

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE LETRAS CLÁSICAS



El mundo celeste hermético en el *De vita coelitus comparanda*

TESIS

Que para obtener el título de:

Licenciado en Letras Clásicas

Presenta:

Iskander Israel Rocha Parker

Asesor de tesis:

Dr. Ernesto Priani Saisó

Ciudad Universitaria, CdMx, 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

EL MUNDO CELESTE HERMÉTICO EN EL *DE VITA COELITUS COMPARANDA*

Iskander Israel Rocha Parker

*os homini sublime dedit caelumque videre
iussit et erectos ad sidera tollere vultus*

OVIDIO, *Metamorfosis*, I, 85-86

Χαίροιτε δὲ Μοῦσαι
μειλίχαι μάλα πᾶσαι: ἐμοὶ γε μὲν ἀστέρας εἰπεῖν
ἢ θέμις εὐχομένῳ τεκμήρατε πᾶσαν ἀοιδίην.

ARATO, *Fenómenos* , 16-18

Tabla de contenido

INTRODUCCIÓN	8
ABREVIATURAS	13
CAPÍTULO I EL HERMETISMO	14
INTRODUCCIÓN	14
SOBRE EL SINCRETISMO ENTRE HERMES Y THOTH	16
SOBRE HERMES TRISMEGISTO	21
SOBRE EL HERMETISMO	23
SOBRE LAS INFLUENCIAS Y ORIGEN DEL HERMETISMO	26
SOBRE LA RELACIÓN ENTRE EL Gnosticismo Y EL HERMETISMO	31
SOBRE LOS TEXTOS HERMÉTICOS	34
SOBRE EL CORPUS HERMETICUM Y EL ASCLEPIUS	37
SOBRE EL HERMETISMO DESDE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA HASTA EL MEDIOEVO	44
SOBRE EL HERMETISMO EN LA ACADEMIA	55
CAPÍTULO II SOBRE LA RECEPCIÓN DEL HERMETISMO EN FICINO	58
INTRODUCCIÓN	58
SOBRE LAS MENCIONES DE HERMES TRISMEGISTO EN EL TRABAJO DE MARSILIO FICINO	61
SOBRE LA RECEPCIÓN Y ADAPTACIÓN DEL <i>CORPUS HERMETICUM</i>	65
SOBRE EL <i>CORPUS HERMETICUM</i> DE MARSILIO FICINO	72
SOBRE EL MUNDO CELESTE HERMÉTICO	75
CAPÍTULO III SOBRE EL MUNDO CELESTE HERMÉTICO EN EL <i>DE VITA COELITUS COMPARANDA</i>	92
INTRODUCCIÓN	92
SOBRE EL <i>DE VITA</i>	92
SOBRE EL MUNDO CELESTE HERMÉTICO EN EL <i>DE VITA COELITUS COMPARANDA</i>	102
CONCLUSIONES	161
APÉNDICES	167
I - MARSILIO FICINO	167
II - ASCLEPIUS	169
III - CORPUS HERMETICUM	174
ΠΟΙΜΑΝΔΡΗΣ Ο <i>PYMANDER</i> [PRIMER DIÁLOGO]	174
ΠΕΡΙ ΝΟΗΣΕΩΣ ΚΑΙ ΑΪΣΘΗΣΕΩΣ [NOVENO DIÁLOGO]	177
ΚΛΕΙΣ Ο <i>CLAVIS</i> [DÉCIMO DIÁLOGO]	179
ΝΟΥΣ ΠΡΟΣ ἙΡΜῆΝ Ο <i>MENS</i> [ONCEAVO DIÁLOGO]	181
IV - PICATRIX	184

APARATO REFERENCIAL	187
PRINCIPAL	187
CLÁSICA	190
GENERAL	191
CONSULTA	193
ARTÍCULOS	194

Introducción

A partir de la época helenística y de los inicios de la Roma imperial se desarrolló un cambio significativo para la historia de las ideas, pues se originó un sincretismo importante para Occidente: el cristianismo antiguo, el neoplatonismo, el gnosticismo, los cultos místéricos, pensamientos y creencias de oriente y Egipto, se nutrieron entre sí ampliando los horizontes de cada uno de ellos.

El hermetismo estuvo en esta mezcla; a su vez se relacionó con: la medicina, la astrología, la alquimia y la filosofía. De esta manera, el movimiento creado por el mítico Hermes Trismegisto propuso un sistema para entender al mundo tanto física como metafísicamente.

Diversos textos surgieron de esta doctrina, como el llamado *Corpus Hermeticum*, con algunos escritos en griego, posteriormente apareció el *Asclepio*, en latín; e inclusive se han llegado a descubrir otros en lengua copta. Durante un período bastante amplio estos textos fueron olvidados, pero su presencia no pasó desapercibida, dado que también existió otra vertiente de textos considerados como técnicos los cuales no son sólo un reflejo de esta corriente, sino que también los complementan.

No fue hasta el siglo XV cuando Marsilio Ficino¹, en Florencia, se dio a la tarea de traducir dicho *corpus* del griego al latín con el fin de que pudiese ser estudiado nuevamente por sus contemporáneos y sucesores².

Por ende, la tradición hermética³ resurgió con bríos; tanto que sus ideas penetraron en el humanismo renacentista. Así, el filósofo y médico florentino imprimió esta influencia que recibió de aquel conjunto de textos en su obra, junto con el modo de concebir y percibir tanto el mundo terrenal como el celeste.

La obra de Ficino ha sido un gran aporte no sólo para la historia del arte, sino también para la filosofía, asimismo su correspondencia con distintos personajes de la época demuestra su gran preparación y conocimiento del mundo clásico. Además de ser reconocido por impulsar el concilio de la filosofía platónica con el pensamiento cristiano, sino también por influir en grandes pintores como Botticelli.

¹ Marsilio Ficino nació en Figline un 19 de Octubre de 1433, fue médico, traductor y filósofo de la corte medicea, además de teólogo y sacerdote. Murió en el año de 1466 y

² Aquí es importante resaltar también, como lo hace Wouter Hanegraaff en *How Hermetic was Renaissance Hermetism?*, que existieron otros personajes que también tradujeron el *Corpus Hermeticum* durante el mismo periodo como lo hizo Lodovico Lazzarelli.

³ Hanegraaff propone en *How Hermetic was Renaissance Hermetism?* Que más que una tradición hermética, debería llamarse *hermeticismo* o *platonismo orientalizante*, pues lo que hace Ficino, más que entender el hermetismo, realiza una interpretación de éste. Sin embargo, como se intenta defender en esta investigación, lo que Ficino realiza es un adaptación para su época y momento histórico.

Sin embargo, también es conocido por sus contribuciones en diversas materias, como la medicina, demostrado en el *De vita libri tres*⁴, un tratado donde exhibe su gran conocimiento del cuerpo humano y remedios, pues en éste revela sus estudios no sólo de la medicina clásica proporcionada por Galeno, Hipócrates o Dioscórides, sino también de la que obtuvo del mundo árabe por medio de Avicena y Rhazes. Un elemento interesante a resaltar es la relación con el mundo celeste que integra en este trabajo, ya que es una herramienta importante para el desarrollo de fármacos y tratamientos.

En el campo de la filosofía es bien conocida la influencia que recibió de Platón y los neoplatónicos, mas poco se habla de los efectos que ejerció el hermetismo en su obra.

