastro y a Hermes juntos en el primer lugar, al afirmar que la *pia philosophia* habría nacido «tanto entre los persas bajo Zoroastro como entre los egipcios bajo Mercurio (*et apud Persas sub Zoroastre, et apud Aegyptios sub Mercurio*), en uno y otro lugar concorde consigo misma (*utrobique sibimet consona*)».³⁶ Como puede verse, además de equiparar a ambos teólogos, Ficino pone énfasis en que existe un consenso entre las sabidurías de ambas naciones, que inspiraría luego también a los tracios, itálicos y griegos.

Para comprender este cambio de perspectiva, es muy sugerente que, pocas líneas más arriba, Marsilio haya escrito un relato de su primer encuentro con el joven Pico, colmado de elogios y de significancias platónicas. Ficino afirma que ha traducido y comentado las *Enéadas* de Plotino por la insistencia del joven Mirandolano, inspirado a su vez nada menos que por el espíritu de Cosimo el viejo. En efecto, Ficino ha transitado los últimos años en compañía del Mirandolano y de Poliziano, a quien también menciona en el proemio, y queda admirado tanto con la genialidad filosófica de aquél como con la sagaz crítica filológica e historiográfica de éste. Sabemos, por ejemplo, que el manuscrito que contenía el *corpus* en griego, el *Laurentianus Plut.* 71.33, fue comprado a Ficino por Poliziano y luego utilizado por este.³⁷ A su vez, los jóvenes humanistas se benefician de la erudición helénica de Marsilio, aunque suelen bromear con él por su dogmatismo platónico y místico. Ambos influyen ciertamente sobre la visión que Ficino tiene de Hermes en esta última etapa de su producción.

antiguos. Sobre la llamativa ausencia del hermetismo en las obras que conservamos de Plotón, véase Woodhouse, Christopher M. (1986), pp. 59–60, 373.

³⁶ Marsilio Ficino, *Opera*, vol. II, p. 1537. Transcribo el pasaje completo: «Factum est ut pia quaedam philosophia quondam et apud Persas sub Zoroastre, et apud Aegyptios sub Mercurio nasceretur, utrobique sibimet consona, nutriretur deinde apud Traces sub Orpheo atque Aglaophemo, adolesceret quoque mox sub Pythagora apud Graecos et Italos, tandem vero a divo Platone consummaretur Athenis».

³⁷ En el folio 209v del manuscrito se lee: «Angeli Politiani liber emptus aureis duobus a Marsilio Ficino». Cf. Garin, Eugenio (2001), *Hermétisme et Renaissance*, Paris, Allia, pp. 14–15.

3. Hermes en la filosofía piquiana

Mencionamos que uno de los intereses más vivaces de Giovanni Pico al abordar los textos herméticos es el antropológico. En el primer párrafo de la *Oratio* de 1486, preludio de su frustrado debate romano, Pico vuelve célebre la sentencia del *Asclepius*: «*Magnum, o Asclepi, miraculum est homo*»,³⁸ como una de las diversas doctrinas antiguas que exaltaron la grandeza del ser humano, aunque no llegaron, afirma Pico, a explicar la razón principal de esa grandeza. Ficino había citado el mismo pasaje más de diez años antes en su *Theologia platonica*.³⁹ No obstante, la importancia que Pico le otorga a la teoría hermética sobre el hombre será más profunda y decisiva.

Tanto es así que en el *Heptaplus*, concluido tres años después que la *Oratio*, Pico vuelve a citar la sentencia del *Asclepius*, pero ahora rescata y exprime la doctrina de la naturaleza humana omnicomprendiva que la acompaña. El joven deja aquí en segundo plano el don de la libertad creativa, tan ensalzado en su planeado discurso inaugural, y afirma que aquella naturaleza que abarca y conjuga *in re ipsa* los elementos materiales, las funciones de la vida vegetal y animal y las facultades superiores y divinas es la nota distintiva y peculiar en el hombre (*peculiare aliquid in homine*), que expresa aquella dignidad que le es propia (*dignitas ei propria*).⁴⁰

Respecto de la influencia del *Pimander* sobre Pico, poseemos pocas evidencias textuales en sus obras más conocidas. Las *Conclusiones nongentae*, sin embargo, son una excepción, ya que la sección dedicada a las tesis de Hermes Trismegisto depende directamente de los tratados XII y XIII del *corpus* traducido por Ficino y editado en 1471.

En estas conclusiones se pone en evidencia el afán sincretista de Pico. Están ubicadas antes de las tesis cabalísticas y después de las de los platónicos, Pitá-

³⁸ Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio* (ed. Garin, p. 102). Cf. *Asclepius* 6 (ed. Moreschini, p. 44–45).

³⁹ Cf. Marsilio Ficino, *Theologia platonica* XIV, 3, 2 (ed. Hankins, vol. IV, p. 242): «Omnis hominis anima haec in se cuncta quodammodo experitur, licet aliter aliae. Atque ita genus humanum contendit omnia fieri, cum omnium agat vitas. Quod admiratus Mercurius Trismegistus inquit: 'Magnum miraculum esse hominem, animal venerandum et adorandum, qui genus daemonum noverit quasi natura cognatum, quive in deum transeat, quasi ipse sit deus'».

⁴⁰ Cf. Pico della Mirandola, *Heptaplus* V, 6 (ed. Garin, Eugenio (1942), Firenze, Vallecchi, pp. 302–304): «Nos autem peculiare aliquid in homine quaerimus, unde et dignitas ei propria et imago divinae substantiae cum nulla sibi creatura communis comperiat». Cf. *Asclepius* 6–10 (ed. Moreschini, pp. 44–49).

goras y los Oráculos caldeos. Las seis primeras sentencias describen la interpenetración de lo corpóreo, lo animado, lo intelectual y lo divino; un verdadero pansiquismo cósmico.⁴¹ Las cuatro restantes enumeran los modos en que Dios anuncia el futuro a los hombres, las diez cualidades de la verdad, los diez vengadores o vicios y su correspondencia secreta con la Cábala.⁴²

En las tesis de Hermes, en las de Zoroastro y en las de los platónicos Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo, Pico describe detalladamente sus diversas estructuras metafísicas de todo lo real.⁴³ Dedicó, por ejemplo, cincuenta y cinco conclusiones a explicar y condensar las complejas jerarquías procleanas.⁴⁴ Establece numerosas correspondencias entre todas ellas y paralelos con los *sefirot* cabalísticos. También intenta conciliar una y otra vez lo que parecen contradicciones entre sus filosofías, como hará también entre Platón y Aristóteles, e incluso entre los árabes Avicena y Averroes, o entre los escolásticos Tomás de Aquino y Duns Escoto.⁴⁵

De este modo, más allá de su afinidad con el optimismo antropológico del Trismegisto, Pico tiende a verlo no como la fuente de la que mana la inmutable sabiduría, sino como una de las voces destacadas del coro sinfónico

⁴¹ Cf. Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae* 27.1–6 (ed. Farmer, Stephen A. (1998), Tempe (AZ), Medieval & Renaissance Texts & Studies, p. 340): «1. Ubicunque vita, ibi anima; ubicunque anima, ibi mens. 2. Omne motum corporeum, omne movens incorporeum. 3. Anima in corpore, mens in anima, in mente verbum, tum horum pater deus. 4. Deus circa omnia atque per omnia; mens circa animam, anima circa aerem, aer circa materiam. 5. Nihil in mundo expers vitae. 6. Nihil est in universo passibile mortis vel corruptionis. *Correlarium*: Ubique vita; ubique providentia; ubique immortalitas».

⁴² *Ibid.* 27.7–10 (ed. Farmer, pp. 340–342): «7. Sex viis futura homini deus denuntiat: per Somnia, Portenta, Aves, Intestina, Spiritum, et Sibyllam. 8. Verum est quod non perturbatum, non determinatum, non coloratum, non figuratum, non concussum, nudum, perspicuum, a seipso comprehensibile, intransmutabile bonum, ac penitus incorporeum. 9. Decem intra unumquemque sunt ultores: ignorantia, tristitia, inconstancia, cupiditas, iniustitia, luxuries, invidia, fraus, ira, malitia. 10. Decem ultores, de quibus dixit secundum Mercurium praecedens conclusio, videbit profundus contemplator correspondere malae coordinationi denariae in Cabala et praefectis illius, de quibus ego in Cabalisticis conclusionibus nihil posui quia est secretum». En sus correcciones, Pico reduce a diez los doce vengadores (*ultores*) del tratado XIII del *Corpus*, para mantener la correspondencia con la Cábala. En la versión latina de Ficino, siguiendo el original griego, se sumaban *deceptio* y *temeritas* en séptimo y undécimo lugar (Cf. *Opera*, vol. II, p. 1855).

⁴³ Cf. *Ibid.* (ed. Farmer, pp. 296–342).

⁴⁴ *Ibid.* (ed. Farmer, pp. 314–332).

⁴⁵ Véase la *Oratio* (ed. Garin, pp. 144–146): «Proposuimus primo Platonis Aristotelisque concordiam a multis antehac creditam, a nemine satis probatam [...] Addidimus autem et plures locos in quibus Scoti et Thomae, plures in quibus Averrois et Avicennae sententias, quae discordes existimantur, concordare esse nos asseveramus». Cf. *Conclusiones nongentae* 1>1–17 (ed. Farmer, pp. 364–370).

de las diversas naciones, culturas y credos. Claro que este acuerdo universal, además de buscar la *pax philosophorum* tan anhelada por el Conde, tiene una intención apologética. Para Pico, todas estas tradiciones de pensamiento confirman al unísono la verdad de la religión cristiana.

Entre las tesis que expresan su propia opinión, por citar un caso, se lee lo siguiente: «Aquello que entre los cabalistas se llama *Metatron*, es sin duda lo que es nombrado por Orfeo *Pallas*, por Zoroastro “mente paterna”, por Mercurio “hijo de dios” (*a Mercurio dei filius*), por Pitágoras “sabiduría”, por Parménides “esfera inteligible”».⁴⁶

Alrededor de esos mismos años, en el *Commento sopra una canzone d'amore*, Pico ilustra un verso de Benivieni en el que se describe cómo la mente procede del bien primero: «Esta primera criatura es llamada por los platónicos y por los antiguos filósofos Mercurio Trismegisto y Zoroastro tanto hijo de dios, como sabiduría, mente o razón divina, el cual algunos interpretaron incluso como Verbo».⁴⁷ Sin embargo, más allá de señalar la intuición protocristiana, también se preocupa por diferenciar a esta emanación del primer principio con «aquello que fue llamado por nuestros teólogos ‘hijo de Dios’».⁴⁸

Existe una controversia acerca de si efectivamente en los últimos años de la breve existencia del Mirandolano tuvo lugar un cambio radical en su concepción filosófica y teológica, renegando de muchas de sus tesis previas y derivando en una posición más conservadora. Una conversión tal podría haberse debido al progresivo aislamiento de Pico y a su creciente ascetismo y religiosidad, tal como los relata su sobrino y editor Gian Francesco, cuyo testimonio ha sido puesto en duda por algunos autores.⁴⁹ Otra posible influencia en la tesis de la conversión extrema es la figura de Savonarola. Sin entrar

⁴⁶ Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae* 11>11 (ed. Farmer, p. 524): «Illud quod apud Cabalistas dicitur *Metatron*, illud est sine dubio quod ab Orpheo *Pallas*, a Zoroastre paterna mens, a Mercurio dei filius, a Pythagora sapientia, a Parmenide sphaera intelligibili, nominatur».

⁴⁷ Pico della Mirandola, *Commento sopra una canzone d'amore* I, 5 (ed. Garin, Eugenio (1942), Firenze, Vallecchi, p. 466): «Questa prima creatura, da' Platonici e da antiqui filosofi Mercurio Trimegisto e Zoroastre è chiamata ora figliuolo di Dio, ora sapienza, ora mente, ora ragione divina, il che alcuni interpretono ancora Verbo».

⁴⁸ Cf. *Ibid.*: «Ed abbi ciascuno diligente avvertenza di non intendere che questo sia quello che da' nostri Teologi è detto figliuolo di Dio».

⁴⁹ Véase, por ejemplo, Farmer, Stephen A. (1998), pp. 151–179; Garin, Eugenio (1995), «Ricordando Giovanni e Gianfrancesco Pico della Mirandola», *Giornale critico della filosofia italiana* 74, pp. 5–19; Schmitt, Charles B. (1965), «Gianfrancesco Pico's Attitude toward his Uncle», en AAVV, *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Firenze, Nella Sede dell'Istituto, tomo 2, pp. 305–313.

aquí en la controversia histórica, tan difícil de desentrañar con la escasa evidencia de los escritos póstumos del Mirandolano, nos limitamos a señalar que algunas visiones radicales que existieron entre los historiadores solían depender de una mirada un tanto parcial de la *Oratio*, de las *Conclusiones* y de las obras posteriores.⁵⁰

El hecho que nos interesa resaltar es que en las *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, redactadas a instancias de Savonarola, Pico trata con desprecio la ciencia astrológica de los egipcios y caldeos, y hace una minuciosa crítica histórica —como bien lo señaló Grafton, muy influenciado por la original metodología de Poliziano— que parece echar por tierra los logros de la ciencia de estos pueblos antiguos.⁵¹ ¿Será que Pico ha abandonado su devoción por los misterios de los antiguos en el ocaso de su vida? ¿No debemos pensar en posibles adulteraciones de sus textos póstumos por parte de su piadoso sobrino y editor, bajo la égida del severo Savonarola?

Si bien no podemos responder con certeza a ninguna de estas preguntas, existe un testimonio interesante sobre las audaces convicciones y el entusiasmo conciliador de Pico en sus últimos años. Pietro Crinito, ferviente miembro de los *piagnoni*, como se llamaba a los seguidores de Savonarola, relata un encuentro entre el fraile dominico y Giovanni Pico en la biblioteca florentina de San Marco. Se da en esa ocasión un intenso debate entre ambos sobre el valor de la sabiduría de los antiguos, en el que el fraile vilipendia incluso a Platón y a Aristóteles.⁵²

Pico le responde con una amplia y elocuente defensa de los *prisci theologi* que se asemeja a la posición que hemos visto en el último Ficino.⁵³ Al refe-

⁵⁰ Una síntesis de las diversas interpretaciones de Pico en torno a este problema puede encontrarse en Craven, William G. (1981), *Giovanni Pico della Mirandola, Symbol of his age: Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher*, Genève, Librairie Droz, pp. 77–87, 131–154.

⁵¹ Véanse en especial los últimos tres libros de las *Disputationes* (*Opera*, pp. 680–732). Cf. Grafton, Anthony (1997), «Giovanni Pico della Mirandola: Trials and Triumphs of an Omnivore», en *Commerce with the classics: Ancient Books and Renaissance Readers*, Ann Arbor, University of Michigan Press, pp. 93–134.

⁵² Cf. Pietro Crinito, *De honesta disciplina* III, 2 (ed. Angeleri, Carlo (1955), Roma, Bocca, p. 104).