Este trabajo tiene como fin demostrar esa herencia y presencia, en especial la que corresponde a la contemplación de los astros, pues gracias a éstos se desarrollaron diversas disciplinas ⁵, además de todo un

⁴ Existen diversas ediciones traducidas del *De vita*, las más fáciles de conseguir son una en lengua española realizada por la Asociación Española de Neuropsiquiatría y otra en lengua inglesa realizada por la Medieval & Renaissance Texts & Studies en conjunto con la Renaissance Society of America.

⁵ La astrología era necesaria para desarrollar y llevar a cabo diversas disciplinas, la alquimia o la fabricación de talismanes es un ejemplo de ello, pues ciertos procesos alquímicos debían llevarse a cabo durante la conjunción de ciertos astros. Lo mismo sucedía con los talismanes, pues su tallado o fabricación debía realizarse bajo la alineación u orientación de las estrellas o planetas, tal como se menciona a lo largo del *Picatrix* o en diferentes pasajes del *De vita*.

pensamiento no sólo religioso, sino también filosófico-científico en torno a la composición del universo.

La doctrina hermética, que tuvo un gran auge durante la Alejandría helenística, influyó notablemente en pensadores como: Zosimo, Plotino, Didimo, Sinesio, Cirilo, entre otros. En lo que respecta a la astrología, ésta tuvo un papel fundamental, por la cual se nutrieron diversas disciplinas gracias a la apreciación de las estrellas, como la magia, alquimia e incluso la medicina.

Esta investigación se aborda el *Corpus Hermeticum*⁶ conocido por Marsilio, el *Asclepius*, el *Picatrix* y el *Lapidario* de Alfonso como exponentes del pensamiento hermético que pudieron haber estado al alcance del filósofo renacentista; y al *De vita coelitus comparanda* que se encuentra dentro del tratado *De vita libri tres*.

El trabajo se compone de tres capítulos donde se exponen el origen y evolución del hermetismo; la recepción de esta doctrina por el filósofo renacentista, finalmente, la concepción del mundo celeste hermético por Ficino. Además, existe un apéndice donde se encuentran algunos

⁶ De acuerdo a Hanegraaff la versión del *Pymander* (1532) ocupada en este trabajo correspondería a una onceava edición de la traducción realizada por Ficino, que a su vez se basa en la novena tomada de un impreso realizado en Florencia en 1513. (Hanegraaff, *How Hermetic was Renaissance Hermetism?*, pp. 184-186)

fragmentos de importancia tomados de diversos textos herméticos traducidos tanto del griego como del latín.

Este trabajo está dispuesto de esta forma para que el lector pueda acercarse de forma gradual al hermetismo. En primera instancia este proceso involucra un acercamiento con autores de la edad clásica, tanto griegos como latinos, después por medio de textos medievales, finalmente con el tercer libro del *De Vita*. Además, esta investigación se limita a la concepción del mundo celeste y la posición del hombre con respecto a este último desde un punto de vista hermético y centrada en el texto *De vita coelitus comparanda*.

Asimismo, a lo largo de la investigación existen traducciones de la lengua original, sea griega o latina, para que faciliten y demuestren tanto la comprensión de la investigación como la argumentación de la misma. Las traducciones han sido realizadas por el autor de esta investigación con la guía y apoyo de los textos mencionados en la bibliografía. Algunos textos han sido colocados en apéndices con el fin de centrar la atención en el texto ficiniano.

Los textos griegos y latinos fueron tomados en su mayoría del *Thesaurus Linguae Graecae* y del *Thesaurus Linguae Latinae*, además de ser

cotejados con las ediciones bilingües que están específicas en la bibliografía. Mientras que, el *Asclepius* fue cotejado con el *Pymander* publicado en Basilea en el año de 1532; además algunos textos fueron tomados directamente de los impresos especificados en la bibliografía. Las versiones del *De Vita* fueron cotejadas con la edición de 1529 y tomados de la *Biblioteca Virtuale On-Line del Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento*, en la cual también se puede hallar una edición del *Picatrix* y el *Asclepius*.

Abreviaturas

<i>Asclep.</i>	<i>Asclepius</i>
<i>C.H.</i>	<i>Corpus Hermeticum</i>
<i>Festug.</i>	<i>TRISMEGISTO, HERMES, ARTHUR DARBY NOCK, Y ANDRÉ MARIE JEAN FESTUGIÈRE. Corpus Hermeticum. Paris: Société d'Édition Les belles lettres, 1960.</i>
<i>Pym.</i>	<i>Mercurii Trismegisti Pymander, de potestate et sapientia Dei : Eiusdem Asclepius, de voluntate Dei. Iamblichus de mysterijs Aegyptiorum, Chaldaeorum, & Assyriorum. Proclus in Platonicum Alcibiadem, de anima & daemone. Idem de sacrificio & magia. Basiliae: 1532.</i>
<i>Trismegist.</i>	<i>Hermes Trismegisto</i>

Capítulo I El hermetismo

Introducción

El hombre, al menos en su mayoría, tiene necesidad de conocer, comprender o entender su existencia en el mundo; sin duda hay muchos caminos o vías que proponen una solución práctica, útil o satisfactoria; sin embargo, su aceptación y ejercicio depende de cada individuo. Es cierto, estas preguntas no son nuevas y llevan mucho tiempo en la mente del hombre.

El conocer, experimentar y, obviamente, expandir los horizontes de uno ayuda a crear nuevas ideas, resolver algunas dudas e inclusive a crear muchas nuevas. Tras las campañas de Alejandro de Macedonia, o Magno, el pensamiento griego entró en contacto con otras culturas a una magnitud que no se había dado anteriormente, el pensamiento griego se confrontó con otras formas de concebir al mundo, al hombre y al universo de una manera totalmente diferente a la suya, y viceversa.

Muchos de los territorios que fueron conquistados ya resonaban en los oídos de los antiguos helenos. Muchos sitios a lo largo de la historia han causado -inclusive en la actualidad-, un singular interés; de entre ellos

Egipto, que siempre fue visto como un lugar sagrado, las pirámides, los colosos y las necrópolis deslumbraban los ojos de cualquier persona que llegara a sus tierras, tanto que para los herméticos no había duda que esta tierra tenía un lugar celestial en este mundo terrenal:

An ignoras, o Asclepi, quod Aegyptus imago sit coeli, aut quod est verius translatio et descensio omnium quae gubernantur, atque exercentur in coelo? (Trismeg., *Asclep.*, 24)

¿Acaso ignoras, oh Asclepio, que Egipto sea la imagen del cielo, o que es en verdad donde se transfieren y descienden todas las cosas que son gobernadas y que son agitadas en el cielo?

El reino de las dos tierras, como también se le conocía, era un lugar de peregrinaje espiritual, al que acudían personas que querían encontrar una respuesta o iluminación para aquellos que la religiosidad local no era suficiente. La complejidad de los rituales y el pensamiento egipcio eran algo que desde tiempos de Platón, e incluso desde Pitágoras, eran destinados a sólo unos cuantos, y solamente a algunos elegidos les era permitido acceder a los mismos. Esta concepción del misticismo egipcio permaneció así durante muchas generaciones, transformándola en algo oculto y misterioso, de esta manera se concibió como una religión ancestral mucho más conectada con lo divino que las subsecuentes.

La creación de una ciudad cosmopolita, como lo fue Alejandría, sirvió de puente para que personas de todo el mundo helenista, y posteriormente imperial romano, pudieran compartir, intercambiar y proponer nuevas ideas. En esta ciudad se desarrolló una gran cantidad de poemas, inventos, descubrimientos y pensamientos que con dificultad se hubieran llevado a cabo en algún otro lugar del mundo.