⁵³ Es por esto que hemos propuesto la influencia del Mirandolano sobre el vínculo más ‘consonante’ que ‘sucesivo’ entre Hermes y Zoroastro en el último Ficino. No es casual que uno de los aspectos que más le impactan y admiran a Marsilio de Pico sea su afán concordista, como se demuestra en la bella epístola a Roberto Salviati y Girolamo Benivieni (Ficino, *Opera*, vol I, p. 890): «Solent multi scribentes Pico inscribere Concordiae comiti, hactenus quidem recte admodum appellatus est concordiae comes, utpote qui et concordiam ipse quaerebat et libenter concordēs homines sequebatur. Posthac autem non comes quidem,

rirse a las doctrinas cristianas de la inmortalidad del alma y del carácter absoluto y eterno de Dios, el Mirandolano declara: «A lo largo de toda la vida de los mortales existieron algunos príncipes, los más grandes en el juicio y en el conocimiento de las cosas, como Moisés, Pitágoras, Mercurio, Zoroastro y Solón, todos los cuales con unánime consenso (*qui omnes pari consensu*) no sólo creyeron estas cosas, sino que también las afirmaron máximamente».⁵⁴ Cuando el debate culmina —relata Crinito—, Savonarola queda rendido ante la erudición del joven, lo abraza y reconoce que en su tiempo sólo Pico conjuga un conocimiento exhaustivo tanto de la filosofía de los antiguos como de las doctrinas y las leyes cristianas, comparable sólo con el de los grandes Padres de la Iglesia de Oriente y Occidente.⁵⁵

Es importante aclarar, por otro lado, que la crítica piquiana a la astrología divinatória no condenaba sin más toda influencia planetaria, y mucho menos implicaba una negación de las prácticas de la magia natural, que tanto Pico como Ficino diferenciaban por completo de la magia demoníaca o invocativa. Quizás sea por esto último que la imagen de las estatuas parlantes y milagrosas habitadas por dioses del *Asclepius* no termina de ser asimilada por ninguno de ellos. Es probable que tenga que ver con esto último el peso de la sentencia agustiniana. Marsilio contempla a las estatuas con respeto pero intenta desligarlas del propio Hermes y de acercarlo más bien a la teúrgia neoplatónica en su *De vita coelitus comparanda*.⁵⁶ Pico prácticamente las ignora en sus textos. En efecto, frente a Savonarola en San Marco no menciona la magia hermética. Y aunque se atreve a defender la Cábala, la teúrgia y

sed dux Concordiae extra controversiam est appellandus. Iam enim hunc ipsum velut ducem concordia sequitur. Nempe sicut nebulae discutiuntur Solis accessu, sic adventu Pici procul omnes discordiae fugiunt. Subitoque hunc passim sequitur concordia ducem, adeo ut solus hic valeat quod olim tentavere nonnulli, et hic agit assidue, tum Iudaeos Christianis, tum Peripateticos conciliare Platonis, Graecosque Latinis».

⁵⁴ Pietro Crinito, *De honesta disciplina* III, 2 (ed. Angeleri, p. 104–105): «Sed principes –inquit– in omni mortalium vita extiterunt aliquot et iudicio et rerum cognitione maximi, ut Moses, Pythagoras, Mercurius, Zoroastres, Solon, qui omnes pari consensu non modo haec crediderunt, sed maxime affirmarunt».

⁵⁵ Cf. *Ibid.*: «Quibus relatis Hieronymus Savonarola Ioannem Picum complexus: “Et unus tu –inquit– es, Pice, aetate nostra, qui omnium veterum philosophiam ac religionis christianae praecepta et leges percalles, ut haec tua quidem rerum pene omnium cognitio antiquioribus illis Hieronymo, Augustino, Basilio, Gregoriisque ac Dionysii merito conferri possit”. Nam alia ibidem multa Ioannes Picus de Christo legibusque eius ac religione copiose disseruit ex Chaldaicis atque Syriacis thesauris. Quod alibi commodius recensui».

⁵⁶ Véase en especial el último capítulo de ese tercer libro: *De vita* III, xxvi, 77–139 (ed. Kaske–Clark, pp. 388–392).

la magia de Zoroastro, lo hace sólo como vías para el conocimiento y el culto de lo divino (*dei cultum atque divinitatis studium*).⁵⁷

Conclusiones

Las obras filosóficas atribuidas a Hermes Trismegisto son leídas con entusiasmo por la mayoría de los humanistas del Renacimiento como uno de los grandes tesoros de sabiduría de la Antigüedad. Hemos podido comprobar cómo la afinidad de la cosmología y la antropología herméticas con el platonismo pagano y cristiano, sostenida por algunos de los medievales, se acentúa como nunca antes en la Italia del siglo xv debido a la influencia de los eruditos bizantinos y a la llegada del nuevo *Corpus Hermeticum*, que fue traducido junto con numerosas obras de Platón y de los platónicos tardíos.

Puede decirse, entonces, que los filósofos y humanistas florentinos del tardío *Quattrocento* han iniciado una nueva etapa en la recepción del hermetismo. Pero ciertamente la lectura que Ficino o Pico hacen de Hermes no puede identificarse sin más con la que sostendrán los autores de los siglos sucesivos en Italia y en el resto de Europa. Su interés común apologético, heredado de la tradición medieval y de los bizantinos, y el desvelo concordista de Pico perderán pronto su fuerza frente a la fascinación producida por la propia figura renovada y la doctrina mística de Hermes en los inicios de la Modernidad. Pero todavía para Ficino y para Pico, Hermes no es en primer lugar un *magus*, un profeta de los nuevos tiempos, sino un *theologus* entre los más eminentes de la Antigüedad, un filósofo y cultor del mundo, del hombre y de lo divino.

⁵⁷ Cf. Pietro Crinito, *De honesta disciplina* III, 2 (ed. Angeleri, p. 105).

Ralph Cudworth y la recepción del *Asclepius* en el siglo XVII

Natalia Strok

1. Hermes Trismegisto en el siglo XVII

El intrincado recorrido del *Corpus Hermeticum* a lo largo de la historia de la filosofía tiene múltiples ramificaciones que crecen más y más con el tiempo. En la temprana Modernidad también se registran hitos en torno a estos misteriosos textos, en particular, a partir de la acusación de falsificación que realiza en 1614 Isaac Casaubon (1559–1614). Este erudito clásico y filólogo francés se concentra por aquel entonces en demoler críticamente los *Annales ecclesiastici* (1588–1607) del cardenal César Baronio,¹ demasiado generoso con los paganos —a su entender— y durante ese proceso descubre los textos herméticos.²

¹ En este momento de la historia intelectual se producen las controversias teológicas del 1600 entre calvinistas, jesuitas y galicanos, donde compiten para alcanzar grados más altos de crueldad y diatriba. Cf. Garin, Eugenio (1961), *La cultura filosofica del Rinascimento Italiano*, Florencia, Sansoni, pp. 143–54; Yates, Frances (1983), *Giordano Bruno y la tradición Hermética*, Barcelona, Editorial Ariel, cap. XXI; Pope, Maurice (1975), *The Story of Archaeological Decipherment*, New York, Schribner, pp. 34–35. En la reconstrucción de la controversia generada por Casaubon seguimos en particular a Grafton, Anthony (1983), «Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus» en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 46 (1983), pp. 78–93.

² Grafton (1983), p. 82.

Casaubon denuncia y argumenta la antigüedad espuria del *Corpus Hermeticum* en su *Excercitationes in Baronium* (1614), como una especie de *excursus* en sus ataques al cardenal. Sin embargo, este hecho no es ni accidental ni insignificante. Casaubon, ferviente protestante, es un filólogo del griego clásico³ que tiene un estudio muy profundo del Nuevo Testamento y que se ha nutrido durante su educación fuertemente de la lectura de los Padres griegos; en especial, de Basilio y Gregorio de Nyssa. Sus años trabajando en la Biblioteca Real de París le dieron un conocimiento sin igual de las obras griegas no publicadas y su ojo crítico le posibilitó en 1603 publicar una colección, donde reúne falsificaciones, que llamó *Scriptores historiae Augustae*.

Casaubon trabaja principalmente con la edición de 1554 de *Hermetica* de Adrien Turnèbe.⁴ Encuentra en los textos varios paralelos con el texto bíblico,⁵ lo cual le permite deducir que si esos misterios fueron revelados a este Mercurio Trismegisto, que escribe antes de Moisés, entonces Dios reveló sus misterios a través de aquél y no a través de Moisés, es decir confió sus secretos a los gentiles en primer lugar. Preocupado por distinguir entre las creencias paganas y las cristianas, esto le molesta particularmente.

Para Casaubon el lenguaje y el contenido del *Corpus* no se ajustan al antiguo mundo egipcio del cual pretende proceder. Encuentra ciertos pasajes muy similares a la obra de Dionisio Areopagita *De divinis nominibus*, en los cuales se utilizan adjetivos y sustantivos abstractos que Hermes no podría haber conocido.⁶ Descubre gran cantidad de anacronismo, como por ejem-

³ Casaubon realizó comentarios de los textos griegos de Diógenes Laercio, Estrabón, Athenaeus, Esquilo. Cf. *Secunda Scaligerana*, en Casaubon, S. V. (1740), *Scaligerana, Thuana, Perroniana, Pithoeana, et Colomesiana*, Amsterdam, ed. Desmaizeaux, II, pp. 259 y ss.

⁴ Adrien Turnèbe (1512–1565), no sólo publica sino que realiza una novedosa edición de los textos herméticos. Hasta entonces, el *corpus* se componía de diecisiete tratados, numerados como 1–14 y 16–18. Turnèbe agregó el número 15 incluyendo en él tres pequeños tratados herméticos correspondientes a Estobeo. El volumen se divide en dos partes: en la primera, Turnèbe presenta los textos griegos del *Poemander seu de potestate ac sapientia divina* y del *Asculapii Definitiones ad Ammonem regem*; en la segunda parte, Guillermo Morel presenta las traducciones de la primera obra realizada por Marsilio Ficino y la segunda por Luis Lazarelli. En el Prefacio a la primera parte, Turnèbe presenta una carta de Angelos Vergetios enviada a Lancelot de Carles sobre la vida y las obras de Trismegisto, enfatizando la similitud entre los textos herméticos y el cristianismo. Turnèbe, Adrien (1554), *Mercurii Trismegisti Poemander, seu de potestate ac sapientia divina. Aesculapii definitione ad Ammonem regem*, París. Cf. Lewis, John (1998), *Adrien Turnèbe (1512–1565): A Humanist Observed*, Ginebra, Droz, pp. 156–157.

⁵ En los márgenes de su copia, Casaubon anota frases y palabras que no pertenecerían al griego de los *prisci theologi* sino al de los Padres. Cf. Grafton, op. cit., p. 82.

⁶ Una distinción entre lo material, lo corporal y lo esencial que Casaubon conoce como propia de Dionisio. Cf. Grafton (1983), p. 83.

plo referencias al escultor Phidias en el *Asclepius*. Concluye que el *Corpus* fue escrito definitivamente en griego.⁷ Sin embargo, sus ataques no se restringen a lo lingüístico, sino que Casaubon también reconoce doctrinas que había leído en Diógenes Laercio, por ejemplo, y que pertenecían a las visiones comúnmente establecidas por los filósofos griegos.⁸

Sus argumentos tuvieron aceptación entre los historiadores de la filosofía protestantes que se encontraban en proceso de establecer la historia de la filosofía como una nueva disciplina filosófica. Así, Thomas Stanley los toma, realizando una exposición resumida de los argumentos, para su presentación de Hermes en *The History of Philosophy* (1655–1662), primera historia de la filosofía antigua en la Modernidad. Por su parte, Jakob Brucker autor de *Historia critica philosophiae* (1742–1744), la pieza más importante de historia de la filosofía en el siglo XVIII, identifica a Hermes como corrupción del cristianismo junto con el platonismo alejandrino en *Institutiones historiae philosophicae* (1747), donde afirma que aceptar como genuinos estos textos es una aberración de los renacentistas que fueron engañados por tales falsificaciones.⁹

Incluso entre los críticos de Casaubon, suelen aceptarse las afirmaciones en torno al *Corpus Hermeticum*. Tres académicos católicos escribieron respuestas formales a las *Exercitationes* de Casaubon y se definieron como sus enemigos. Ellos eran Heribert Rosweyde y Julius Caesar Bulenger.¹⁰ Ellos atacan a Casaubon, intentando encontrar sus puntos débiles al igual que éste había hecho con Baronio. Sin embargo, ninguno intentó defender a Hermes e incluso Bulenger acepta los reclamos de Casaubon.¹¹ Sin embargo, en el

⁷ Estos argumentos no son enteramente originales de Casaubon. Ya leemos en Jámblico (s. IV) la sospecha de que estos textos no hubieran sido escritos en egipcio. Cf. Grafton (1983), pp. 86–87.

⁸ Conecta algunos pasajes del *Corpus* IV.3 con el *Timeo* de Platón. Pues en el *Corpus* se lee que «los celos no pueden provenir de lo alto», entendiéndolo como las palabras de Platón que dicen que «el creador, siendo bueno, no tiene envidia de nada». Cf. Grafton (1983), p. 83.

⁹ Sobre otros autores que aceptaron los argumentos, cf. Grafton (1983), op. cit., p. 88–91. Sobre los primeros historiadores de la filosofía de la Modernidad Cf. Braun, Lucien (1988), *L'histoire de l'histoire de la philosophie*, París, Editions Ophrys; Strok, Natalia (2012), *La recepción del pensamiento de Juan Escoto Eriúgena en las historias de la filosofía alemanas de los siglos XVIII y XIX*, Tesis doctoral inédita, Buenos Aires, Facultad de filosofía y Letras, UBA, cap. 1 y 2.

¹⁰ Rosweyde, Heribert (1614), *Lex Talionis XII. Tabularum Cardinali Baronio ab Isaco Casaubono dicta*, «Praefacio», Antwerp; Bulenger, J.C. (1617), *Diatribae ad Isaaci Casaubon exercitationes adversus Illustrissimum Cardinalem Baronium*, Lyon, p. 81 (citados por Grafton).

¹¹ Cf. Grafton (1983), p. 87. Estos autores califican a Casaubon como un escorpión.

mismo siglo xvii encontramos oposición a las conclusiones de Casaubon. En particular, uno de los denominados «Platónicos de Cambridge» del siglo xvii, Ralph Cudworth (1617–1689), se expresa en contra del francés, como veremos a continuación.

2. Ralph Cudworth y el hermetismo

El término «Platónicos de Cambridge» es acuñado en el siglo xix para denotar la remarcable y original contribución a la filosofía del siglo xvii de un conjunto de pensadores, que tenían como base la Universidad de Cambridge.¹² El grupo se encuentra constituido por Henry More (1614–1687) y Ralph Cudworth, los más destacados y ambos pertenecientes al Christ's College de Cambridge, pero la lista incluye también a Benjamin Wichcote (1609–1683), Peter Sterry (1613–1672), John Smith (1618–1652), Nathaniel Culvenwell (1619–1651), John Worthington (1618–1671), George Rust (d. 1670), Anne Conway (1630–1679) y John Norris (1657–1711).

La bibliografía especializada señala que todos estos pensadores son seguidores de la filosofía de Platón y de Plotino —«*platonicks*» como se llamaban a sí mismos—¹³ aunque sus fuentes inspiradoras no se limitan a estos dos filósofos. Son conocedores de Aristóteles, el estoicismo y el escepticismo; conocen también a filósofos medievales como Anselmo de Aosta y Tomás de Aquino, y son lectores de la filosofía de su tiempo. Braun afirma que este grupo también se interesa por los oráculos caldeos, el esoterismo de Hermes Trismegisto e incluso la Cábala judía.¹⁴ Sus lecturas se rigen por la idea de *philosophia perennis* propuesta inicialmente por los renacentistas italianos Marsilio Ficino y Agostino Steuco. Al igual que los renacentistas, se interesan por la filosofía antigua dado que la consideran importante para la vida en su propio tiempo. Se oponen al escolasticismo tardío reinante en las universidades del siglo xvii y se interesan por la filosofía que lleva a la revolución científica.¹⁵

¹² Cf. Hutton, Sara (2002), «The Cambridge Platonists», en *Blackwell Companion to Early Modern Philosophy*, ed. Nadler, S. (2002), Oxford, Blackwell, p. 308.

¹³ Cf. Patrides, Constantinos (1969), *The Cambridge Platonists*, Londres y Cambridge, Arnold y Cambridge University Press, p. 4.

¹⁴ Cf. Braun, Lucien (1973), p. 74.

¹⁵ Cf. Hutton, Sara. (2008), «The Cambridge Platonists» en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Zalta, E. (Stanford, Stanford University, 2008), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/Cambridge-platonists/>.

En *The True Intellectual System of the Universe* (1678), Cudworth acepta los argumentos filológicos que ofrece Casaubon para acusar al *Corpus* hermético de falsificación, sin embargo extrae de ellos otro tipo de consecuencias. Cudworth entiende que el *Corpus* está compuesto por materiales de diferentes orígenes, algunos provenientes genuinamente de Egipto. Expresa que el material genuino puede ser distinguido del espurio y que incluso las partes espurias deben tener algunos elementos genuinos. Cudworth explica que la presencia de pasajes paralelos con Platón no prueba que el texto no sea egipcio, pues de hecho, Platón estuvo en Egipto, de donde puede haber tomado las doctrinas en cuestión.