Debido a esto, el sincretismo, se haya dado de manera consciente o no, permeó a casi todos los ámbitos: cultural, artístico, filosófico, político y religioso. Por esto, movimientos doctrinales como gnosticismo, cristianismo, hermetismo entre muchos otros, comparten diversas similitudes y diferencias entre sí, pues sin duda alguna, muchos tuvieron como caldo de cultivo ciudades cosmopolitas, como Alejandría, donde tradiciones orientales, occidentales y nativas coincidieron en un mismo lugar.

Sobre el sincretismo entre Hermes y Thoth

El régimen de la dinastía ptolemaica tuvo una fuerte política sincretizadora. Para empezar, los gobernantes adquirieron costumbres egipcias, incluso algunos de ellos aprendieron a hablar la lengua local; por ende, no es de

extrañar que se haya generado una conciencia nueva, donde se fusionaron tanto la cultura helena como la egipcia. Es cierto que es difícil asegurar que éste fue un proceso plenamente consciente, pues también es complicado determinar el momento en el que se inició.

Algunas constancias sobre el sincretismo se dan principalmente en el campo religioso, tal como la asociación entre divinidades, una de ellas es la relación entre Hermes, mensajero de los dioses y Thoth, el escriba de Ra. Este último es uno de los dioses principales y de mayor jerarquía en el panteón del reino de las dos tierras; para empezar, es él quien funge como escriba y consejero del dios Ra, una divinidad solar, y en más de una ocasión se asoció como su contraparte nocturna, llamándolo el *Atón de plata*, es decir, la Luna; debido a esta asociación también se le relacionó como señor de las estrellas, de los cambios en las estaciones, meses y años, por esto se le consideró señor del tiempo así como de los destinos⁷. Como secretario de Ra se le considera el escriba divino, también inventor de la escritura y por extensión de la sabiduría, literatura, ciencia y conocimiento.

La asociación entre estas dos divinidades se dio principalmente por las características que compartían, entre ellas la de ser comunicadores entre el

⁷ Fowden, p. 22

reino divino y el mortal; ambos poseen esa capacidad de moverse no sólo entre estos dos planos, sino también pueden desplazarse al reino de los muertos, lo cual les confiere una libertad de movimiento que pocos dioses poseen, pero que confiere un gran poder. Por un lado, Hermes es capaz de visitar a su padre Zeus en el Olimpo, descender con los mortales y conducir las almas al reino de Hades; por otro, Thoth tiene participación celeste al ser consejero de Ra, instruye a los mortales en distintas disciplinas y está presente en el juicio de las almas de los condenados a morir.

Establecer el momento preciso en el que se identificó a un dios con el otro es casi imposible, pero existen diversas alusiones literarias en las que la asociación es clara y parece no afectar ni al escritor, ni a su lector. Ovidio en sus *Metamorfosis*, al narrar el episodio de Tifeo, explica cómo las divinidades huyen a territorio Libio y adquieren otra figura:

"duxque gregis" dixit "fit Iuppiter: unde recurvis
nunc quoque formatus Libys est cum cornibus
Ammon;
Delius in corvo, proles Semeleia capro,
fele soror Phoebi, nivea Saturnia vacca, | 330 |
pisce Venus latuit, Cyllenius ibidis alis."

Dijo: -- Y el conductor del rebaño, Júpiter, llegó a ser, donde ahora ha sido formado bajo los recurvos cuernos en el Libio Amón; Delio en cuervo; el descendiente de Semele en cabra; (330) la hermana de Febo en gata; Saturnia en una nivea

(Ov., *Met.*,V, 327-331)

vaca, Venus yace escondida en pez,
Cilenio bajo las alas del ibis.

Mercurio toma las alas del ibis, ave representativa del dios Thoth; así Publio es capaz de hacer una asociación en sólo medio hexámetro, donde relaciona ambos dioses de una manera sutil, pues no ocupa ninguno de los nombres de los dioses, ya que llama a Hermes Cilenio, nombre del monte en el que nació y sólo menciona las alas del ibis para referirse a la divinidad egipcia.

Otros personajes de la antigüedad fueron inclusive más lejos, Cicerón intentó realizar un análisis de esta divinidad, desde una perspectiva temporal puesto que existían aspectos que no terminaban por encajar; así, Marco Tulio era más sencillo explicar todo esto mediante la existencia de cinco *Mercurios* diferentes; de los cuales el tercero es hijo de Júpiter y el quinto es el que los egipcios llaman Thoth:

[...] quintus, quem colunt Pheneatae,
qui Argum dicitur interemisse ob
eamque causam in Aegyptum
profugisse atque Aegyptiis leges et

[...] el quinto ,a quien adoran los
Fenetas, se dice que mató a Argos y
por esa causa huyó a Egipto y entregó
a los egipcios las leyes y leyes las

litteras tradidisse: hunc Aegyptii Theyt
appellant eodemque nomine anni
primus mensis apud eos vocatur.

(Cic., *De Nat. Deo.*, III, 56)

letras; allí los egipcios lo llaman Thoth,
y, entre ellos, se llama el primer mes
del año con su nombre.

Esta referencia arroja un poco de claridad en torno a la relación entre Hermes y Thoth; en esta ocasión se refleja una necesidad por esclarecer los diferentes atributos de Mercurio. Para Cicerón es necesario explicar esto mediante cinco diferentes personalidades, donde el quinto es quien entrega a los egipcios las leyes y letras.

Un ejemplo anterior al del *pater patriae*, Cicerón, y probablemente de quien obtuvo información, es el que menciona Platón cerca de 400 años antes en su diálogo *Fedro*. Aquí Thoth entrega como regalo a los hombres la escritura, considerado como un mal, pues significa la muerte de la memoria:

Ἦκουσα τοίνυν περὶ Νάυκρατιν τῆς Αἰγύπτου
γενέσθαι τῶν ἐκεῖ παλαιῶν τινα θεῶν, οὓς καὶ
τὸ ὄρνεον ἱερὸν ὃ δὴ καλοῦσιν Ἴβιν: αὐτῷ δὲ
ὄνομα τῷ δαίμονι εἶναι Θεῦθ. Τοῦτον δὴ
πρῶτον ἀριθμὸν τε καὶ λογισμὸν εὗρεῖν καὶ
[274δ] γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν, ἔτι δὲ
πεττείας τε καὶ κυβείας, καὶ δὴ καὶ γράμματα.

Luego, de allí, escuché cerca de
Náucratis, en Egipto, hay uno de los
viejos dioses, cuya ave sagrada es
llamada ibis, el nombre de la
divinidad Thoth. Él fue el primero
que descubrió los números, la
aritmética, la geometría y

(Plat., *Phaed.*, 274C-274D)

astronomía, también los juegos de mesa y los dados, así como las letras.

Así, la relación de Hermes con Thoth no resultaba extraña para los griegos, pues desde los tiempos de Heródoto, mientras realiza una descripción de Egipto, existe: τὰς δὲ μυγαλᾶς καὶ τοὺς ἰσηκας ἀπάγουσι ἐς Βουτοῦν πόλιν, τὰς δὲ ἰβις ἐς Ἑρμείω πόλιν. (Her., *Hist.*, II, 67)⁸. Inclusive, esta asociación le permitió llamar Hermópolis a las ciudades dedicadas al culto de Thoth, una llamada *Magna* ubicada en el Alto Egipto y otra *Parva* en el Bajo Egipto.

La relación entre Hermes y Thoth es innegable para la antigüedad clásica, en ocasiones parece no haber alguna distinción, entonces ¿En qué momento evoluciona Hermes a ser Hermes Trismegisto?

Sobre Hermes Trismegisto

Con el pasar de los años la asimilación entre Hermes y Thoth fue creciendo, así mientras que el dios griego fue ganando popularidad y poder, sus

⁸ “A las musarañas y a los halcones los llevan a la ciudad de Buto, mientras a los ibis a Hermópolis”

adeptos fueron en aumento y al acudir a Hermópolis las diferencias ideológicas entre ambos dioses fueron cediendo poco a poco⁹, muchos de los atributos del dios de Egipto fueron adquiridos por el heleno, debido a esto y algunos otros aspectos socio-culturales a Hermes se le comenzó a añadir algunas fórmulas como μέγιστος καὶ μέγιστος θεὸς μέγας¹⁰, un conjunto de adjetivos que normalmente se ocupaban para describir a Thoth hasta obtener el adjetivo τρισμέγιστος que fue aceptado canónicamente hasta la época imperial romana, mismo momento histórico en el que se le acepto como un dios digno de estar entre los *dei magni*, donde también era conocido como Hermes “El Egipcio”.

El sincretismo total entre estas dos divinidades para época helenística ofrece una nueva perspectiva de este dios que se refleja claramente en los papiros mágicos griegos; en éstos se ofrece la visión de un Hermes cósmico, creador de todo y gobernador del mundo; esta visión tanto de παντοκράτωρ, como de κοσμοκράτωρ¹¹ se acerca mucho a la concepción que tendrá dentro del hermetismo. Un aspecto a resaltar en estos papiros es la forma en la que Hermes se presenta a quienes buscan su ayuda; el medio que utiliza es el sueño¹². Es justo a través de éste mediante que la mayor parte de las

⁹ Fowden, p. 27

¹⁰ *Ibid.* p. 26

¹¹ *Ibid.* p. 25

¹² Basta con recordar el diálogo de *Poimandres* (I, 1), en éste Hermes Trismegisto recibe una revelación de Poimandres cuando se encontraba en un estado similar al de un

revelaciones herméticas suceden. Estos elementos presentes en este tipo de literatura reflejan la popularidad y poder que había ganado este dios.

Sobre el hermetismo

Durante la antigüedad tardía existieron diferentes doctrinas que cuestionaban, diversificaban y ponían en crisis el pensamiento filosófico y religioso que había existido hasta ese momento; dentro de esta nueva gama de posibilidades, hubo un camino que atrajo a cierto público, éste presentaba una religión filosófica o una filosofía religiosa¹³, el hermetismo, que proponía la búsqueda y el acercamiento a lo divino con una perspectiva tanto innovadora como ecléctica.

Hermes Trismegisto ha sido considerado como el fundador de esta doctrina; sin embargo, ésta fue llamada hermetismo por el conjunto de textos que fueron acuñados en nombre de Hermes, además de ser uno de los *dramatis personae* principales en los diferentes diálogos y textos, no sólo como maestro, sino también como discípulo, ya que incluso a éste le es

sueño producido por la fatiga o el exceso de alimento.

1.1 Ἐννοίας μοί ποτε γενομένης περὶ τῶν ὄντων καὶ μετεωρισθείσης μοι τῆς διανοίας σφόδρα, ατασχεθεισῶν μου τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων, καθάπερ οἱ ὑπὸ βεβαρημένοι ἐκ κόρου τροφῆς ἢ ἐκ κόπου σώματος, ἔδοξά τινα 1.5 ὑπερμεγέθη μέτρῳ ἀπεριορίστῳ τυγχάνοντα καλεῖν μου τὸ ὄνομα καὶ λέγοντά μοι, (CH, I, 1)

¹³ El primer término hace referencia a una religión que tiene bases filosóficas, mientras que el segundo es una filosofía que surgió a partir de una religión.

revelada la doctrina. Esta figura llegó a tener tal importancia que no sólo en el mundo heleno-imperial, sino también en el árabe e incluso en el medieval le fueron adjudicados muchos textos; mas no importa la distancia temporal que exista entre dichos trabajos, todos poseen la misma coherencia hermética que caracteriza a esta doctrina, pues comparten temáticas, personajes e influencias¹⁴.

La vía del hermetismo invita a sus seguidores al conocimiento, al análisis y a la evolución espiritual; todo para que sea posible comprender la vastedad del cosmos; en particular, se estimula el aprendizaje y observación del mundo celeste, pues de esa manera se puede llegar a entender el destino, y una vez comprendida la necesidad de éste, liberarse de él. No por nada, una de las disciplinas que tuvieron mayor importancia para los practicantes del hermetismo fue la astrología; en ésta no se buscaba demostrar la existencia de un fatalismo inevitable para el humano, sino la búsqueda para poder obtener el conocimiento de los astros.

¹⁴ Para corroborar esto se pueden apreciar los diferentes textos del *Corpus Hermeticum*, en los que Hermes aparece como discípulo en el *Poimandres*, mientras que participa como maestro en los diálogos II y IV, de Asclepio y Tat respectivamente. Posteriormente, en tratados y libros posteriores lo vuelven a plantear como maestro como en el *Picatrix* y otros es presentado como maestro por revelar algún secreto, como en la *Tabula smaragdina*.

Establecer una fecha precisa para el origen de esta doctrina es particularmente difícil, pues se han planteado diversas teorías que tratan de explicar su evolución, lugar de origen e influencias. Una gran parte de los investigadores sostiene que el hermetismo surgió aproximadamente durante el siglo II d.C.¹⁵, momento en el que también se dieron a conocer otro tipo de doctrinas como el gnosticismo o el neoplatonismo.

¿Qué diferenciaba al hermetismo de las otras vías de pensamiento? Como se ha mencionado la cualidad sincretizadora que tiene es de gran importancia, pues al igual que otras doctrinas contemporáneas, ésta intentaba llevar a un mundo intelectual y racional las creencias de los antiguos. Sin embargo, dentro del camino de Hermes no existía una caída para el ser humano, cuestión que estaba presente en muchas otras vías, como se percibe en el cristianismo o gnosticismo que proponen un pecado original o un origen impuro; este último aspecto realmente puede cambiar la perspectiva de las cosas, pues anula la idea de un “pecado” e incentiva al hombre a ascender a través de la maquinaria celeste hasta conocer a Νοῦς.

¹⁵ Yates concuerda con Festugière que durante el siglo II d.C. se desarrollaron la mayor parte de los textos que conforman el *Corpus Hermeticum* lo que daría pie al surgimiento de esta doctrina (Yates, p. 4-6).

Sobre las influencias y origen del hermetismo

¿De origen egipcio o griego? Esta es una de las más largas discusiones que han existido; históricamente para muchos grandes personajes como Ficino¹⁶, no había duda de que toda esta filosofía provenía del misterioso y lejano Egipto, de donde también venían todos los pensamientos mágicos.