En el capítulo 4 de *The True Intellectual System*, Cudworth subraya que los egipcios, a pesar de ser contados entre los politeístas, tienen conocimiento de un supremo y único Dios (*Numen*).¹⁶ Sin embargo —afirma— se considera que a partir de ellos, los griegos en particular y los europeos en general, derivan su politeísmo,¹⁷ pues los egipcios son los más devotos, religiosos y supersticiosos entre los paganos, y consecuentemente, los mayores politeístas e idólatras.¹⁸ Explica que muchos de los nombres de los dioses de los griegos y de los romanos derivan etimológicamente del egipcio.¹⁹

Sin lugar a dudas, los egipcios eran famosos por su sabiduría y enseñanzas en tiempos de Solón por lo cual eran muy estimados por los griegos, ávidos de aprender, y por esa razón después de Solón, las importantes figuras de la cultura y la literatura griega continuaron viajando a Egipto. Entre ellos Cudworth nombra a Licurgo, Tales, Pitágoras y Platón. El inglés concluye que los egipcios, tan estimados por estos grandes pensadores, no pueden haber sido tan ignorantes como para negar al único y supremo Dios.²⁰

Recordemos que en *The True Intellectual System* Cudworth intenta encontrar la verdad entre los filósofos antiguos, combatiendo el atomismo, para así defender la teología en oposición a la invasión de la teoría mecanicista. Para

¹⁶ Cf. Cudworth, Ralph (1845), *The True Intellectual System of the Universe*, London, Thomas Tegg, Vol. I, p. 518.

¹⁷ Entre quienes sostienen esta paternidad de Egipto en cuanto al politeísmo, Cudworth nombra a Heródoto (s. V a.c.) y a Lucianus Samosatensis (s. II d.c.). Cf. Cudworth (1845), pp. 518–519.

¹⁸ Cf. Cudworth (1845), p. 521. En las Sagradas Escrituras, afirma Cudworth, se resalta la idolatría de los egipcios y su costado más oscuro por su utilización de animales, asociándolos con Sodoma.

¹⁹ El ejemplo que toma es el de Athenea, Pallas o Minerva, según corresponda. Cudworth explica que en el *Timeo* podemos encontrar que Athenea se deriva de la palabra egipcia *Neith* y desecha otras etimologías propuestas por el propio Platón. Incluso *Neptunus* proviene del egipcio *Nephtus*, siguiendo a Plutarco. Cf. Cudworth (1845), pp. 519–521.

²⁰ Cf. Cudworth (1845), p. 524.

ello realiza una historia de la filosofía desde sus comienzos, dando cuenta de una formidable erudición que lo lleva a citar las más variadas fuentes.²¹

Cudworth cita constantemente a neoplatónicos como Porfirio o Jámblico, muchas veces a través de Eusebio (que los cita a lo largo de su *Praeparatio Evangelica* y su *Historia Ecclesiastica*), quienes se convierten en sus fuentes sobre las enseñanzas egipcias, y a partir de ellos entiende que los egipcios son los padres de la escritura y la literatura²² y que los libros de Hermes Trimegisto son muchos más que los que se pueden contar en el *Corpus Hermeticum* que llegó a nuestros días.²³ Sobre este último, Cudworth afirma que en él encontramos las doctrinas sobre la inmortalidad y la transmigración de las almas, siendo ellos los primeros en sostenerlas.²⁴ Entonces, Cudworth considera que los egipcios sostenían la inmaterialidad e incorporeidad del alma y que, por ende, también daban cuenta de un Dios incorpóreo.²⁵

El inglés nos advierte que no debemos olvidar que en Egipto pueden encontrarse dos teologías: una destinada a los comunes y otra destinada a los iniciados; la primera vulgar y fantasiosa, la segunda arcana y verdadera. Por esta razón, los cultores de la última colocan esfinges a la entrada de sus templos, para marcar que contienen un conocimiento arcano y enigmático.²⁶

²¹ Cf. Carré, Meyrick (1953), «Ralph Cudworth», en *The Philosophical Quarterly* 3: 13 (1953), p. 344; Osborne, Catherine (2011), «Ralph Cudworth's True Intellectual System of the Universe: The Presocratic Philosophers», en Primavesi, Oliver & Luchner, Katharina eds., *The Presocratics from the Latin Middle Ages to Hermann Diels*, Stuttgart, Steiner Verlag, pp. 7–8.

²² Cudworth explica que las enseñanzas de Egipto eran o bien históricas, o bien filosóficas o bien teológicas. Primero fueron famosos por sus conocimientos históricos, donde se puede encontrar al único Dios creador (1845, p. 526). En cuanto a la filosofía, más allá del conocimiento matemático, los egipcios tenían una filosofía superior dedicada a las sustancias incorpóreas (1845, p. 527), pues fueron los primeros en sostener –siguiendo a Heródoto– la inmortalidad del alma y su transmigración, algo que incluso tomaron de los brahmanes de la India (1845, p. 530). Por último, la teología, que se tratará más abajo.

²³ La historia de la filosofía está constantemente nutriéndose de nuevas ediciones. De hecho, Cudworth agradece las notas de Thomas Gale a la obra de Jámblico, *De Mysteriis egyptiorum* (1678), que el filólogo editaba en el preciso momento en que Cudworth redactaba su obra. Cf. Cudworth (1845), p. 539.

²⁴ Cf. Cudworth (1845), pp. 528–529. Heródoto (siglo V a.c.) argumenta esto para probar que no fue Pitágoras el primero en sostener la inmortalidad del alma, aunque los pitagóricos lo sostuvieran de otra manera. También Porfirio, a través de Estobeo (siglo V d.c.) en su *Egloga Physica* (libro II, cap. 7) hace referencias a la inmortalidad del alma en la doctrina egipcia.

²⁵ Cf. Cudworth (1845), pp. 530–531.

²⁶ Otra interpretación provista por Clemente de Alejandría –explica Cudworth– es que las esfinges significan que a Dios hay que amarlo y temerlo al mismo tiempo. Cf. Cudworth (1845),

Cudworth remite a Orígenes, en su obra *Adversus Celsum*, para mostrar esta diferencia entre aspectos de la teología.²⁷ Además, el inglés presenta textos de Clemente de Alejandría, a quien describe como un hombre muy versado en los asuntos egipcios, para reforzar esta idea de que los egipcios resguardan los misterios religiosos, confiriéndolos sólo a un grupo de elegidos.²⁸ También se entiende, nuevamente a partir de testimonios de Eusebio en referencia a Plutarco, que incluso los egipcios utilizan fábulas y alegorías para los asuntos religiosos (al igual que los jeroglíficos), algo que echa por tierra que los cristianos hayan sido los primeros en utilizar las alegorías en este sentido.²⁹

Sobre la acusación de Casaubon, en particular, explica que éste determinó que todo el *Corpus Hermeticum* era una falsificación pensando en un único libro: *Poemander*.³⁰ Sin embargo, Cudworth subraya que este corpus consta de una multiplicidad de diversos escritos que no conforman una unidad homogénea. Específicamente Cudworth entiende que no hay ninguna razón para condenar por falsificación al *Asclepius*, diferente del *Poemander*.³¹ Con respecto al lenguaje utilizado, Cudworth sospecha que bien podría ser el caso de que algunos de los libros herméticos hayan sido directamente escritos en griego, ya que desde el reinado ptolemaico, el griego era muy conocido por los intelectuales egipcios.

p. 533. Cudworth también presenta algunas interpretaciones para el Harpócrates egipcio.

²⁷ Cudworth marca que Orígenes extiende esta diferencia a otras culturas como la persa o la india, y concluye que también se puede afirmar esta diferencia entre teologías en el cristianismo, una teología exterior y otra más profunda y oculta: aquello que San Pablo expresó entre los perfectos. Cf. Cudworth (1845), p. 532–538. También Clemente de Alejandría se refiere a esta teología para los elegidos. Eusebio afirma que los egipcios conocen a un demiurgo, explica el inglés.

²⁸ La cita de Clemente manifiesta que aquellos destinados a tener éxito en el reino o los sacerdotes adecuados también en ese sentido tienen conocimiento de lo divino. Cudworth toma la cita de *Stromata*, libro V. Cf. Cudworth (1845), p. 532.

²⁹ Cf. Cudworth (1845), p. 536.

³⁰ Cudworth explica que *Poemander* es el primer libro del *Corpus* y que Casaubon también determinó la falsedad de los libros cuarto, llamado *Crater*, y décimo–tercero, llamado *Sermón de la montaña*. De este último Cudworth extrae un pasaje más, que Casaubon no había analizado, para mostrar que sin lugar a dudas ese libro fue escrito por cristianos. Cf. Cudworth (1845), p. 541.

³¹ Cf. Cudworth (1845), p. 543. Cudworth sostiene que aunque se entienda que hay una falsificación de un cristiano, debe haber algo en la teología egipcia por lo cual ese cristiano decidió realizar la falsificación: que creían en un único y supremo Dios. Cudworth acusa a Casaubon de confundir todo el *Corpus* con el *Poemander* que edita Ficino, como primer libro. Y además, Cudworth entiende que los libros perdidos citados por los Padres tampoco pueden ser considerados ligeramente como falsificaciones.

Cudworth entiende que hay temas egipcios que no pueden ser negados: que Thoth, Theuth o Taut fue el primer inventor de las artes y de las ciencias (aritmética, geometría y astronomía) y del conocimiento jeroglífico, por eso los griegos lo llaman «Hermes» y los latinos «Mercurio».³² Continuando con los testimonios de la Antigüedad, explica que se habla de dos Hermes, el primero determinado como el inventor de las artes y de las ciencias, mientras que el segundo es el restaurador y quien hace avanzar a aquellas. El primero escribió en jeroglíficos, el segundo tradujo esos jeroglíficos y los convirtió en libros. Este último es el llamado Trismegisto. Jámblico cuenta que muchas veces los monjes egipcios escribieron libros y los presentaron bajo la autoría de este Hermes Trismegisto, a quien veneraban —explica el inglés—.³³ Por ello hay una multiplicidad de escritos atribuidos a Hermes Trismegisto pero que presumiblemente no fueron escritos directamente por él. Los monjes egipcios escribieron muchos libros sucesivamente en muchos años.³⁴

A partir de los testimonios de Clemente de Alejandría, Cudworth llega a la conclusión de que en los textos herméticos, ya sean escritos por el propio Hermes o por algún monje egipcio, se presenta a un único Dios pero que puede tener varios y diferentes nombres, de acuerdo con los múltiples poderes y virtudes que despliega en el mundo.³⁵ Si tanto autores cristianos como paganos sostienen esto, algo de verdad debe haber en ello.³⁶ El Platónico de Cambridge se detiene sobre todo en las afirmaciones sobre las obras herméticas realizadas por Jámblico y Porfirio.³⁷ Supuestamente ha habido una edición de las obras herméticas en Atenas antes de Jámblico, como cuenta San

³² Cudworth encuentra apoyo en el libro del historiador fenicio Sanchoniathon, nombrado por Eusebio. Sin embargo, este es un error de Cudworth (quien presumiblemente cita de memoria) pues este historiador escribe sobre los fenicios y no sobre los egipcios. Cf. Cudworth (1845), p. 543 (nota del editor). También en apoyo de esta opinión encuentra al predicador egipcio Manetho Sabennyta y a Platón, quien se dice que ha viajado a Egipto y que escribe sobre esto en el Filebo y Fedro. Cf. *Ibidem*.

³³ Jámblico, *Mysteriis Egiptiorum*, sec. 8, cap. 1. (citado por Cudworth, p. 545).

³⁴ Cf. Cudworth (1845), p. 547. Continuando con los testimonios de Jámblico, Cudworth explica que si bien Hermes era un hombre mortal, fue posteriormente deificado por los egipcios y convertido dios tutelar e inspirador de las artes, las ciencias y la teología, a causa de lo cual fueron escritos todos esos libros por los monjes. En tanto «sabiduría», «conocimiento», «comprensión», Hermes está siempre presente y se explica que puedan ser llamadas herméticas obras que no ostentan la antigüedad que deberían tener para ser de la época de Hermes —argumenta el inglés.

³⁵ Clemente de Alejandría, *Stromata* 6, cap. 4 (citado por Cudworth, p. 547).

³⁶ Cf. Cudworth (1845), p. 550.

³⁷ Cf. Cudworth (1845), p. 551.

Cirilo de Alejandría.³⁸ Esta compilación fue realizada por paganos y no por cristianos. Sin embargo, como los textos herméticos eran fuertemente estimados por paganos y cristianos, se agregaron a la compilación algunas falsificaciones como el *Poemander* y el *Sermón de la montaña*.³⁹

Cudworth subraya que la acusación de Causabon se centra en que los textos herméticos fueron compuestos por cristianos, y que allí se puede encontrar filosofía y doctrinas griegas y platónicas, pero no egipcias. Sin embargo, el inglés ha intentado mostrar en lo que va del texto que como las enseñanzas pitagóricas, platónicas y griegas, en general, derivan de los egipcios, no se puede concluir que aquello que es platónico o griego, no pueda ser egipcio.⁴⁰ En especial, Casaubon concluye que la doctrina según la cual nada perece, y que la muerte no es más que cambio y transmigración, es griega y no egipcia, pero esto es un error según entiende Cudworth, pues esa doctrina los griegos la tomaron de Egipto, donde se sostenía la inmortalidad del alma, siendo Pitágoras el principal propagador de aquella entre los griegos. Sin embargo, nuestro autor da cuenta de una peculiar formulación de esta doctrina por parte de los egipcios, que no se encuentra en los griegos. El inglés presenta la formulación a partir de una cita del octavo libro de la edición de Ficino.⁴¹ Para reforzar esto cita el *Asclepius*, donde se trata el tema del mundo como segundo dios, que nunca muere, correspondiente al párrafo 29. De este modo, pretende probar que la doctrina es genuinamente egipcia. Explica que el latín es algo imperfecto y ensaya una traducción:

You are to believe the world, o Asclepius, to be a second god governing all things, and illustrating all mundane animals. Now if the world be a living animal and immortal, then there is nothing mortal in it, there being no place for mortality as to any living part or member of that mundane animal that always liveth (Cudworth, 1845:554).⁴²

³⁸ San Cirilo, *Contra Julianum*, p. 31, ed. Spanhemii (citado por Cudworth, p. 551).

³⁹ Cf. Cudworth (1845), 552–553. Estos dos libros no son citados por ningún padre antiguo, afirma Cudworth.

⁴⁰ Cf. Cudworth (1845), p. 553.

⁴¹ El tratado octavo es el que se conoce como: «Que ningún ser perece, sino que equivocadamente se denomina destrucción y muerte a lo que no es sino cambio». La cita que presenta Cudworth es la siguiente: «If the world be a second god and an immortal animal, then is it impossible that any part of this immortal animal should perish or come to nothing; but all things in the world are part of this great mundane animal, and chiefly man, who is a rational animal». Cf. Cudworth (1845), p. 554.

⁴² Todo indica que Cudworth utiliza la edición del *Asclepius* presente en *Nova de universis philosophia* (1593) de Francesco Patrizi (Patrizi, Francesco (1591), *Nova de universis philosophia*, Ferrara, segunda edición: Venecia, 1593, ff. 1–6). Cf. Yates (1983), p. 487.

Cudworth refuerza su tesis al afirmar que encontramos algunas características particulares de esta doctrina en las obras herméticas y que la nota más peculiar de la teología egipcia es la frase que nos dice que «Dios es todo en todo». Con todo, entiende que en lugar de seguir a Casaubon, se deberían compartir las afirmaciones sobre el caso realizadas por Jámblico, que es mucho más conocedor del griego y de la cultura egipcia por su antigüedad, y que explica que esos libros imputados a Hermes realmente contienen las opiniones herméticas, a pesar de que muchas veces hablen el lenguaje de los filósofos griegos.⁴³

Cudworth afirma la autenticidad del *Asclepius*, muy probablemente traducido al latín por Apuleyo.⁴⁴ Entiende que es evidente que el espíritu de este libro no es en absoluto cristiano sino pagano. Esto es probado además por el hecho de que los propios cristianos, y no sólo los paganos, lo presentan como un texto pagano. Cudworth remite constantemente al libro octavo *De ciuivate dei* de San Agustín y sus dudas sobre el *Asclepius*, que lo llevan a denominarlo en definitiva un libro pagano.

Cudworth se detiene en un pasaje discutido del diálogo, según el cual la malignidad será purgada por agua, tomado del párrafo 26:

La traducción al inglés es copia fiel del inglés de la obra original de Cudworth. El latín que reproduce, y corresponde al párrafo 29 del *Asclepius*, es el siguiente: «Secundum deum hunc crede, o Asclepi, omnia gubernantem, omniaque mundana illustrantem animalia. Si **enim** animal mundus vivens semper et fuit et est et erit, nihil in mundo mortale est: viventis enim uniuscuiusque partis, quae in ipso mundo, sicut in uno eodemque animale semper vivente, nullus est mortalitatis locus». Cudworth aclara en la página citada que el latín puede ser un poco imperfecto, por lo cual podemos inferir que cita la fuente de memoria (esto se aplica a las restantes citas del *Asclepius*). He aquí la edición de Patrizi (1591), f. 5rb: «Secundum **enim** Deum hunc crede, o Asclepi, **caetera** gubernantem, omniaque mundana illuminantem animalia, **sive animantia, sive innanimantia**. Si enim animal mundus, vivens semper, & fuit & est, & erit, nihil in mundo mortale est. Viventis **etinem** uniuscuiusque partis, quae in ipso modo, sicuti in uno eodemque animali semper vivente, nullus est mortalitatis locus». (las **negritas** son mías para resaltar las diferencias entre la edición de Moreschini y la de Patrizi) La edición de Moreschini (1991), p. 72: «Secundum **etinem** deum hunc crede, o Asclepi, omnia gubernantem omniaque mundana illustrantem animalia **sive animantia sive inanimantia**. Si enim animal mundus vivensque semper et fuit et est et erit, nihil in mundo mortale est. Viventis etinem semper uniuscuiusque partis, **quae est, sicut est, [in] ipsoque** mundo semper uno eoque animali semperque vivente, **in eo** nullus est mortalitatis locus».

⁴³ Cf. Cudworth (1845), p. 555.

⁴⁴ Cf. Cudworth (1845), p. 555. Cudworth argumenta que una persona tan devota como Apuleyo no podría haber realizado una traducción de un texto falsificado por los cristianos y presentarlo como pagano.

When the world becomes thus degenerate, then that Lord and Father, the supreme God, and the only governor of the world, beholding the manners and deeds of men, by his will (which is his benignity) always resisting vice, and restoring things from their degeneracy, will either wash away the malignity of the world by water, or else consume it by fire, and restore to its ancient form again (Cudworth, 1845:556).⁴⁵

Sobre esto explica que Julio Fírmico (s. iv) en *Matheseos* afirma que existía una tradición entre los egipcios que sostenía la apocatástasis del mundo, parte por inundación, parte por conflagración.⁴⁶

Más dudas genera otro pasaje del *Asclepius* en el cual se presenta una profecía, que discutirá San Agustín en *De civitate Dei*. El pasaje correspondiente al parágrafo 24 que cita Cudworth es el siguiente: «*Then this land of Egypt, formerly the most holy seat of the religious temples of the gods, shall be every where full of the sepulchres of dead men.*» (Cudworth, 1845:557).⁴⁷ Sobre este posible anacronismo, Cudworth explica que no debemos pensar en una profecía, como se pretende en el diálogo, sino en una historia relatada luego de sucedido el evento. Aunque esto pudiera parecer suficiente para ubicar al *Asclepius* como una falsificación, sin embargo San Agustín no lo entiende de esa manera sino que le atribuye gran antigüedad, prueba suficiente —entendiendo Cudworth— para demostrar que no se trata de una falsificación.

⁴⁵ El latín citado en *The True Intellectual*, correspondiente al parágrafo 26, es el siguiente: «Tunc ille Dominus et pater Deus, primipotens, et unus gubernatur mundi, intuens in mores factaque hominum, voluntate sua (quae est dei benignitas) vitiis resistens, et corruptelae errorem revocans, malignitatem omnem vel alluvione diluens, vel igne consumens, ad antiquam faciem mundum revocabit». Edición Patrizzi (1591), f. 4va: «Tunc ille Dominus, & pater, Deus primipotens, & unus gubernatur mundi, intuens in mores factaque **voluntaria**, voluntate sua, quae est dei benignitas, vitiis resistens, et corruptelae **omnium** errorem revocans, malignitatem omnem vel alluvione diluens, vel igne consumens, **vel morbis pestilentibus ubique per diversa loca dispersis finiens**, ad antiquam faciem mundum revocabit». Edición Moreschini, p. 68 : «tunc ille dominus et pater, deus primipotens et unius **gubernator** dei, intuens in mores factaque **nefaria**, voluntate sua, quae est dei benignitas, vitiis resistens et corruptelae **omnium**, errorem reuocans, malignitatem omnem uel illuvione diluens uel igne consumens uel morbis pestilentibus **bellisque** per diuersa loca dispersis finiens ad antiquam faciem mundum reuocabit».

⁴⁶ Cf. Cudworth (1845), p. 556.

⁴⁷ El latín que presenta Cudworth, correspondiente al parágrafo 24 del *Asclepius*, dice así: «Tunc terra ista, sanctissima sedes delubrorum, sepulchrorum erit mortuorumque plenissima». Edición Patrizzi, f. 4rb: «Tunc terra ista sanctissima sedes delubrorum **atque templorum**, sepulchrorum erit mortuorumque plenissima». Edición Moreschini, p. 65: «tunc terra ista sanctissima, sedes delubrorum **atque templorum**, sepulchrorum erit mortuorumque plenissima».

Con respecto a ciertos anacronismos que pueden señalarse en el *corpus*, Cudworth remite una vez más a San Agustín para probar la antigüedad del *Asclepius* en particular.⁴⁸ Continuando con las objeciones a dicha obra, Cudworth remite a Lactancio,⁴⁹ quien encuentra en sus páginas una formulación de la segunda persona de la Trinidad cristiana, el Verbo, el Lógos. Sin embargo, contrariamente a lo que afirma Casaubon, Lactancio y también San Agustín utilizan esto para confirmar, en su lucha contra los paganos, la verdad de la existencia de esta segunda persona de la Trinidad, al sostener que incluso los paganos egipcios encuentran tal verdad evidente.⁵⁰ En todo caso, si alguien se atreve a decir que esto es una muestra de la falsedad de la obra, debemos afirmar —explica Cudworth— que sostener la existencia del Lógos eterno y llamarlo «segundo dios» o «hijo de dios» no es diferente de lo que realiza Filón el judío, quien también se expresa en esos términos y cuyos textos no son sospechados.⁵¹ Además se debe subrayar que ese segundo dios del *Asclepius* no es exactamente la segunda persona de la Trinidad sino el mundo visible —explica el inglés—. A este respecto cita el párrafo octavo del *Asclepius*: presenta el texto griego que podría tomar de la obra *Divinae Institutiones* de Lactancio, una traducción que considera de Apuleyo y luego su traducción al inglés que dice así:

The Lord and Maker of all, whom we rightly call God, when he make a second god, visible and sensible (I say, sensible, not actively, because himself hath sense, for concerning this, whether he have sense or not, we shall speak elsewhere, but passively, because he incurs into our senses) this being his first and only production, seemed both beautiful to him, and most full of all good, and therefore he loved him dearly as his own offspring (Cudworth, 1845: 558).⁵²

⁴⁸ San Agustín, *De civitate dei*, libro 8, cap. 26. (Citado por Cudworth (1845), p. 556).

⁴⁹ Lactancio, *Divinae Institutiones*, libro 4, cap. 6. (Citado por Cudworth (1845), p. 557).

⁵⁰ Cf. Cudworth (1845), p. 558.

⁵¹ Cf. Cudworth (1845), p. 559.

⁵² El latín que presenta es el siguiente, correspondiente al párrafo 8 del *Asclepius*: «Dominus et omnium conformator, quem recte Deum dicimus, a se *secundum deum fecit*, qui videri et sentiri possit; *quem* secundum [**deum**] sensibilem ita dixerim, non ideo quod ipse sentiat (de hoc enim an ipse sentiat an non alio dicemus tempore) sed eo *quod* videntium sensus incurrit: quoniam ergo hunc fecit ex se primum, et a se secundum, visusque est ei pulcher, utpote qui est omnium bonitate plenissimus, amavit eum ut divinitatis suae *prolem*». Edición Patrizzi, f. 2ra: «Dominus & omnium conformator, quem recte deum dicimus, **quem** a se **secundum fecerit**, qui videri, & sentiri possit, **eundem** secundum sensibilem ita dixerim, non ideo quod ipse sentiat (de hoc enim an ipse sentiat, an non alio dicemus tempore) sed eo **quod** videntium sensus incurrit. Quoniam ergo hunc fecit ex se primum, & a se secundum, visusque **est** ei pulcher, ut pote qui sit omnium bonitate plenissimus,

En base a este pasaje Cudworth concluye que resulta sorprendente que Lactancio y San Agustín hayan encontrado allí a la segunda persona de la Trinidad y no simplemente al mundo visible. En otras partes del diálogo se puede encontrar nuevamente la doctrina del segundo dios como el mundo visible, como por ejemplo, en el parágrafo décimo del que cita: «*aeternitatis Dominus Deus primus est, secundus est mundus* (*The Lord of eternity is the first God, but the second god is the world.*)»⁵³ Y luego en el parágrafo 16: «*Summus qui dicitur Deus rector gubernatorque sensibilis Dei, eius qui in se complectitur omnem locum, omnemque rerum substantia* (*The supreme God is the governor of that sensible God, which contains in it all place and all the substance of things*)».⁵⁴ Esto, sin lugar a dudas, era pare la teología hermética, que el mundo visible es un segundo dios y el hijo del primer Dios —afirma Cudworth.

Encontramos en estos pasajes de *The True Intellectual System* que Cudworth toma como texto indudable del hermetismo al *Asclepius*, mientras que no ocurre exactamente lo mismo con los demás textos que conforman el *Corpus Hermeticum*. En particular, sobre este último tema del segundo Dios, también presenta fragmentos de otros textos de la edición de Ficino, entre los que incluye al *Poemander*, aunque con un menor grado de autoridad que la que confiere al *Asclepius*. En síntesis, para el inglés que el *Asclepius* sea tan citado por antiguas autoridades lo convierte a su vez a sí mismo en una autoridad.⁵⁵ De esta manera, desestima definitivamente las acusaciones de falsificación de Casaubon, al menos en lo que atañe a este texto en particular.

En el parágrafo 33 del capítulo 4 de *The True Intellectual System* Cudworth explica que los platónicos exagerados (*high flown*) redujeron la multiplicidad de dioses poéticos y políticos de los paganos —todas esas personificaciones y deificaciones de la naturaleza— a las ideas platónicas, es decir, a los primeros paradigmas y modelos de las cosas en el mundo arquetípico —explica el inglés— que son engendrados (*begotten*) por la primera deidad, la primera hipóstasis de la trinidad platónica. Estos paradigmas eran llamados *noetoi*

amavit eum ut divinitatis suae **partem**». Edición Moreschini, p. 46: «dominus et omnium conformator, quem recte dicimus deum, **quo<m>** a se **secundum fecerit**, qui videri et sentiri possit – **eundem** secundum sensibilem ita dixerim non ideo quod ipse sentiat (de hoc enim, an ipse sentiat an non, alio dicemus tempore), sed eo, **quo-niam** videntium sensus incurrit – quoniam ergo hunc fecit ex se primum et a se secundum visusque ei pulcher, utpote qui sit omnium bonitate plenissimus, amavit eum ut divinitatis **partum** suae».

⁵³ Cf. Cudworth (1845), p. 559.

⁵⁴ Cf. Cudworth (1845), pp. 559–560.

⁵⁵ Hay otros textos, como el décimo tratado en la edición de Ficino, que Cudworth encuentra también genuino, incluso porque hace referencia al *Asclepius* (tratado noveno en la mencionada edición).

theoi, dioses inteligibles, como si fueran distintas sustancias y personas.⁵⁶ Estas doctrinas tenían gran antigüedad, son anteriores sin duda a Juliano y Apuleyo, y pueden rastrearse en las enseñanzas de los teólogos egipcios —entiende Cudworth— que fingían adorar animales, pero que por ello debe entenderse que se trata de representaciones o símbolos de esas ideas eternas.⁵⁷ De esta manera, el Platónico de Cambridge asocia directamente a los neoplatónicos paganos con las enseñanzas egipcias, utilizando un lenguaje caro al cristianismo para hacer referencia a las doctrinas platónicas, pues comprende a las ideas como engendradas por el Dios supremo, así como el Lógos es engendrado por el Padre en la Trinidad cristiana.

Esto es probado ya por Filón, anterior a Apuleyo o Juliano, y se encuentra, como afirma Celso —explica Cudworth— ya en la teología egipcia, donde los animales que son tratados como dioses no son más que símbolos de esas ideas eternas.⁵⁸ Nosotros los cristianos —afirma el inglés— ridiculizamos a los egipcios sin razón, porque no comprendemos que esos animales son representaciones de las ideas eternas, que entonces no son propias de los griegos sino aún más antiguas, pues son la multiplicidad de dioses de los egipcios.

Ahora bien, todas estas ideas platónicas y egipcias, generadas por la primera hipóstasis divina de la trinidad tanto platónica como egipcia, conocidas como dioses inteligibles, están contenidas en un único intelecto divino, el de la segunda hipóstasis de Plotino⁵⁹ —afirma Cudworth— que coexiste con el dios supremo e incluso se encuentra en él. Como fuente para estas afirmaciones cita en griego una oración que atribuye a Juliano: «las causas de todas las cosas contenidas en Dios son las ideas divinas».⁶⁰

Entonces, estos paganos, ya sean platónicos o egipcios, que reducen la multiplicidad de dioses a ideas divinas, no las entendieron como espíritus distintos de Dios sino como diversas consideraciones parciales de ese único Dios, que contiene en sí las causas de todas las cosas.⁶¹ De esta manera, Cudworth traza una línea que une las doctrinas egipcias con las griegas paganas y con las cristianas. Sólo se trata de comprender correctamente el lenguaje místico que utilizan los primeros.

⁵⁶ Cf. Cudworth, Ralph (1845), *The True Intellectual System of the Universe*, Vol. II, p. 277.

⁵⁷ Cudworth toma como fuente para este punto a Celso, citado a partir del *Adversus Celsus* de Orígenes, cf. Cudworth (1820), p. 547.

⁵⁸ Cudworth (1845), p. 277.

⁵⁹ Cita la *Enéada* V, libro V (citado por Cudworth (1820), p. 278).

⁶⁰ Cudworth (1845), p. 278.

⁶¹ *Ibid.*, p. 278.

Conclusión

Cudworth se esfuerza, por una parte, en probar que el *Corpus Hermeticum* y el *Asclepius*, en particular, contienen verdaderamente las enseñanzas egipcias de la Antigüedad. Con todo, este autor realiza la historia de la recepción del texto a partir de fuentes en su mayoría platónico–neoplatónicas y de esta manera está proponiendo cierta clave de interpretación de esa transmisión de textos que muestra en algún sentido la asimilación del hermetismo por parte del neoplatonismo. Encontramos en *The True Intellectual System* una fuerte asociación entre el hermetismo, el platonismo e incluso el cristianismo, seguramente a modo de evidencia de esa convicción en la filosofía perenne que mueve a nuestro autor y siguiendo una línea de pensamiento que se remonta al humanismo expresado en figuras como Turnèbe.

Sin embargo, debemos subrayar que Cudworth no utiliza testimonios medievales para estudiar la transmisión del *Asclepius*, a pesar de que en la Edad Media se produjeran todos estos hitos a los que se estuvo haciendo referencia a lo largo de todos los trabajos, a excepción de las múltiples invocaciones a San Agustín. Esto se debe sin duda a que se trata de un autor moderno, y en especial, del siglo XVII, cuando todavía se evidencia un fuerte rechazo al Medievo como época absolutamente oscura del pensamiento.