Aunque para muchos estudiosos¹⁷ de hoy en día, procede de una tradición griega, que ha sido influida por el pensamiento judío, gnóstico, estoico y neoplatónico. Sin embargo, es importante destacar, que la mayor parte de los *dramatis personae* en los textos herméticos son de origen egipcio, como: Tat¹⁸, Asclepio¹⁹ y Amón; a los que posteriormente se le añadirían Isis y Horus en algunos himnos que registra Isidoro de Narmutis en el siglo I a.C.²⁰, además de los registros que hay en los fragmentos de Estobeo. Mas no se puede afirmar el origen egipcio del hermetismo sólo por los nombres que son utilizados; también existen similitudes herméticas y egipcias en el

¹⁶ Fic., *Pym.*, p. 2-3

¹⁷ Yates p. 3-5, Scarpi p. 18-19

¹⁸ A lo largo del *Corpus Hermeticum* se menciona que Tat es hijo de Hermes Trismegisto, siendo éste uno de sus discípulos más importantes.

¹⁹ Asclepio se identifica comúnmente con Imhotep, el consejero del faraón Djoser durante la tercera dinastía, quien además fue sumo sacerdote de Ra; además fue médico y arquitecto. Tiempo después de su muerte se divinizó a este hombre, siendo su lugar de culto más importante Menfis; se le asoció como dios de la medicina, magia y ciencia; con frecuencia se le asocia con el dios Thoth. El Asclepio griego también era patrono de la medicina e hijo de Apolo, una divinidad solar.

²⁰ Fowden. p. 49

pensamiento cosmogónico. Por un lado, la mitología egipcia ²¹ , específicamente la visión hermopolitana ²² , que en cierto sentido complementa la versión heliopolitana²³, describe que en el origen sólo existen las aguas primordiales y caóticas, identificadas con el dios Nun. Así de este caos surge Thoth, quien genera una sonido creador, del que manaron ocho dioses, cuatro masculinos y cuatro femeninos, que simbolizan cualidades de lo que todavía no ha sido manifestado, es decir: la amorfía, las tinieblas, la infinitud y lo oculto, las cuales crearán un huevo²⁴ del que nace como un ave de luz el dios Ra²⁵, iluminando la oscuridad, quien más tarde separará a Nut de Geb, al colocar entre ellos a su hijo Shu.

²¹ La mitología egipcia es vasta, principalmente se asocia con los centros teológicos más importantes, como Hermópolis, Heliópolis o Karknak. Sin embargo, todos los mitos se entrelazan para crear un conjunto uniforme que a su vez tenía como función unificar los nomos egipcios. El ejemplo más claro resulta de la unión del dios solar Ra con otras divinidades como Amon-Ra, Atun-Ra, Ra-Horajty, entre otros.

²² Conocida también como la *Ogdóada de Hermópolis*.

²³ Llamada la *Enéada de Heliópolis*.

²⁴ En otras versiones se menciona que es un loto que abre sus pétalos para mostrar a Ra como un niño.

²⁵ El dios solar egipcio puede dividirse a grandes rasgos en tres dioses diferentes: Ra, como fuente de vida y energía, Atum que significa “todo”, y Aton el disco solar, siendo la forma física de Ra; los primeros dos aspectos se pueden entender más claramente en el siguiente texto extraído del féretro de Sebekaa, además de ser una de las fórmulas más usadas desde el año 2000 a.C., hasta las épocas romanas:

Formula for going forth by day in the Underworld by the Honoured [Name of the deceased], he says:

The Spoken came to be: Mine is All [Atum] in my existence, alone

I am Ra in his first risings. I am the greater god who came into being of himself,

He who created his names, lord of the Nine Gods [i.e. Of all gods],

He who has no opponent among the gods,

Mine is yesterday, and I know tomorrow (Quirke, p. 25).

Al momento de crear o engendrar Ra proporciona su voz e imagen a cada parte de su creación, de esta manera cada dios no es sólo que un desdoblamiento de su propia entidad, es decir, Horus no es sólo que un aspecto de Ra, lo mismo que la diosa Isis.

Por otro, el hermetismo propone un inicio similar del cosmos, pues en el principio existe una oscuridad de naturaleza húmeda que lo envuelve todo, del cual aparece Noûς quien provoca un sonido indescriptible, un clamor inarticulado, y de éste una luz, Λόγος, que se apareó con la Naturaleza, unión de la que se separaron los elementos, pero que eran movidas por el aliento del Λόγος.

Como se puede apreciar estas dos cosmogénesis comparten muchos elementos en común, un aspecto caótico y húmedo que es interrumpido por una entidad pensante que ayudará a la creación de lo material; en éstas existen elementos abstractos y complejos que permiten el origen de un mundo físico.

De esta manera, no sólo los *dramatis personae*, sino también algunos aspectos de la creación del universo pueden ser identificados como de influencia egipcia; asimismo algunos otros investigadores como Garth Fowden²⁶ expresan muchos otros elementos que marcan una fuerte naturaleza del país de las dos tierras; por lo que se puede afirmar que el hermetismo contiene no sólo en el imaginario medieval y renacentista, sino

²⁶ Fowden, p. 32-32

también en el ambiente académico contemporáneo, cierto grado de filosofía egipcia.

Empero, no sólo obtuvo influencias de esta civilización, pues también se puede apreciar una gran aportación de distintas filosofías de origen griego, principalmente del platonismo, neoplatonismo y del estoicismo, así como también de la cultura judía. Uno de los textos que mayormente causaron impacto en la visión hermética fue el *Timeo* de Platón, principalmente, porque aborda diversos elementos cosmogónicos, relaciones entre el alma del cosmos y el alma individual. También se aprecia la existencia de un macrocosmos y un microcosmos: [81β] οὐρανοῦ συνεστῶτος ἑκάστου τοῦ ζώου, τὴν τοῦ παντὸς ἀναγκάζεται μιμεῖσθαι φορὰν: (Plat., *Tim.*, 81b)²⁷. Para poder llevar a cabo la imitación de los movimientos del cielo, era necesario la observación de la estrellas, algo que el hermetismo promovía:

τῷ δ' ἐν ἡμῖν θεῖω συγγενεῖς εἰσιν κινήσεις αἱ
τοῦ παντὸς διανοήσεις [90δ] καὶ περιφοραί:
ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ
τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν
περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν

Así, los pensamientos y las
revoluciones de todo son movimientos
afines a lo divino en nosotros;
entonces cada uno que los acompaña
los necesita, al corregir los ciclos en

²⁷ Desde el cielo cada uno de los seres vivos se organiza, se obliga a imitar a todo el cosmos.

τὰς τοῦ παντὸς ἀρμονίας τε καὶ περιφορὰς, τῷ
κατανοομένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῖσαι
κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ
τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ
θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ
τὸν ἔπειτα χρόνον. (Plat., *Tim.*, 90c-90d)

la cabeza destruidos en nuestro
nacimiento por medio de la
examinación detallada de las
armonías y de las revoluciones del
cosmos, para aprehender lo
aprehensible al asimilar la naturaleza
primigenia, cuando se ha asimilado la
meta de lo dispuesto para el hombre
por los dioses para una vida mejor no
sólo en el presente y en lo venidero.

Ya que los pensamientos son congruentes con los movimientos divinos, el hombre debe aprender las armonías y revoluciones del cosmos para regresar a la naturaleza primigenia dispuesta por los dioses, un concepto presente y repetido por la tradición hermética, la observación del mundo celeste y su imitación, algo que Ficino tendrá en cuenta al escribir su *De vita coelitus comparanda*.