Indudablemente, este *platonick* realiza una lectura platonizante de la historia de la filosofía, en general, y del hermetismo, en particular. Esto con seguridad nutra cierta clave de interpretación que puede darse a los textos heréticos, incluso en la actualidad. Resulta llamativo que ubique a esos textos egipcios como los creadores de ciertas doctrinas platónicas e incluso cristianas, proponiendo entonces a este Hermes, sin duda pagano, como el padre absoluto de toda una corriente de pensamiento.

La asimilación del hermetismo por parte del neoplatonismo, a partir de la reconstrucción de esta historia contada por neoplatónicos hasta el Renacimiento, de alguna manera se encuentra representada en parte en nuestra propia investigación. En este trabajo sólo vislumbramos algo ya indudable en la Modernidad, y que a muchos pudo molestar: una íntima relación entre hermetismo, platonismo y cristianismo.

Apéndice bibliográfico

Lucas Oro

Manuscritos

Bamberg, Staatsbibliothek, Class 1 (M.IV.16).
 Bruselas, Bibliothèque Royale Albert 1er., 10054-56.
 Chartres, Bibliothèque Municipale, Ms. 497.
 Chartres, Bibliothèque Municipale, Ms. 498.
 Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, plut. 84, 24.
 Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. i.IX.39 (San Marco 348).
 Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Sopp. A. 6. 437.
 Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Sopp. G. IV. 854.
 København, Kongelige Bibliotek, Fabricius 91, 4o.
 München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 6942.
 Oxford, Bodleian Library, Wood empt. 13.
 Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 14910.
 Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 2580.
 Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 12028.
 Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 535.
 Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. lat. 811.
 Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. lat. 1141.
 Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, lat. 4301.
 Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, lat. 6771.
 Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, lat. Z.494.
 Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Aug. 8o 82.10.

Fuentes

AA.VV., *Les textes alchimiques (Typologie des sources du Moyen Âge occidentale)*, ed. Halleux, Robert (1979), Turnhout, Brepols.
Abū Ma'shar, *Liber introductorii maioris ad scientiam judiciorum astrorum*, ed. Lemay, Richard (1996), Napoli, Istituto Universitario Orientale, vol. V.
Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, eds. Dombart, Bernhard y Kalb, Alfons (1955), Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Series Latina, 47-48).
 ——— *La Ciudad de Dios*, en *Obras Completas de San Agustín*, trad. Morán, José (1958), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, t. XVI y XVII.
 ——— *Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei libri XXII*, ed. Dombart, Bernard y Kalb, Alphonsus (1981), Stuttgart, Teubner.

Alain de Lille, *Summa «Quoniam homines»*, ed. Glorieux, Palémon (1953), en id., «La Somme «Quoniam homines» d'Alain de Lille», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* (20), 113–364.

Alberto Magno, *De mineralibus*, ed. Borgnet, Auguste (1890), *B. Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, ordinis praedicatorum, opera omnia*, Paris, Vivès, vol. 5.

——— *De intellectu et intelligibili*, ed. Borgnet, Auguste (1890), *Opera omnia*, Paris, Vivès, vol. 09.

——— *Mineralia*, ed. Borgnet, Auguste (1890), *Opera omnia*, Paris, Vivès, vol. 5.

——— *Ethica*, ed. Borgnet, Auguste (1891), *Opera omnia*, Paris, Vivès, vol. 07.

——— *De somno et vigilia*, ed. Borgnet, Auguste (1891), *Opera omnia*, Paris, Vivès, vol. 09.

——— *In I Sententiarum*, ed. Borgnet, Auguste (1893), *Opera omnia*, Paris, Vivès, vol. 25.

——— *Summa theologiae*, ed. Borgnet, Auguste (1894–1895), *Opera omnia*, Paris, vols. 31 – 33.

——— *Super Matthaeum*, ed. Borgnet, Auguste (1893), en *Opera omnia*, Paris, Vivès, vol. 20.

——— *Summa theologiae sive Summa de mirabili scientia dei*, ed. Borgnet, Auguste (1895), Paris Vivès, vol 2.

——— *Super Iohannem*, ed. Borgnet, Auguste (1899), *Opera omnia*, Paris, Vivès, vol. 24.

——— *De animalibus*, ed. Stadler, Hermann (1916–1920), Münster, Aschendorff, vol. 9–11.

——— *De natura et origine animae*, ed. in Geyer, Bernhardt (1955), *Opera Omnia*, Westfalia, Aschendorff, vol. 12.

——— *Metaphysica*, ed. Geyer, Bernhardt (1960), en *Opera omnia*, Westfalia, Aschendorff, vol. 16, 1.

——— *De anima*, ed. Stroick, Clemens (1968), en *Opera Omnia*, Westfalia, Aschendorff, vol. 7, 1.

——— *De caelo et mundo*, ed. Hossfeld, Paul (1971), Münster, Aschendorff, vol 5.

——— *Problemata determinata*, ed. Weisheipl, James (1975), en *Opera Omnia*, Westfalia, Aschendorff, vol. 17, 1.

——— *Alberti Magni Opera Omnia*, ed. Siedler, Dionysius, Kübel, Wilhelm, Vogels, Heinz (1978), Westfalia, Aschendorff, vol. 24, 1.

——— *Summa theologiae sive Summa de mirabili scientia dei I*, ed. Siedler, Dionysius, Kübel, Wilhelm, Vogels, Heinz (1978), Münster, Aschendorff, vol. 34.

——— *Physica*, ed. Hossfeld, Paul (1987), Münster, Aschendorff, vol. 4.

——— *De causis et processu universitatis*, ed. in Fauser, Winfrid (1993), en *Alberti Magni Opera Omnia*, Westfalia, Aschendorff, vol. 17, 2.

——— *Buch über die Ursachen und den Hervorgang von allem aus der ersten Ursache: Lateinisch – Deutsch = Liber de causis et processu universitatis a prima causa*, trad. Anzulewicz, Henryk (2006), Hamburg, F. Meiner.

——— *Liber de natura et origine animae = Über die Natur und den Ursprung der Seele: Lateinisch, Deutsch*, trad. Anzulewicz, Henryk (2006), Freiburg im Breisgau, Herder.

Alexander de Hales, *Summa theologica*, ed. Collegii S. Bonaventurae (1924–1948), Quaracchi, Pp. Collegii S. Bonaventurae.

- *Magistri Alexandri de Hales Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, ed. Collegii S. Bonaventurae (1951), Quaracchi–Firenze, Pp. Collegii S. Bonaventurae.
- Alexander Nequam**, *Speculum speculationum*, ed. Thomson, Rodney (1988), Oxford–New York, Oxford University Press for the British Academy.
- Ammianus Marcellinus**, *Ammianus Marcellinus*, ed. Rolfe, John C. (1950), Cambridge, MA, Harvard University Press, London, Heinemann.
- Anonymous**, *Liber XXIV philosophorum*, ed. Hudry, Françoise (1997), Turnholt, Brepols (Corpus Christianorum continuatio mediaevalis, 143 A).
- *Il Libro dei vintiquattro filosofi*, ed. Lucentini, Paolo, Delp, Mark D. (1999), Milano, Adelphi.
- *Homiliarium Veronense*, ed. Martin, L. T. (2000), Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 186).
- *Liber de sex rerum principiis*, ed. Lucentini, Paolo y Delp, Mark (2006), Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum continuatio mediaevalis, 142), Tomus II.
- *Turba philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie*, ed. Ruska, Julius (1931), Berlin, Julius Springer.
- Apuleius**, *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt vol. III De philosophia libri*, ed. Moreschini, Claudio (1991), Stuttgart–Leipzig, Teubner.
- Apuleius**, *Die Handschriften der philosophischen Werke des Apuleius. Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte*, ed. Klibansky, Raymond y Regen, Frank (1993), Göttingen, Vendenhoeck & Ruprecht.
- Aurelius Prudentius Clemens**, *Contra Symmachum = Gegen Symmachus*, ed. Tränkle, Hermann (2008), Turnhout, Brepols.
- Bartholomaeus Anglicus**, *De proprietatibus rerum*, ex typ. W. Richter 1601 [1964], Frankfurt.
- Bernardus Silvestris**, *Cosmographia*, ed. Dronke, Peter (1978), Leiden, Brill.
- Bernardus Silvestris (¿ps.?)**, *The Commentary on Martianus Capella's De nuptiis philologiae et Mercurii attributed to Bernardus Silvestris*, ed. Westra, Haijo Jan (1986), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Bertholdus de Mosburgh**, *Expositio super Elementationem theologicam Procli, Propositiones 184–211*, ed. Sturlese, Loris (1974), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Prologus. Propositiones 1–13*, eds. Pagnoni–Sturlese, Maria Rita, Sturlese, Loris (1984), Hamburg, F. Meiner (Corpus philosophorum Teutonicorum Medii Aevi 6, 1).
- *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 14–34*, eds. Pagnoni–Sturlese, Maria Rita, Sturlese, Loris, Mojsisch, Burkhard (1986), Hamburg, F. Meiner (Corpus philosophorum Teutonicorum Medii Aevi 6, 2).
- *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 35–65*, ed. Sannino, Antonella (2001), Hamburg, F. Meiner (Corpus philosophorum Teutonicorum Medii Aevi 6, 3).

- *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 66–107*, ed. Zavattero, Irene (2003), Hamburg, F. Meiner (Corpus philosophorum Teutonicorum Medii Aevi 6, 4).
- *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 160–183*, eds. Jeck, Udo Reinhold, Tautz, Isabel Johanna (2003), Hamburg, F. Meiner (Corpus philosophorum Teutonicorum Medii Aevi 6, 7).
- *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 136–159*, ed. Retucci, Fiorella (2007), Hamburg, F. Meiner (Corpus philosophorum Teutonicorum Medii Aevi 6,6).
- *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 108–135*, ed. Retucci, Fiorella (2011), Hamburg, F. Meiner (Corpus philosophorum Teutonicorum Medii Aevi 6,5).
- Casaubon, Isaac**, *Scaligerana, Thuana, Perroniana, Pithoeana, et Colomesiana* (1740) Amsterdam, ed. Desmaizeaux, Il.
- Clarembaldus Atrebatensis**, *Tractatulus cum eius epistola ad Dominam, Life and works of Clarembald of Arras, a twelfth-century master of the school of Chartres*, ed. Häring, Nicholas (1965), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius «De Trinitate»: ein Werk aus der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert, aus den Handschriften zum ersten Male*, ed. Janssen, Wilhelm (1926), Breslau, Müller und Seiffert.
- Coluccio Salutati**, *De fato et fortuna*, ed. Bianca, Concetta (1985), Firenze, Olschki (Studi e Testi, X).
- *De laboribus Herculis*, ed. Ullman, Berthold L. (2001), Zurich, Thesaurus Mundi.
- *Epistolario*, ed. Novati, Francesco (1891–1911), Roma, Istituto Storico Italiano.
- Constantinus Pisanus**, *The Book of the Secrets of Alchemy*, ed. y trad. por Obrist, Barbara (1990), Leiden, Brill.
- Daniel of Morley**, «Daniel von Morley, 'Philosophia'», ed. Maurach, Gregor (1979), *Mittel-lateinisches Jahrbuch* (14), 204–255.
- Dionysius Areopagita**, *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Areopage*, ed. Chevallier, Philippe (1937), vol. 1 (= *De divinis nominibus*), Brügge, Desclée de Brouwer.
- Dungal de Bobbio**, *Responsa contra Claudium: a controversy on holy images*, ed. Zanna, Paolo (2002), Tavarnuzze (Firenze), SISMELE-Edizioni del Galuzzo.
- Frechulf de Lisieux**, *Frechulfi Lexoviensis episcopi opera omnia*, ed. Allen, Michael Idomir (2002), Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 169A).
- Hermes Trismegistus**, *Corpus Hermeticum, Tome I, Traités I–XII*, ed. Festugière, André–Jean, Nock, Arthur Darby (1945), Paris, Les Belles Lettres.
- *Corpus Hermeticum. Fragments extraits de Stobée*, ed. Festugière, André–Jean y Nock, Arthur Darby (1954), Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», t. III y IV.
- *Liber Alcidi De immortalitate animae, studio e edizione critica*, ed. Lucentini, Paolo, Delp, Mark D. (1984), Napoli, Intercontinentalia.

- *Das Geheimnis des Hermes Trismegistus*, ed. Ebeling, Florian (2005), München, C.H. Beck, translated into English under the title *The Secret History of Hermes Trismegistus. Hermeticism from Ancient to Modern Times*, transl. Lorton, David (2007), Ithaca, NY–London, Cornell University Press.
- Francesco Petrarca**, *Opera omnia*, ed. Henricpetri, Sebastian (1581), Basilea.
- Franciscus Patricius**, *Nova de universis philosophia*, ed. Mammarello, Benedic (1591), Ferrara–Venecia, 1593.
- Georgius Gemistus Pletho**, *De legibus*, ed. Alexandre, Charles (1858), Paris, Firmin Didot.
- Gianozzo Manetti**, *De dignitate et excellentia hominis*, ed. Leonard, Elizabeth R. (1975), Padova, Antenore.
- Giovanni Pico della Mirandola**, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, en *Opera omnia*, Basilea, 1557.
- *Commento sopra una canzone de amore*, ed. Garin, Eugenio (1942), Firenze, Vallecchi.
- *Heptaplus*, ed. Garin, Eugenio (1942), Firenze, Vallecchi.
- *Oratio*, ed. Garin, Eugenio (1942), Firenze, Vallecchi.
- *Conclusiones nongentae*, ed. Farmer, Stephen A. (1998), Tempe (AZ), Medieval & Renaissance Texts & Studies.
- Gotteschalchus**, *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d’Orbais: textes en majeure partie inédits*, ed. Lambot, Cirille (1945), Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense.
- Guilielmi Alverni**, *Guilielmi Alverni Episcopi Parisiensis*, ed. Le Feron, Blaise (1674), *Opera omnia*, Paris, P. Aubouin, Orléans.
- Guillelmus Parisiensis**, *Magistri Guillelmi Altissodorensis Summa aurea*, ed. Ribaillier, Jean (1986), Paris, Éditions du Centre National de Recherche Scientifique – Roma (Grottaferrata), Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas.
- Hermannus Dalmata**, *De essentiis*, ed. Burnett, Charles (1982), Leiden–Köln, Brill.
- Hildegard of Bingen**, *Hildegardis Liber vite meritorum* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 90), ed. Carlevaris, Angela (1995), Turnhout, Brepols.
- Honorius Augustodunensis**, *Clavis physicae*, ed. Lucentini, Paolo (1974), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Hugo Sanctelliensis**, *The Liber Aristotelis of Hugo of Santalla*, ed. Burnett, Charles, Pingree, David (1997), London, Warburg Institute (Warburg Institute Surveys y Texts 26).
- Hugonis de Sancto Victore**, *Hugonis de Sancto Victore Didscalicon de studio legendi*, ed. Buttmer, Charles Henry (1939), Washington DC, Catholic University Press of America.
- Hugo de Sancto Caro**, *Opera omnia*, ed. Pezzana, Nicolaus (1703), Venezia.
- Ibn Gabirol (Avicebronis)**, *Fons Vitae, ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*, ed. Baeumker, Clemens (1895), Münster, Aschendorff.
- Ioannes Saresberiensis**, *Ioannis Sarisberiensis Policraticus I–IV*, ed. Keats–Rohan, K. S. B. (1993), Turnhout, Brepols.
- Ioannus Baptista**, *Arnobii Adversus nationes libri VII*, ed. Concetto, Marchesi (1953), Turin, Paravia (Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum).

Isidori Hispalensis, *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX*, ed. Lindsay, Wallace Martin (1911), Oxford, Clarendon Press.

Jean Quidort, *Commentaire sur les Sentences: reportation / Jean de Paris (Quidort)*, ed. Muller, Jean-Pierre (1961), Roma, Herder.

Lactantius, Lucius, *Caeli Firmiani Lactanti Opera omnia. Pars I: Divinae institutiones et Epitome Divinarum institutionum* ed. Brandt, Samuel y Laubmann, Gregor (1890), Prag-Wien, F. Tempsky y Leipzig, G. Freytag (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 19).

——— *Divinarum institutionum libri septem, Fasc. 1: Libri I et II*, ed. Heck, Eberhard y Wlosok, Antoine (2005), München-Leipzig, Saur.

——— *Institutiones divinas*, ed. Sánchez Salor, Eustaquio (1990), Madrid, Gredos.

Leon Battista Alberti, *De pictura*, ed. Grayson, Cecil (1972), London, Phaidon.

Marsilio Ficino, *Opera omnia*, Henricus Petrus (1576), Basilea.

——— *De vita*, eds. Kaske, Carol V. y Clark, John R. (1998), Tempe (AZ) (Medieval & Renaissance Texts & Studies).

——— *Theologia platonica*, ed. Hankins, James (1999–2006), Cambridge (MA), Harvard University Press.

Meister Eckhart, *Expositio libri Exodi, sermones et lectiones super Ecclesiastici cap. 24, expositio libri Sapientiae, expositio Cantici Canticorum cap. 1,6*, ed. Heribert Fischer, Josef Koch, Konrad Weiß (1992), LW II, Stuttgart, Kohlhammer.

Nicolai de Cusa, *Opera Omnia* (iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita):

——— *De docta ignorantia*, ed. Hoffmann, Ernestus y Klibansky, Raymundus (1932), 179 paginae, XIX h I, Lipsiae, in aedibus Felicis Meiner.

——— *Apologia doctae ignorantiae*, ed. Klibansky, Raymundus (1932), h II, XI, 49 paginae, Lipsiae, in aedibus Felicis Meiner.

——— *De deo abscondito, De quaerendo Deum, De filiatione Dei, De dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi*, ed. Wilpert, Paulus (1959), h. IV, LVI, 149 paginae, Hamburgi, in aedibus Felicis Meiner.

——— *De coniecturis*, ed. Koch, Iosephus, Bormann, Carolus, y Senger, Iohanne comite (1972), h III, XXXIX, 255 paginae, 1 tabula, Hamburgi, in aedibus Felicis Meiner.

——— *De venatione sapientiae, De apice theoriae*, ed. commentariisque illustraverunt Klibansky, Raymundus et Senger, Iohannes (1982), h. XII, XXXII, 249 paginae, Hamburgi, in aedibus Felicis Meiner.

——— *Dialogus de ludo globi*, ed. commentariisque illustravit Senger, Iohannes (1998), h IX, XLII, 240 paginae, Hamburgi, in aedibus Felicis Meiner.

——— *De Beryllo*, ed. funditus renovatam atque instauratam curaverunt Senger, Iohannes y Bormann, Carolus (1988), h. XI/1, XXXIV, 148 paginae, Hamburgi, in aedibus Felicis Meiner.

——— *Sermones I (1430–1441)*, ed. Haubst, Rudolf (instituti societatis Cusanae praeside) et Bodewig, Martin (1991), Krämer, Wener, Pauli, Heinrich h. XVI/1, Hamburgi, in aedibus Felicis Meiner.

- *Cusanus-Texte III. Marginalien 5. Apuleius. Hermes Trismegistus. Aus Codex Bruxellensis 10054–56*, ed. Arfé, Pasquale (2004), herausg. Heidelberg, Universitätsverlag.
- Otto Frisingensis y Rahewini**, *Frisingensis, Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris*, ed. Waitz, Georg (1912), Hannover.
- *Ottonis episcopi frisingensis Chronica; sive, Historia de duabus civitatibus. Editio altera*, ed. Hofmeister, Adolph (1912), Hannover, Bibliopolis Hahn.
- PL= Patrologiae Latina cursus completus*, ed. Migne, Jacques-Paul (1855), Series Latina, Paris.
- Petrus Abelardus**, *Super quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi quaestiones subtilissimae*, ed. Silvestrio, Ludovico (1591), Brixia, V. Sabbium.
- *Petri Abaelardi opera theologica*, ed. Buytaert, Eligius (1969), Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 12).
- *Sic et non: a critical edition*, ed. Boyer, Blanche y McKeon, Richard (1976–1977), Chicago, University of Chicago Press Burnett.
- *Historia calamitatum*, ed. Muckle, John (1986), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Petrus de Dacia**, *De gratia naturam ditante, sive de virtutibus Christinae Stumbelensis*, ed. Asztalos, Monika (1982), Stockholm, Almqvist & Wiksell International.
- Petrus Crinitus**, *De honesta disciplina*, ed. Angeleri, Carlo (1955), Roma, Bocca.
- Philastrius**, *Sancti Filastrii episcopi Brixienensis Diversarum hereseon liber*, ed. Marx, Frederick (1898), Prag-Vienna, F. Tempsky, Leipzig, G. Freytag (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 38).
- Proclus**, *Elementatio theologica, translata a Guillelmo de Moerbecca*, ed. Boese, Helmut (1987), Leuven, University Press.
- *The Elements of Theology*, ed. Dodds, Eric Robertson (1971) [1933], Oxford, Clarendon Press.
- ps-Apuleius (¿Hermes Trismegistus?), Asclepius*, ed. Moeschini, Claudio (1991), Stuttgart/Leipzig, Teubner.
- Quodvultdeus**, *Opera Quodvultdeo Carthaginiensi episcopo tributa*, ed. Braun, René (1976), Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum. Series Latina 60).
- Ralph Cudworth**, *The True Intellectual System of the Universe*, ed. Thomas Tegg (1845), Londres, Vol. I–II.
- Robertus Grosseteste**, *Die Philosophische Werke des Robert Grosseteste: Bischofs von Lincoln (1253)*, ed. Baur, Ludwig (1912), Münster im Wald, Aschendorff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 9).
- Robert de Melun**, *Oeuvres de Robert de Melun*, ed. Martin, R. M. (1947), Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, tome III, vol. I.
- Rodericus Ximenius**, *Roderici Ximenii de Rada Breviarium historiae catholice*, ed. Fernandez Valverde, José (1992), Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 72A).
- Rosweyde, Heribert**, *Lex Talionis XII. Tabularum Cardinali Baronio ab Isaco Casaubono dicta, «Praefacio»* (1614), Antwerp.

Saint Dominic, *Quaestiones de cogitatione animae separatae a corpore*, ed. Künzle, Pius (1969), Bern, Francke.

Stephani de Borbone, *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis praedicabilibus: prologus, prima pars De dono timoris*, ed. Berlioz, Jacques y Eichenlaub, Jean-Luc (2002), Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 124).

Sygerius de Brabantia, *Quaestiones in metaphysicam: texte inédit de la reportation de Cambridge; édition revue de la reportation de Paris*, ed. Maurer, Armand (1983), Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie.

Thascius Caecilius Cyprianus, *S. Thasci Caecilii Cypriani Opera Omnia* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 3,1), ed. Hartel, Wilhelm August (1868), Wien, C. Gerold & Sohn.

Tertulianus, *De anima*, ed. Waszink, Jan Hendrik (1947), Amsterdam, Meulenhoff.

——— *Tertullien, Contre les Valentiniens*, ed. Fredouille, Jean-Claude (1980), Paris, Éditions du Cerf.

——— *Acerca del alma*, trad. Ramos Pasalodos, Javier (2001), Madrid, Akal.

Teodoricus Charnotensis, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, ed. Häring Nicholas (1971), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Studies and Texts 20).

——— *Tratado de la obra de los seis días*, trad. García Ruiz, María Pilar (2007), Pamplona, EUNSA.

——— *Commentaria in Boethii opuscula*, ed. Häring, Nikolaus (1971), *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

——— «Magister Alanus de Insulis Regulae caelestis iuris», ed. Häring, Nikolaus (1981), *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* (48), 97–226.

Thomas Aquinas, *S. Thomae Aquinatis Summa theologiae cum textu ex recensione leonina*, ed. Caramello, Pietro (1950), Taurini, Marietti.

——— *Quaestiones disputatae de veritate*, ed. Dondaine, Antoine (1975), Roma, Poliglotta S.C. de Propaganda Fide (Opera omnia, iussu edita Leonis XIII P. M., 22, 1).

Thomas Eboracensis, *Sapientiale*, ed. Reilly, James Patrick (1950), *Thomas of York: Sapientiale Book V, Chapters 30–33, Edition and Introduction*, MSL thesis, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

——— *Sapientiale*, Libro I, caps. 1–29 (de 45), ed. Manley, Michael Francis (1951), *God, his nature and existence according to the Sapientiale of Thomas of York. Text and Study*, PhD Thesis, Toronto, University of Toronto.

——— *Sapientiale*, Libro III, ed. Reilly, James Patrick (1951), *Divisions of Being in Thomas of York. Study and Text*, PhD Thesis, Toronto, University of Toronto.

——— *Sapientiale*, Libro IV–V, ed. Garvey, Charles Michael (1951), *Substance and Being in Books Four and Five of the Sapientiale of Thomas of York: Study and Texts*, PhD Thesis, Toronto, University of Toronto.

——— *Sapientiale*, Libro II, ed. Grassi, Carlo Albert (1952), *The Doctrine of Creation in Sapientiale of Thomas of York. Study and Text*, PhD Thesis, Toronto, University of Toronto.

- *Sapientiale*, Libro VII, ed. Byrne, Paul Michael (1955), *Doctrine of the Soul in the Sapientiale of Thomas of York*, PhD Thesis, Toronto, University of Toronto.
- *Sapientiale*, Libro VI, ed. Scully, John Patrick Edgar (1960), *Reality and Truth in Thomas of York*, PhD Thesis, Toronto, University of Toronto.
- *Sapientiale*, I, 14, 18, en Hermes Latinus, *Liber XXIV philosophorum*, ed. Françoise Hudry (1997), Turnholt, Brepols (Corpus Christianorum continuatio mediaevalis, 143 A), tomus III, pars I.
- Turnèbe, Adrien**, *Mercurii Trismegisti Poemander, seu de potestate ac sapientia divina. Aesculapii definitione ad Ammonem regem* (1554), París.
- Vincentius Bellovacensis**, *Speculum historiale*, ed. in *Speculum quadruplex, sive Speculum maius*, ex typ. Baltazar Belleri 1624 [Graz, 1965], Douai, vol. 4.

Literatura secundaria

- Arfé, Pasquale** (1999) The Annotations of Nicolaus Cusanus and Giovanni Andrea Bussi on the Asclepius. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 62, pp. 29–59.
- (2002) Alberto Magno e Nicola Cusano interpreti dell'Asclepius. En Thurner, Martin (ed.) *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Berlin: Akademie Verlag.
- (2003) Ermete Trismegisto e Nicola Cusano. En Lucentini, Paolo, Parri, Ilaria, Perro-ne Compagni, Victoria (eds.) *La tradizione hermetica dal mondo tardo-antico all' Umanesimo*, Turnhout: Brepols.
- Aris, Mark-Aeilko** (2005) Albertus Magnus (ca. 1200–1280). En Wolfram, A. X. (ed) *Lateinische Lehrer Europas: fünfzehn Portraits von Varro bis Erasmus von Rotterdam*, Köln–Weimar–Wien: Böhlau.
- Arola, Raimon** (2008) *Alquimia y religión. Los símbolos herméticos del siglo XVII*, Madrid: Siruela.
- Asztalos, Monika** (1982) *De gratia naturam ditante, sive de virtutibus Christinae Stum-belensis*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Aumont, Jacques** (1992) *La imagen*, Barcelona: Paidós.
- Baeumker, Clemens** (1927) Das pseudo-hermetische Buch der vierundzwanzig Meister (*Liber XXIV philosophorum*). Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter. En Baeumker, Clemens, *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Münster, Aschendorff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 25/1–2).
- Barnes, Timothy** (1981) *Constantine and Eusebius*, Cambridge: Harvard University Press.
- (1985) *Tertullian. A historical and literary study*, Oxford: Clarendon Press.
- Batfroi, Séverine** (2005) *La voie de l'Alchimie chrétienne*, Grenoble: Le Mercure Dauphinois.
- Berthelot, Marcellin** (1889) *Introduction à l'étude de la chimie des anciens et du moyen âge*, Paris: Georges Steinheil éditeur.

- Best, Michael & Brightman, Frank** (1999) *The book of secrets of Albertus Magnus of the virtues of herbs, stones, and certain beasts*, York Beach: ME, Samuel Weiser.
- Bidez, J.; Cumont, F.; Heiberg, J.L.; Lagercranz, O. (dir.)** (1924) *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, Bruxelles: M. Lamertin.
- Birkhan, Helmut** (1992) *Die alchemistische Lehrdichtung des Gratheus filius philosophi in Cod. Vin. 2372: Zugleich ein Beitrag zur okkulten Wissenschaft im Spätmittelalter*, German: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Bormann, Karl** (1999) *Nikolaus von Kues: «Der Mensch als zweiter Gott»*, Trier: Paulinus.
- Botteri, Gerardo y Casazza, Roberto** (2010) El sistema astronómico de Aristóteles: *Metafísica*, A, 8, 1073a14–1074a34. En *Actas del XXI Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral (publicación digital).
- Bridges, J.H.** (1897) *The «Opus maius» of Roger Bacon*, Oxford: Clarendon Press.
- Braun, Lucien** (1988), *L'histoire de l'histoire de la philosophie*, París, Editions Ophrys.
- Brown, James W.** (1897) *An Enquiry into the Life and Legend of Michael Scot*, Edinburgh: D. Douglas.
- Buffon, Valeria** (2011) La división de las ciencias y el tema del hombre–microcosmos según algunos maestros de artes de París hacia 1250. *Scripta Mediaevalia* vol. 1, pp. 27–44.
- Burke, John G.** (1974) Hermetism as a Renaissance World View. En Kinsman, Robert S. (ed.) *The Darker Vision of the Renaissance*, Berkeley: University of California Press.
- Burnett, Charles** (1976) The Legend of the Three Hermes and Abū Ma'shar's Kitāb al-Uluf in the Latin Middle Ages. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 39, pp. 231–234.
- (1981) Hermann of Carinthia and the Kitāb al-Istamatis; Further Evidence for the Transmission of Hermetic Magic. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 44, pp. 167–169.
- (1994) Michael Scot and the Transmission of Scientific Literature from Toledo to Bologna via the Court of Frederick II Hohenstaufen. *Micrologus* 12, pp. 101–126.
- (1994a) *Magister Iohannes Hispanus: Towards the Identity of a Toledan Translator*. En *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Age – Mélanges d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan*, Genève–Paris: Droz– Champion.
- (2001) The Establishment of Medieval Hermeticism. En Linehan, Peter y Nelson, Janet (eds.), *The Medieval World*, London–New York: Routledge.
- Byrne, Paul Michel** (1955) *Doctrine of the Soul in the Sapiientiale of Thomas of York*, PhD Thesis, Toronto: University of Toronto.
- Carcopino, Jérôme** (1942) *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris: L' Artisan du Livre.
- Carré, Meyrick** (1953) Ralph Cudworth. *The Philosophical Quarterly* 3:13, pp. 342–351.
- Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain** (1999) *Dictionnaire des symboles*, Paris: Editions Robert Laffont et Editions Jupiter.
- Copenhaver, Brian P.** (1988) Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance. En Merkel, Ingrid y Debus, Allen G. (eds.) *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Washington: Associated University Presses.