Tras observar las distintas influencias que tiene el hermetismo, se puede percibir cómo diferentes ideas y pensamientos convergen en un sólo punto donde, al igual que las diferentes filosofías griegas y tradiciones orientales, se intenta alcanzar la *gnosis* a través de la reflexión. Pero la vía de Hermes junto con otras religiones podía culminar en un tipo de éxtasis

dejando a sus lectores en un estado placentero²⁸, pues ellos habían sido capaces de alcanzar la iluminación después de haber contemplado al cosmos y poder verse reflejados en él, es decir, aquella persona que siguiera la doctrina hermética sería capaz no sólo de elevar su conocimiento, sino también su espíritu. Actualmente, gracias a los distintos trabajos de investigación es posible comprobar que tan entrelazada estaba esta doctrina con los otros movimientos filosóficos y religiosos de la antigüedad²⁹.

Sobre la relación entre el gnosticismo y el hermetismo

Probablemente una de las tradiciones que más se emparentó con el hermetismo fue el gnosticismo³⁰, en más de una ocasión es difícil diferenciar algunos textos para asignarlos a una de ellas³¹. Esta confusión se debe a que ambas tradiciones tienen como fin acceder al plano de lo divino haciendo uso del conocimiento como vía de acceso. Basta con recordar que proviene del vocablo γνῶσις que significa *conocimiento*³², aunque también

²⁸ Scarpi, p. 87

²⁹ Scarpi realiza una breve descripción sobre esto, menciona la relación del hermetismo con el estoicismo, neoplatonismo, cultos egipcios, mitraísmo, entre otros. (Scarpi, p. 30-62)

³⁰ Uno de los primeros en utilizar el término γνωστικός para referirse a la doctrina es Irineo en *Contra los Herejes*, de esta forma en el libro I describe el movimiento y lo refuta en el libro II (Montserrat, p. 4-7).

³¹ Un ejemplo de esto es el primer diálogo hermético, el *Poimandres*, pues se considera también parte del pensamiento gnóstico, por la descripción que se hace del universo (Ebeling, p. 35). También se considera en ambas doctrinas que el demiurgo podría habitar en la ogdoádica esfera (Scarpi, p. 66)

³² γνῶσις, -εως, ἦ: *conocimiento* (DGE:

ofrece la acepción de búsqueda del saber o entendimiento, que es el mismo fin de la vía de Hermes.

Uno de los textos que ofrece una visión más cercana al gnosticismo es propiamente el *Poimandres*, pues éste toca ligeramente ciertas bases gnósticas³³ al tratar la asignación de los dones de cada planeta al hombre en su descenso al mundo sublunar; sin embargo, esto en épocas posteriores se considerará como un claro rasgo del hermetismo.

Aún así, existen varios puntos en los que se perciben diferencias sustanciales para entender el origen del humano por un lado el hermetismo expone al hombre como doblemente divino y propone el descenso de una forma optimista por parte de la divinidad³⁴; por otro para el gnosticismo este recorrido hacia abajo sólo es el resultado de una caída³⁵; aunque para ambas doctrinas esta acción resulte negativa para el alma.

<http://dge.cchs.csic.es/xdge/%CE%B3%CE%BD%E1%BF%B6%CF%83%CE%B9%CF%82>) Además, ya es mencionado en Hanegraaff, (*How Hermetic was Renaissance Hermetism?* p. 189) la dificultad que presenta la traducción de los vocablos griegos que comprenden una mismo campo semántico, él, siguiendo el estudio y traducción de Copenhaver, propone una jerarquía de percepción, razón y conocimiento.

³³ El hermetismo y el gnosticismo comparten muchos conceptos similares como Λόγος o Νοῦς, pero por la forma en la que son expuestos en el *Poimandres* se presentan bases comunes, como la descripción del Verbo (*CH*, I).

³⁴ *CH*, I, 24

³⁵ Jonas, p. 182-186

Mientras tanto, para el ascenso del alma, la vía de Hermes propone que el hombre se despoja de cualquier propiedad terrenal y conforme avanza a través de cada una de las esferas celestes se desprende de cualquier aspecto negativo que adquirió en su descenso para llegar puro y limpio al momento de su integración con Dios³⁶; la tradición gnóstica expone esta versión donde nada material es capaz de acercarse al plano divino, aunque es cierto que hay textos en los que también se habla de un ascenso donde el ser humano accede a aquella realidad junto con el cuerpo³⁷.

De esta forma se puede apreciar que hay ciertos fragmentos del conjunto de textos herméticos que reflejan cierta esencia del espíritu gnóstico, mas es difícil afirmar que todos los textos poseen o tienen una tendencia gnóstica.

Asimismo, la religiosidad que existe en el hermetismo se refleja en su forma de comprender al hombre y su posición con respecto al cosmos, puesto que se acepta como un hombre enteramente material, con una porción suya destinada a la transformación, ya que no concibe la muerte como el fin sino como una transmutación, pero dicha parte sigue siendo

³⁶ CH, IX, 6-7

³⁷ Sobre el ascenso del alma como una experiencia incorpórea suele citarse la *Oda de Salomón* (Jonas, p. 149); como una experiencia corpórea se puede revisar lo expuesto por Jonas(p.287).

divina. También se concibe así mismo como un ser celestial, con una parte que pertenece a la divinidad y que asciende a través de la maquinaria celeste a reencontrarse con la mente creadora.

Sobre los textos herméticos

Existen diversos criterios para clasificar las obras herméticas, uno de los más sencillos sería de acuerdo con el idioma en el que están escritos: griego, latín, copto y armenio. Una segunda forma sería de acuerdo con el tiempo, aunque ese criterio está sujeto a muchas ambigüedades, pues es difícil asignar una fecha específica a cada texto. Finalmente, un tercer método puede ser el contenido, principalmente éstos se dividen en filosóficos y técnicos, los primeros no se alejan del pensamiento místico, tienen una perspectiva mucho más refinada en cuanto a la espiritualidad y la búsqueda del conocimiento, inclusive presentan cierto tipo de organización³⁸; mientras que los segundos tienen una aproximación mucho más metodológica, la cual no debe de pasar desapercibida puesto que ofrecen la perspectiva práctica de esta *religio mentis*³⁹.

³⁸ Organización que podría ser debatible de acuerdo a Hanegraaff (*How Hermetic was Renaissance Hermetism?* p. 187) siguiendo una *paideia* hermética, un aspecto que debe tratarse con mucho más detalle y, por razones de espacio, no se trata en esta investigación.

³⁹ Trismeg., *Asclep.* 25

De esta última forma, en la primera división destacan: el *Corpus Hermeticum*, el *Asclepius* y los fragmentos de Estobeo; mientras que de la segunda: los *iatromantiké* (ιατρομαντική), los textos alquímicos, astrológicos y teúrgicos.

Los textos técnicos explican a través de fórmulas y recetas los pasos para manifestar de manera física y material las distintas habilidades que servían para conectarse con lo divino; lamentablemente, este tipo de material fue el que sucumbió rápidamente a la malinterpretación y como instrumento de farsantes; por esta razón, muchos intelectuales de la época criticaron a quienes se dedicaban a seguir esta filosofía. Sin embargo, es necesario recordar que en un principio los textos técnicos servían para complementar a los filosóficos, es decir, el estudio de la alquimia, astrología o teúrgia, ayudaba al seguidor del hermetismo a alcanzar el reino divino y beber del conocimiento que allí encontrara. Dentro de los textos técnicos también se encuentran los *ιατρομαντική* que combinan principalmente la medicina y la botánica⁴⁰ con la astrología; estos últimos, junto con algunos astrológicos se pueden ubicar dentro del período romano, mientras que los de corte alquímico, así como algunos astrológicos, gozaron de mayor estima y aprecio durante el periodo bizantino, e incluso más allá de éste.