- (1992) *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1993) *Hermes theologus: The Sienese Mercury and Ficino's Hermetic demons*. En O'Malley, John Izbicki, y Christianson, Gerald (eds.) *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*, Leiden: Brill.
- Craemer-Ruegenberg, Ingrid** (2005) *Albertus Magnus*, Leipzig: Benno.
- Craven, William G.** (1981) *Giovanni Pico della Mirandola, Symbol of his age: Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher*, Genève: Librairie Droz (Travaux d'humanisme et Renaissance, 185).
- d'Alverny, Marie-Thérèse** (1985) Humbertus de Balesma. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 51, pp. 127–191.
- D'Amico, Claudia** (2011), «Enigme», en *Encyclopédie des Mystiques Rhénans*. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception, Édition française par Marie-Anne Vannier, Préface Bernard McGinn, Paris, Les Éditions du Cerf, pp. 446–449
- (2015), «Elementos neoplatónicos y herméticos en la concepción del hombre de Nicolás de Cusa», en Machetta, Jorge M. - ——— (2015), *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, Buenos Aires, Biblos,
- Dannenfeldt, Karl H.** (1960) *Hermetica Philosophica*. En Kristeller, Paul O. et al (eds.) *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries vol. I*, Washington: Catholic University of America Press.
- Déprez-Masson, Marie-Claude** (2004) *L'Alchimie dans les encyclopédies du XIIIe siècle: Vincent de Beauvais et ses confrères*. Disponible digitalmente en www.sites.univ-rennes2.fr/celam/.../Deprez-Masson.
- De Vaux, Roland** (1934) *Notes et textes sur l'avicennisme latin*, Paris.
- Dillon, John M.** (1977) *The middle platonists*, New York: Cornell University Press.
- (1993) *Alcinous. The Handbook of Platonism*, New York: Clarendon Press.
- Dionisotti, Carlo A.** (1990) Robert Grosseteste and the Greek Encyclopaedia. En Hamesse, Jacqueline and Fattori, Marta (eds.) *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle*, Louvain–La–Neuve–Cassino, Università di studi di Cassino–Université catholique de Louvain–Institut d'études médiévales.
- Dondaine, Hyacinthe F.** (1953), *Le Corpus dionysien de l'université de Paris au XIIIe siècle*, Roma.
- Draelants, Isabelle** (2007) *Le Liber de virtutibus herbarum, lapidum et animalium (Liber aggregationis), Un texte à succès attribué à Albert le Grand*, Firenze: SISMEL edizioni del Galluzzo.
- Draelants, Isabelle y Sannino, Antonella** (2007) Albertinisme et hermétisme dans une anthologie en faveur de la magie, le Liber aggregationis: prospective. En Dealamans, Frank, Duvosquel, Jean-Marie,
- Dronke, Peter** (1988) Thierry of Chartres. En Dronke, Peter, *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge.

- (1990) *Hermes and the Sibyls: Continuations and Creations*, Inaugural Lecture Delivered 9 March 1990, Cambridge: Cambridge University Press.
- Eliade, Mircea** (1974) *Herreros y alquimistas*, Madrid: Alianza Editorial.
- Farmer, Stephen A.** (1998) *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses. The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems (1486)*, Tempe [AZ], Medieval & Renaissance Texts & Studies.
- Fausser, Winfrid** (1993) Prolegomena. En Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis a prima causa*, Münster: Winfried Münster, Aschendorff.
- Federici Vescovini, Graziella** (2011) Les métamorphoses de quelques propositions hermetiques après le *De docta ignorantia* (1440). En Pasqua, Hervé (dir.) *Identité et différence dans l'oeuvre de Nicolas de Cues (1401–1464)*, Louvain–Paris–Walpole: Éditions Peeters.
- Feliu Franch, Joan** (2005) *Significados alquímicos de la Iconografía Cristiana*. Disponible en: www.raco.cat/index.php/Millars/article/viewFile/130926/180692.
- Festugière, André J.** (1953–1954) *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. III. *Les Doctrines de l'Ame*. IV *Le Dieu inconnu et la Gnose*, Paris: J. Gabalda (2 vol.).
- (1967) *Hermétisme et mystique païenne*, Paris: Aubier–Montaigne.
- Field, Arthur** (2002), «The Platonic Academy of Florence», en Allen, Michael J. B.; Rees, Valery (eds.): *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, Leiden, Brill, pp. 359–376.
- Flasch, Kurt** (1974), «Die Intention Meister Eckharts», en: Scheer; J. Simon (eds.), *Sprache und Begriff*. Festschrift für Br. Liebrucks, Meisenheim a. Gl., pp. 292–318.
- (1984) Einleitung. En *Bertholdus de Mosburch, Expositio super Elementationem theologicam Procli. Prologus. Propositiones 1–13*, eds. Pagnoni–Sturlese, Maria Rita, Sturlese, Loris, Hamburg, F. Meiner.
- (1985) Von Dietrich zu Albert. En Imbach, Ruedi & Flüeler, Christoff (eds.) *Albert der Große und die deutsche Dominikanerschule. Philosophische Perspektiven*, Freiburg (Schweiz), Univ.–Verl.
- (1986) *Procedere ut imago*. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg. En Ruh, Kurt (ed.) *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Stuttgart: J.B. Metzler.
- Flint, Valerie** (1981) The «Liber Hermetis Mercurii Triplicis de VI rerum principiis» and the «Imago mundi» of Honorius Augustodunensis. *Scriptorium* 35, pp. 284–287.
- Fowden, Garth** (1993) *The Egyptian Hermes. A historical approach to the late pagan mind*, Princeton, New Jersey: Cambridge University Press.
- Frappier, Jean** (1959) Vues sur les conceptions courtoises dans les littératures d'oc et d'oïl au XIIe. siècle. *Cahiers de civilisation médiévale* volúmenes 2–6, pp. 135–156.
- Freudenthal, Jacob** (1879) Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos. En *Hellenistische Studien* III, Berlin: S. Calvary & Company.
- García Bazán, Francisco** (2009) *La religión hermética. Formación e historia de un culto de misterios egípcio*, Buenos Aires: Lumen.
- Garin, Eugenio** (1961) *La cultura filosofica del Renacimiento Italiano*, Florencia: Sansoni.

——— (1995) Ricordando Giovanni e Gianfrancesco Pico della Mirandola. *Giornale critico della filosofia italiana* 74, pp. 5–19.

——— (2001) *Hermétisme et Renaissance*, París: Allia.

Garvey, Charles Michael (1951) *Substance and Being in Books Four and Five of the Sapientiale of Thomas of York: Study and Texts*, PhD Thesis, Toronto: University of Toronto.

Gauthier, René-Antoine (1984) Notes sur Siger de Brabant II: Siger en 1272–1275; Aubry de Reims et la scission des Normands. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 68, pp. 3–49.

Geanakoplos, Deno John (1989) *Constantinople and the West. Essays on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches*, Madison: University of Wisconsin Press.

Gersch, Stephen (1986) *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition* vol. I, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

——— (2001) Berthold von Moosburg and the Content and Method of Platonic Philosophy. En Aertsen, Jan Adrianus; Emery, Kent; Speer, Andreas (eds.) *Nach der Verurteilung von 1277*, Berlin–New York: Brill, pp. 493–503.

Gilly, Carlos (2000) Die Überlieferung des Asclepius im Mittelalter. En van den Broek, Roelof y van Heertum, Cis (eds.) *From Poimandres to Jacom Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, Amsterdam: In de Pelikaan, pp. 493–503.

Giusta, Michelangelo (1960/1) Ἀλβίνου Ἐπιτομή ο Ἀλκινόου Διδασκαλικός? *Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 95, pp. 167–194.

——— (1986) Due capitoli sui dossografi di fisica. En Cambiano, G. (ed.) *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Turin: Tirrenia.

Grabmann, Martin (1913) Die Metaphysik des Thomas von York. En *Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Bäumer*, Münster: Aschendorff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen: Supplement Band 1).

——— (1926) Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliches Geistesleben. Das deutsche Element in den mittelalterlichen Scholastik und Mystik. En *Mittelalterliches Geistesleben* vol. I, München: Hueber.

Grafton, Anthony (1997) Giovanni Pico della Mirandola: Trials and Triumphs of an Omnivore. En *Commerce with the classics: Ancient Books and Renaissance Readers*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

——— (1983) Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 46, pp. 78–93.

Grassi, Carlo A. (1952) *The Doctrine of Creation in Sapientiale of Thomas of York. Study and Text*, PhD Thesis, University of Toronto.

Gregory, Tullio (1963), “Note sulla dottrina delle teofanie in Giovanni Scoto Eriugena”, *Studi Medievali* 3, pp. 75–91.

Hallauer, Hermann (1973) Cod. Harl 3631 udb 3915. *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 10, pp. 94–103.

- Halleux, Robert, Juste, David** (eds.) *Mélanges offerts à Hossam Elkhadem par ses amis et ses élèves*, Bruxelles: Archives et Bibliothèques de Belgique.
- Halleux, Robert** (1979) *Les textes alchimiques*, Turnhout: Brepols.
- (1981) *Les alchimistes grecs*, Paris: Les Belles Lettres.
- (2001) La scienza bizantina e latina: la nascita di una scienza europea. L'alchimia nel Medioevo latino e greco. En *Storia della Scienza*. Disponible en www.treccani.it
- Häring, Nikolaus** (1955) The creation and creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 22, pp. 65–139.
- (1960) Two commentaries on Boethius by Thierry of Chartres. *Archives d'Histoire doctrinaire et Littéraire du Moyen Âge* 27, pp. 134–136.
- Harries, Karsten** (1975) The Infinite Sphere: Comments on the History of a Metaphor. *Journal of the History of Philosophy* 13, pp. 5–15.
- Harrington, Michael** (2001), "Anastasius the Librarian's Reading of the Greek Scholia on the pseudo-Dionysian Corpus", *Studia Patristica* 36, pp. 119-125.
- Hauréau, Barthélemy** (1892) *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, Paris.
- Heiser, James D.** (2011) *Prisci Theologi and the Hermetic Reformation in the Fifteenth Century*, Texas: Repristination Press.
- Hermann, Alfred** (1954) Das Buch Kmjt und die Chimie. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 79, pp. 90–105.
- Hilka, Alfons** (1933) *Die wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, Bonn: P. Hanstein.
- Huinick, Vincent** (1996) Apuleius and the 'Asclepius'. *Vigiliae Christianae* 50, pp. 288–308.
- Hutton, Sara** (2002) The Cambridge Platonists. En *Blackwell Companion to Early Modern Philosophy*, ed. S. Nadler, Oxford: Blackwell.
- (2008), «The Cambridge Platonists» en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Zalta, E. (Stanford, Stanford University, 2008), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/Cambridge-platonists/>
- Imbach, Ruedi** (1978) Le (Néo-)Platonisme médiéval, Proclus latin et l'École dominicaine allemande. *Revue de Théologie et de Philosophie* 110, pp. 427–448.
- Ingremau, Christianne** (1982) *Lactance*, Paris: Éditions du Cerf.
- Jansen, Wilhelm** (1926) *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius «De Trinitate»*, Breslau.
- Jeauneau, Édouard** (1954) Le prologus in Eptatheucon de Thierry de Chartres. *Mediaeval Studies* 16, pp. 171–175 [id. (1973), *Lectio philosophorum. Recherches sur l'école de Chartres*, Amsterdam, pp. 87–91].
- Jeck, Udo Reinhold** (1999) Die hermetische Theorie des Mikrokosmos in der Metaphysik Alberts des Grossen und im Prokloskommentar des Berthold von Moosburg. *Patristica et mediaevalia* 20, pp. 3–18.
- Jung, Carl** (1987) *Psicología y Alquimia*, Buenos Aires: Santiago Rueda Editor.

- Kahane, Henry, Kahane, Renée, Pietrangeli, Angelina** (1969) Hermetism in the Alfonsine Tradition. En *Mélanges offerts à Rita Lejeune*, I, Gembloux: Duculot.
- Kaiser, Rudolf** (1963) Die Benutzung proklischer Schriften durch Albert den Grossen. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 45, pp. 1–22.
- Keefe, Michael H.** (1988) The World Turned Inside Out: Revolutions of the Infinite Sphere from Hermes to Pascal. *Renaissance and Reformation / Renaissance et réforme* 24, pp. 303–313.
- Kraus, Paul** (1942/1943) *Jabir Ibn Hayyan*, Cairo: Instituto Francés de Arqueología.
- Kristeller, Paul Oskar** (1982) *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lafleur, Claude; Carrier, Joanne** (1992) Le «Guide de l'étudiant» d'un maître anonyme de la Faculté des arts de Paris au XIIIe siècle, édition critique provisoire C. Lafleur avec la collaboration de J. Carrier du ms. Barcelone, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 109, f. 134ra–158va, Québec, Faculté de Philosophie, Université Laval.
- Leclercq, Jacques** (1952) Textes sur Bernard et Gilbert de la Porrée. *Mediaeval Studies* 14, pp. 107–128.
- Lewis, John** (1998) *Adrien Turnebe (1512–1565): a Humanist Observed*, Ginebra: Droz.
- De Libera, Alain** (1989) Philosophie et théologie chez Albert le Grand et dans l'École dominicaine allemande. En Zimmermann Albert (ed.) *Die Kölner Universität im Mittelalter*, Berlin–New York: De Gruyter (Miscellanea Mediaevalia, 20).
- (1990a) *Albert le Grand et la philosophie*, Paris: Vrin.
- (1990b) Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du *Liber de causis*. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 74, pp. 347–78.
- (1992), «Albert le Grand et Maître Eckhart: les raisons d'une mystique», *Communio*, 17/2-3 (1992), pp. 83-98.
- (1994²) *Introduction à la Mystique Rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris: Editions du Seuil (1ra. ed. 1984).
- (2005) *Métaphysique et noétique: Albert le Grand*, Paris: J. Vrin.
- Longpré, Ephrem** (1926) Fr. Thomas d'York, O.F.M. La première somme métaphysique du XIIIe siècle. *Archivum Franciscanum historicum* 19, pp. 875–930.
- Lucentini, Paolo** (1984) *Liber Alicidi de immortalitate animae: studio e edizione critica*, Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- (1992) L'Asclepius ermetico nel secolo XII. En Westra, Haijo Jan, *From Athens to Chartres: neoplatonism and medieval thought. Studies in honour of Edouard Jeuneau*, Leiden: Brill (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters).
- (1995) *Glosae super Trismegistum*. Um commento medievale all'Asclepius ermetico. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge* 62, pp. 189–293.
- (1998) Il corpo e l'anima nella tradizione ermetica medievale. En Rotondi Secchi Tarugi, Luisa (ed) *L'Ermetismo: nell'Antichità e nel Rinascimento*, Milano: Nuovi orizzonti.
- (1999) Origine e natura del *Libro dei ventiquattro filosofi*, La fortuna del *Libro dei ventiquattro filosofi* nel Medioevo. En *Il Libro dei ventiquattro filosofi*, a cura di Paolo Lucentini. Milano: Adelphi.

- (2000) L'ermetismo magico nel secolo XIII. En Folkerts, Menso & Lorch, Richard (eds.) *Sic itur ad astra: Studien zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften: Festschrift für den Arabisten Paul Kunitzsch zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- (2001) Il Liber viginti quattuor philosophorum nei poemi medievali: il Roman de la Rose, il Granum sinapis, la Divina commedia. En Marenbon, John (ed.) *Poetry and Philosophy in the Middle Ages: A Festschrift for Peter Dronke*, Leiden–Boston–Köln: Brill.
- (2007) *Platonismo, Ermetismo, Eresia nel Medioevo*, Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales.
- (2007) Il corpo e l'anima nella tradizione ermetica medievale. En *Platonismo, Ermetismo, Eresia nel Medioevo*, Louvain-La-Neuve: FIDEM.
- (2007) L'Asclepius hermético nel secolo XII. En Lucentini, Paolo, *Platonismo, Ermetismo, Eresia nel Medioevo*, Louvain-La-Neuve.
- Lucentini, Paolo; Perrone Compagni, Victoria** (2001) *I testi e i codici di Ermete nel Medioevo*, Firenze: Polistampa.
- (2006) Hermetic Literature II: Latin Middle Ages. En Hanegraaff, Wouter J. (ed.) *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden–Boston: Brill.
- Lucentini, Paolo; Parri, Ilaria y Perrone Compagni, Victoria (eds.)** (2003) *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, Turnhout: Brepols (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 40).
- Ludueña, Ezequiel** (2013) *La recepción de Eriúgena en Bertoldo de Moosburg*, Saarbrücken: Publicia.
- Mahé, Jean-Pierre** (1982) *Hermès en Haute-Egypte*, Quebec: Presses de l'Université Laval.
- (2003) Théorie et pratique dans l'Asclepius. En Lucentini, Paolo; Parri, Ilaria y Perrone Compagni, Victoria (eds.) (2003).
- Manley, Michael F.** (1951) *God, his nature and existence according to the Sapiaentiale of Thomas of York. Text and Study*, PhD Thesis, University of Toronto.
- March, Joseph M.** (1908) En Ramon Martí y la seva 'Explanatio symboli apostolorum'. *Anuari de l'Institut d'estudis catalans* 2, pp. 443–496.
- Marie, Halleux Robert; Juste, David** (eds.) (2007) *Mélanges offerts à Hossam Elkhadem par ses amis et ses élèves*, Bruxelles: Archives et Bibliothèques de Belgique.
- Martín Reyes, Guillermina** (2004) *Breve historia de la alquimia*, Tenerife: Fundación Canaria.
- Massa, Eugenio** (1974) Presentazione. En Bertoldo di Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli, Propositiones 184–211*, Roma: L. Sturlese.
- Mead, George R.S.** (1906) *Thrice Greatest Hermes: Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis*, London: Theosophical Publishing Society (3 vol.).
- Milazzo, S.** (2007), *La théorie du fluxus chez Albert le Grand*, Thèse de doctorat, Metz, Université de Metz.
- Mojsisch, Burkhard** (1977) *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Hamburg: Meiner.
- (1984) *Causa essentialis* bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart. En Flasch, Kurt (ed.) *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg: Meiner.