⁴⁰ Scarpi, p. 22

Existe una teoría⁴¹ que menciona que los textos filosóficos descienden de las *Instrucciones*⁴² egipcias; pero una gran parte de los investigadores concuerda que éstos fueron escritos entre el siglo primero y tercero de nuestra era.

Sin duda alguna, el *Corpus Hermeticum* y el *Asclepius* son los dos textos de mayor importancia en la división filosófica; ambos están escritos en un estilo dialógico, que emula el formato platónico de divulgación; pero es necesario remarcar que no todos los textos herméticos son escritos bajo el mismo lineamiento, en más de una ocasión hay textos en los que no existen ningún diálogo⁴³.

El *corpus*, también llamado *Hermética*, tiene hasta el momento 28 diálogos gracias a los distintos descubrimientos papirológicos, como el realizado en Nag Hammadi⁴⁴. Para los tiempos de Marsilio Ficino sólo se conocía la mitad de ellos por lo tanto hay que tener en cuenta, los textos que estaban disponibles en la época del filósofo renacentista. Otro aspecto por

⁴¹ Fowden, p. 72.

⁴² Las *Instrucciones* egipcias son un conjunto de máximas de estilo didáctico de contenido moral y filosófico, que muestran un modo de vivir.

⁴³ *CH* III, y *CH* VII son dos ejemplos de esto, pues no existe presencia de diálogo.

⁴⁴ Los papiros, encontrados en diciembre del año 1945, se encontraban en la antigua villa de Chenoboskion en el Alto Egipto (Scarpi, p. 27).

resaltar es que algunos textos de este *corpus* se han conservado en lenguas diferentes al griego, por ejemplo el *Asclepius*⁴⁵, también conocido como el *Discurso Perfecto*⁴⁶, del que sólo se conoce la versión latina, con algunos cuantos versos citados por Lactancio⁴⁷; en otros casos se conocen versiones armenias o coptas⁴⁸.

Un aspecto importante a resaltar es que la mayor parte de los textos herméticos son anónimos y en algunas ocasiones se suele colocar al mismo Hermes Trismegisto como autor. Este aspecto durará cientos de años, inclusive durante el Medioevo aparecerán textos que serán atribuidos a este personaje⁴⁹.

Sobre el Corpus Hermeticum y el Asclepius

El *Corpus Hermeticum*, como se ha mencionado, consta de diversos diálogos que han ido incrementando conforme se han descubierto. Aunque para los fines de esta investigación se requieren tan sólo catorce de ellos, pues fueron

⁴⁵ Anteriormente, se pesaba que el traductor de este texto fue Apuleyo de Madara, autor del *Asno de Oro* o *Metamorfosis*, pero se sabe que no fue el mismo personaje, por lo que se le atribuye a un Pseudo-Apuleyo.

⁴⁶ El *Asclepius* es llamado también *Sermo Perfectus*, siendo este título el más cercano al original, Λόγος Τέλειος, Lactancio es uno de los que lo cita de esta forma. (Yates, p. 8).

⁴⁷ *De Div. Inst.* IV, vi,

⁴⁸ Scarpi, p. 27-28

⁴⁹ Quizás uno de los textos más famosos atribuidos a Hermes Trismegisto es la llamada *Tabula Smaragdina*.

los conocidos por Marsilio Ficino. Éstos llegaron gracias a la diligencia de Leonardo⁵⁰, un monje de Pistoia, y gracias a la gestión de Cosme aquellos textos llegaron a las manos de Ficino.

Los catorce diálogos que componen este *Corpus Hermeticum*⁵¹ son:

- *Poimandres* (*Ποιμάνδρης*)⁵², traducido por Ficino como *Pymander*, por el cual llamará a toda su obra: *Mercurii Trismegisti Pymander, De potestate et sapientia Dei*. En este diálogo Poimandres, la *mens divinæ potentia* o la *αὐθεντίας νοῦς*, se aparece a través de un sueño a Hermes Trismegisto por medio de éste le enseña el origen del universo, la naturaleza de Noûς, la doble esencia del hombre, la armonía de la maquinaria celeste y el ascenso del humano a través de ésta; asimismo, se puede considerar como un texto cosmogónico.
- El segundo diálogo no posee título alguno y Ficino conservó esta característica; en este diálogo se encuentran Asclepio, como discípulo, y Hermes Trismegisto, como maestro. Aquí se trata el tema del movimiento y la movilidad total de las cosas subyugadas a Noûς,

⁵⁰ Leonardo el macedonio o Leonardo da Pisotia fue un monje que trabajaba en la corte de Cosme de Médici, su trabajo consistía en buscar textos griegos y latinos. En un viaje en Macedonia encontró catorce diálogos herméticos que envió a Cosme. Marsilio Ficino lo describe como *docti probique*, es decir, docto y estimado en el prólogo del *Pymander*. (Fic., *Pym.*, p.3)

⁵¹ La edición que se ocupará para la versión latina proviene directamente del *Pymander* impreso en Basilea en 1532.

⁵² Peter Kingsley realiza un explicación etimológica acerca del origen egipcio de éste título, *Poimandres* vendría del egipcio antiguo *p-eime nte-rê* que significa *El entendimiento de Ra* (Salaman, Clement. "Echoes of Egypt in Hermes and Ficino." Ed. Michael J. B. Allen, Valery Rees, and Martin Davies. *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Leiden: Brill, 2001. 115-35.)

además se discute el tema de lo bueno, es decir, τὸ ἀγαθόν o *Bonus* en la interpretación de Marsilio.

- En el tercer diálogo, que se titula el *Discurso Sagrado*, Ἱερὸς λόγος o en la versión ficiniana llamado *Sermo sacer*, se discute el tema de la naturaleza divina presente en todas las cosas; éste es un ejemplo de los textos en los que no hay presencia del esquema dialógico, tal como lo indica el título es un discurso y rompe con el formato que tienen los otros textos, cabe precisar que la versión griega lo atribuye a Hermes Trismegisto.
- *La cratera o la Mónada*, Ὁ Κρατήρ ἢ μονάς o *Crater sive Monas*, es el título correspondiente al cuarto diálogo, se encuentran presentes Hermes Trismegisto y Tat. Aquí se explica la existencia de una cratera de la que se puede beber y así reconocer al Noûs creador; también se hace una crítica hacia los οἱ λογικοί, quienes se encuentran dominados por el mundo sensible. Asimismo, se retoma la doble naturaleza del hombre y cómo se debe desapegar su parte mortal para ascender hacia la Mónada, que es el origen de todo.
- Hermes Trismegisto y Tat están presentes en el quinto diálogo para el que Ficino no ha asignado un título en latín, mas existe en la versión griega Ὅτι ἀφανὴς θεὸς φανερώτατός ἐστιν⁵³; en este diálogo se argumenta

⁵³ Que Dios es invisible y el más visible

la visibilidad o la invisibilidad de la divinidad, es decir, su corporeidad o la ausencia de ésta. Aquí se expresa que la prueba de la existencia de lo divino se encuentra en la contemplación de los astros y se puede comprobar gracias al orden que hay en el cosmos.