- (1986) *Dinamisk der Vernunft bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*. En K. Ruh (ed.) *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart: J.B. Metzler.
- (2002) *Die Theorie des Intellekts bei Berthold von Moosburg. Zur Proklosrezeption im Mittelalter*. En Kobusch, Theo; Mojsisch, Burkhard; Summerell, Orrin F. (eds.) *Selbst-Singularität-Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*, Amsterdam-Philadelphia: B.R. Gruner.
- Moreschini, Claudio** (1978) *Apuleio e il Platonismo*, Florence: Olschki.
- (1985) *Dall'Asclepius al Crater Hermetis: Studi sull'Ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*, Paris: Giardini.
- (2000) *Storia dell'ermetismo cristiano*, Brescia: Morecelliana.
- (2009) *Patrología. Manual de literatura cristiana antigua griega y latina*, Salamanca: Sígueme.
- (2012) *Hermes Christianus: The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought*, Turnhout: Brepols.
- Nolhac, Pierre de** (1907) *Petrarque e l'humanisme*, Paris: Honoré Champion.
- Nordenfalk, Carl** (1988) *L'enluminure au moyen âge*, Genève: Skira.
- Obrist, Barbara** (1996) *Art et nature dans l'alchimie medieval. Revue d'histoire des sciences* 2–3, pp. 215–286.
- (1993) *Cosmology and Alchemy in an illustrated 13th. century Alchemical Tract: Constantine of Pisa, The Book of the secrets of Alchemy. Micrologus* 21, pp. 115–160.
- (2003) *Visualization in Medieval Alchemy. HYLE-International Journal for Philosophy of Chemistry* 2, p. 132.
- Osborne, Catherine** (2011) *Ralph Cudworth's True Intellectual System of the Universe: The Presocratic Philosophers*. En Primavesi, Oliver & Luchner, Katharina (eds.) *The Presocratics from the Latin Middle Ages to Hermann Diels*, Steiner: Verlag.
- Pagnoni-Sturlese, Maria Rita** (1980) *A propos du néoplatonisme d'Albert le Grand. Aventures et mésaventures de quelques textes d'Albert dans le Commentaire sur Proclus de Berthold de Moosburg. Archives de philosophie* 43, pp. 635–654.
- (1984) *Filosofia della natura e filosofia dell'intelletto in Teodorico di Freiberg e Bertoldo di Moosburg*. En K. Flasch, Kurt ed., *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg: Meiner.
- Palazzo, Alessandro** (2007) *La ricezione di un passo ermetico (Asclepius 8) nel tardo medioevo: Ulrico di Strasburgo, Pietro di Tarantasia, Riccardo di Mediavilla, Bertoldo di Moosburg e Dionigi il Certosino*. En Iremadze, T., Tskhadadze, T., Kheoshvili G. (eds.), *Philosophy Theology Culture. Problems and Perspectives. Jubilee Volume Dedicated to the 75th Anniversary of Guram Tevzadze*, Tblisi: Nekeri-Arche.
- Parri, Ilaria** (2000) *Note sul «Libro dei ventiquattro filosofi»*. En Caroti, Stefano y Pinzani, Roberto (eds.) *Ob rogatum meorum sociorum. Studi in memoria di Lorenzo Pozzi*, Milano: Angeli.
- (2005) *La via filosofica di Ermete. Studio sull'Asclepius*, Firenze: Polistampa.

Patrides, Constantinos (ed.) (1969) *The Cambridge Platonists*, Arnold Londres Cambridge: Cambridge University Press.

Paschetto, Eugenia (1976) *L'Elementatio theologica* di Proclo e il Commento di Bertoldo di Moosburg. Alcuni aspetti della nozione de causa. *Filosofia* 27, pp. 353–378.

Pennuto, Concetta (2003) La formazione ermetica di Marsilio Ficino tra filosofia e medicina. En Lucentini, Parri; Perrone Compagni (eds.) (2003).

Pereira, Michela (1989) *The Alchemical Corpus Attributed to Ramon Lull*, London: Warburg Institute.

——— (1992) *L'Oro dei Filosofi. Saggio sulle idee di un alchimista del Trecento*, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.

——— (2000) Heavens on Earth. From the «Tabula Smaragdina» to the Alchemical Fifth Essence. *Early Science and Medicine* 5, pp. 133–144.

——— (2003) I Septem Tractatus Hermetis. Note per una ricerca. En Lucentini, Parri; Perrone Compagni eds. (2003).

Perrone Compagni, Victoria (2001) *Studiosus incantationibus*. Adelardo di Bath, Ermete e Thabit. *Giornale critico della filosofia italiana* 80, pp. 36–61.

Pingree, David (1980) Some of the Sources of the Ghāyat al-Ḥakīm. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 43, pp. 1–15.

——— (1987) The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe. En Scarcia Amoretti, Biancamaria (ed.) *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo: Atti del Convegno Internazionale (Roma, 2–4 ottobre 1984)*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.

——— (1994) Learned Magic in the Time of Frederick II. *Micrologus* 2, pp. 39–56.

Pope, Maurice (1975) *The Story of Archaeological Decipherment*, New York: Schribner.

Porreca, David (2000) Hermes Trismegistus: William of Auvergne's Mythical Authority. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 67, pp. 143–158.

——— (2001) *The Influence of Hermetic Texts on Western European Philosophers and Theologians (1160–1300)*, PhD dissertation, London: Warburg Institute, University of London.

——— (2003) La réception d'Hermes Trismégiste par Alain de Lille et ses Contemporains. En Lucentini, Paolo; Parri, Ilaria; Perrone Compagni, Victoria (eds.) (2003).

——— (2005) Hermes Trismegistus in Thomas of York: a 13th-Century Witness to the Prominence of an Ancient Sage. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 72, pp. 147–275.

——— (2007) Hermes philosophus: Ramon Martí's Singular Use of a Mythical Authority. *La corónica* 36, pp. 129–144.

——— (2010) Albertus Magnus and Hermes Trismegistus: An Update. *Mediaeval Studies* 72, pp. 245–281.

——— (2011) Annotations to MS Reims, Bibliothèque Municipale 877: A Brief Commentary on the Hermetic Asclepius. *Opuscula—Short Texts of the Middle Ages and Renaissance* 1, pp. 1–16.

Quero Sánchez, Andrés (2011a) Alberto Magno y el idealismo alemán de la Edad Media tardía (Maestro Eckhart y Teodorico de Freiberg). *Revista Española de Filosofía Medieval* 18, pp. 95–122.

- (2011b) Albert le Grand. En Vannier, M.-A., *Encyclopedie des mystiques rhenans d'Eckhart a Nicolas de Cues et leur reception*, Paris: Éd. du Cerf.
- Rädle, Fidel** (1977) Asclepius. En *Lexikon des Mittelalters*, Stuttgart: Metzler, vol. 1, col. 1103.
- Reilly, James P.** (1951) *Divisions of Being in Thomas of York. Study and Text*, PhD Thesis, Toronto: University of Toronto.
- Retucci, Fiorella** (2010) The *Sapientiale* of Thomas of York, OFM: the fortunes and misfortunes of a critical edition. *Bulletin de la Société pour l'étude de la philosophie médiévale* 52, pp. 133–159.
- (2011a), «Einleitung», en: *Bertholdus de Mosburch: Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 108-135*, ed. F. Retucci, Hamburg, pp. IX-XVIII.
- (2011b), «Berthold de Moosburg», en: Vannier, M.-A. (ed.), *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart a Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, pp. 195-196.
- Rotondi Secchi Tarugi, Luisa** (ed.) (1998) *L'Ermetismo nell'Antichità e nel Rinascimento*, Milano: Nuovi orizzonti.
- Roy, Bruno y Zumthor, Paul** (1985) *Jeux de mémoire. Aspects de la mnémotechnie médiévale*. Montréal-Paris: Les Presses de l'Université de Montréal-Librairie philosophique J. Vrin.
- Rusconi, María Cecilia** (2012) *Commentator Boethii 'De Trinitate' [...] ingenio clarissimus*. Die Kommentare des Thierry von Chartres zu *De Trinitate* des Boethius als Quelle des Cusanus. *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG), Vol. 33: *Der Gottes-Gedanke des Nikolaus von Kues*, Trier, Paulinus.
- Sannino, Antonella** (1995) La tradizione ermetica a Oxford nei secoli XIII e XIV: Ruggero Bacone e Tommaso Bradwardine. *Studi filosofici* 18, pp. 23–57.
- (2000) The Hermetic Sources in Berthold of Moosburg. *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 63, pp. 243–258.
- (2000) Ermete mago e alchimista nelle biblioteche di Guglielmo d'Alvernia e Ruggero Bacone. *Studi Medievali* 40, pp. 151–209.
- (2003) Il concetto ermetico di natura in Bertoldo di Moosburg. En Lucentini, Parri, Perrini Compagni eds.
- (2008) Il *Liber viginti quattuor philosophorum* nella metafisica di Bertoldo di Moosburg. En Beccarisi Alessandra et al. (eds.) *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung*, Hamburg: Meiner.
- (2012) Il tema dell'amore nell'ermetismo tardo-antico e medievale. En Sorge, V. y Palumbo, L. (eds.) *Eros e Pulcritudo tra antico e moderno*, Napoli: La scuola di Pitagora.
- (2013) Le leggende di Ermete Trismegisto. *Micrologus* 21, pp. 165–192.
- Scheeben, Heribert** (1932) *Albertus Magnus*, Köln: Bachem.
- Schmitt, Charles Bernhard** (1965) Gianfrancesco Pico's Attitude toward his Uncle. En AA.VV. *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanismo*, Firenze: Nella Sede dell'Istituto, tomo II.
- Scott, Walter y Ferguson, Alexander S.** (eds.) (1924–1936) *Hermetica. The Ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus, Volume IV, Testimonia*, Oxford: Clarendon Press.

- Scotti, Mariateresa** (2000) The Asclepius: thoughts on a re-opened debate. *Vigiliae Christianae* 54 N°4, pp. 396–416.
- Scully, John P.E.** (1960) *Reality and Truth in Thomas of York*, PhD Thesis, Toronto: University of Toronto.
- Sebastián, Santiago** (1996) *Mensaje Simbólico del Arte Medieval, Arquitectura, liturgia e iconografía*, Madrid: Encuentro.
- Secret, François** (1981) Alchimie et mythologie. En Bonnefoy, Yves (dir.) *Dictionnaire des mythologies*, Paris: Flammarion.
- Siniscalco, Paolo** (1966–67) Ermete Trismegisto, profeta pagano della rivelazione cristiana: La fortuna di un passo ermetico (Asclepius 8) nell'interpretazione di scrittori cristiani. En *Atti della Accademia delle Scienze di Torino. II. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* 101, pp. 83–117.
- Sladek, Mirko** (1988) Mercurius Triplex, Mercurius Termaximus et les «Trois Hermes». En Faivre, Antoine (ed.) *Présence d'Hermès Trismégiste*, Paris: Albin Michel.
- Stadter, Philip A.** (1972) *The Public Library of Renaissance Florence. Niccolo Niccoli, Cosimo de' Medici and the Library of San Marco*, Padua: Antenore.
- Steele, Robert y Singer, D. Waleey** (1928) The Emerald Table. En *Proceedings of the Royal Society of Medicine* 21, pp. 41–57.
- Strok, Natalia** (2012) *La recepción del pensamiento de Juan Escoto Eriúgena en las historias de la filosofía alemanas de los siglos XVIII y XIX*, Tesis doctoral inédita, Buenos Aires: UBA.
- Sturlese, Loris** (1977) Alle origini della mistica speculativa tedesca. Antichi testi su Teodorico di Freiberg. *Medioevo* 3, pp. 21–87.
- (1980) Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste. *Archives de philosophie* 43, pp. 615–634.
- (1984) Proclo ed Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg. Per una prospettiva di ricerca sulla cultura filosofica tedesca nel secolo delle sue origini (1250–1350). En Flasch, Kurt (ed.) *Von Meister Dietrich zur Meister Eckhart*, Hamburg: Meiner (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi 2).
- (1987) Il dibattito sul Proclo latino nel medioevo fra l'università di Parigi e lo *Studium* di Colonia. En Boss, Gerrit & Steel, Carlos (eds.) *Proclus et son influence*, Zurich: Editions du Grand Midi.
- (1993) Der philosophische und naturwissenschaftliche Rationalismus Alberts des Großen. En Sturlese, Loris, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter: von Bonifatius bis zu Albert dem Grossen (748–1280)*, München: Beck.
- (2007a) Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg und die philosophischen Probleme der nacheckhartschen Zeit. En *Idem, Homo divinus*, Stuttgart: W. Kohlhammer.
- (2007b) *Albert der Große und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*. En *Idem, Homo divinus*, Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Thorndike, Lynn** (1923) *A history of magic and experimental science*, New York: MacMillan.

- Thurner, Martin** (2003) Explikation der Welt und mystische Verinnerlichung. Die hermetische Definition des Menschen als 'secundus deus' bei Cusanus. En Lucentini, Parri; Perrone Compagni (eds.).
- Trinkaus, Charles** (1995) *In our image and likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Notre Dame: University of Notre Dame Press [1970].
- Ullman, Berthold L.; Stadter, Philip A.** (1972) *The Public Library of Renaissance Florence. Niccolo Niccoli, Cosimo de Medici and the Library of San Marco*, Padua: Antenore.
- van Bladel, Kevin** (2009) *The Arabic Hermes: from pagan sage to prophet of science*, New York–Oxford: Oxford University Press.
- van den Broek, Roelof** (2000) Hermes and Christ: «Pagan» Witness to the Truth of Christianity. En van den Broek Roelof y van Heertum Cis (eds.) *From Poimandres to Jacom Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, Amsterdam: In de Pelikaan.
- van Lennep, Jacques** (1985) *Alchimie*, Bruxelles: Crédit Communal.
- Vansteenbergh, Edmond** (1920) *Le cardinal Nicolas de Cues (1401–1464): l' action– la pensée*, Paris (reimp. Frankfurt, Minerva, 1964).
- Veerle, Fraeters** (1997) Bouc der heimelicheden van mire vrouwen alkemenen. En *Ideen van een Middelnederlandse alchemist en Queeste. Tijdschrift over middeleeuwse letterkund in de Nederlanden* 4 Uitgeverij Verloren: Hilversum.
- Vernet, André** (1955) Une épitaphe inédite de Thierry de Chartres. *Recueil des travaux offerts à M. Clovis Brunel*, Paris: Société de l'École de Chartres.
- von Simson, Otto** (1980) *La catedral gótica*, Madrid: Alianza Forma.
- Weisheipl, James** (ed.) (1980) *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Whittaker, John** (1987) Platonic philosophy in the early centuries of the Empire. *ANRW T. II*, 36.1, pp. 81–102.
- Wigtil, David** (1984) Incorrect apocalyptic: the Hermetic «Asclepius» as an Improvement on the Greek original. *ANRW T. II*, 17.4, pp. 2282–97.
- Woodhouse, Christopher Montague** (1986) *George Gemistos Plethon. The last of the Hellenes*, Oxford: Clarendon Press.
- Yates, Frances A.** (1964) *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago: University of Chicago Press.
- (1968) The Hermetic Tradition in Renaissance Science. En Singleton, Charles S. (ed.) *Art, Science, and History in the Renaissance*, Baltimore: Johns Hopkins Press, pp. 255–274.
- (1983) *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona: Ariel.
- Zavattero, Irene** (2005) La figura e il pensiero di Proclo in Bertoldo di Moosburg. *ARKETE. Rivista di studi filosofici* 1, pp. 51–67.
- (2011), «Berthold of Moosburg», en: H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, New York, pp. 163–165.