- El siguiente diálogo puede considerarse un monólogo, ya que está dirigido a Asclepio y probablemente sea Hermes Trismegisto quien esté pronunciando estas palabras. La versión griega ha sido titulada Ὅτι ἐν μόνῳ τῷ θεῷ τὸ ἀγαθὸν ἐστίν, ἀλλαχόθι δὲ οὐδαμοῦ⁵⁴, pero en lengua latina no hay título. Aquí se determina que sólo lo bueno y el contenedor de esto se encuentra en Θεός.
- El argumento del séptimo tratado es en contra de la ignorancia y el desconocimiento, descritos como una peste y los mayores males de la humanidad, pues éstos son los que vuelven a los hombres ciegos y sordos. En griego es llamado: Ὅτι μέγιστον κακὸν ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἢ περὶ τοῦ θεοῦ ἀγνωσία⁵⁵.
- La muerte o la ilusión de ésta es el tema que se aborda en el diálogo en el que participan Tat y Hermes Trismegisto, que en griego lleva el título de Ὅτι οὐδὲν τῶν ὄντων ἀπόλλυται, ἀλλὰ τὰς μεταβολὰς ἀπωλείας καὶ θανάτους πλανώμενοι λέγουσιν⁵⁶. Se describe que la muerte no puede

⁵⁴ Que lo bueno está sólo en Dios y en ningún otro lugar

⁵⁵ Que el mayor mal entre los hombres es el desconocimiento de Dios.

⁵⁶ Que ninguno de los que existen muere, sino que engañosamente se llama muerte y destrucción al cambio.

existir pues nada de lo creado puede ser destruido, así lo que se conoce como “muerte”, en realidad, es transformación.

- El noveno discurso está dirigido a Asclepio, en éste se menciona que todo lo bueno y hermoso pertenece a la divinidad y sólo ésta pertenece a lo divino, también se explican algunas relaciones entre lo material y los δαίμονες. Es titulado en griego como Περὶ νοήσεως καὶ αἰσθήσεως⁵⁷.
- *Clavis* o Κλείς es el título del décimo diálogo entre Hermes Trismegisto y Tat. Aquí se tratan diversas temáticas que giran en torno al cosmos, su relación con el hombre y el alma, así como los vínculos entre macrocosmos y microcosmos.
- En el diálogo undécimo se encuentran Νοῦς y Hermes Trismegisto, donde la mente divina muestra que lo divino abarca la totalidad de las cosas, es decir, la eternidad, el cosmos, el tiempo y el devenir. En lengua helénica es llamado Νοῦς πρὸς Ἑρμῆν⁵⁸ que Ficino llama *Mens*.
- Tat y Hermes Trismegisto conversan en el duodécimo diálogo que en griego es titulado Περὶ νοῦ κοινοῦ πρὸς Τάτ⁵⁹, que Marsilio llama *inferia mens*. Además se menciona que Θεός se comunica mediante sueños, presagios y que mediante las aves, las entrañas y la madera se puede predecir el futuro.

⁵⁷ Sobre el pensamiento y la sensación.

⁵⁸ Nous para Hermes

⁵⁹ Para Tat, sobre la mente común

- En el diálogo decimotercero vuelven a estar presentes los mismos personajes, es decir, Hermes Trismegisto y su hijo Tat; Ficino lo titula *De Comuni*, pero el título original es: Πρὸς τὸν υἱὸν Τὰτ ἐν ὄρει λόγος ἀπόκρυφος περὶ παλιγγενεσίας καὶ σιγῆς ἐπαγγελίας⁶⁰. Aquí se discute, desde el punto de vista de Marsilio, el regreso a los misterios, los cuales no son enseñados, pero están ocultos en el silencio. También se describen doce castigos que pueden ser purificados mediante diez potestades, que conducen al reconocimiento, un acto similar al despertar de un sueño para ver y reconocer lo que es la verdad.
- El último discurso que traduce Ficino es el llamado Ἑρμοῦ Τρισμέγιστου Ἀσκληπιῶ εὖ φρονεῖν⁶¹, que Hermes Trismegisto dedica a Asclepio, en el que trata el tema de la acción creadora de Θεός, acto por el cual demuestra su bondad.

Estos son los catorce textos que Ficino tuvo en sus manos y que tradujo directamente del griego al latín, a los cuales añadió catorce argumentos en los que agrega explicaciones, comentarios y resúmenes de cada uno de los escritos herméticos. Si bien el hermetismo puede ser considerado como una doctrina optimista, estos tratados sobresalen por

⁶⁰ Para su hijo Tat, el discurso secreto en la montaña, sobre la regeneración y la promesa del silencio.

⁶¹ De Hermes Trismegisto a Asclepio, el buen pensar.

considerar al hombre como un ser cercano a la divinidad y capaz de alcanzar ese estadio por su propia voluntad.

El *Asclepius* es un texto diferente, éste fue traducido desde una época muy temprana, por un Pseudo-Apuleyo, empero Ficino sigue reconociendo a Apuleyo de Madaura como el traductor oficial, pues en su edición él coloca el siguiente título: *Asclepius, Hermetis Trismegisti Dialogus, L. Apuleio Maudarensi Philosopho Platonico Interprete*⁶². De esta manera reconoce a Lucio como un filósofo platónico, mas no aporta ningún otro dato, ya que no coloca ningún argumento previo, como sí se había realizado con los diálogos del *Pymandres*; esto podría mostrar que por lo menos el *Asclepius* era un texto conocido y difundido⁶³, al menos lo suficiente para que no necesitase de algún argumento previo.

En este diálogo se discuten varios temas, algunos de ellos ya tratados previamente; asimismo, comparte muchos elementos con el *Poimandres* dado que presenta algunos aspectos cosmogónicos; aunque, sin duda, una de las cuestiones que más lo destaca es la creación de amuletos y la

⁶² Fic., *Pym.*, p. 118

⁶³ Los manuscritos: *Monacensis* 621 (s. XII), *Vaticanus* 3385 (s. XII), *Gudianus* 168 (s. XIII), *Parisinus* 6634 (s. XII), *Laurentianus* LXXVI 36 (s. XII-XIII), *Florentinus* 284 (s. XII) y *Bruxellensis* 10054-10056 (s. XI) fueron utilizados por Festugière (Fest. p. 259-260) para realizar su edición crítica para *Les Belles Lettres* y por la variedad de textos y los siglos que les son atribuidos se puede apreciar la distribución de este texto.

animación de estatuas, que desemboca en la creación de dioses⁶⁴. Esto último fue uno de los aspectos más criticados durante el cristianismo, particularmente, por Agustín de Hipona, principalmente en *De civitate Dei*⁶⁵; sin embargo, Lactancio, en el epitome de *Institutiones divinae*⁶⁶, en el que busca la verdadera sabiduría, lo rescató por otro aspecto, pues señala el fin de la época egipcia y la llegada de un “salvador”, que fue interpretado como la llegada de Jesús.

El *Corpus Hermeticum* y el *Asclepius* son dos obras que marcan, en gran medida, la composición filosófica del hermetismo. Gracias al trabajo que realizó Marsilio Ficino muchos filósofos posteriores pudieron acceder y conocer la filosofía hermética, junto con sus postulados durante varios siglos.

Sobre el hermetismo desde la Antigüedad tardía hasta el medioevo

Esta época fue cuna de muchos cultos y religiones, entre ellas la religión cristiana, que al final se impondría sobre cualquier otra vía de pensamiento, por lo que se inició una campaña de desprestigio hacia otros movimientos, doctrinas y filosofías; a pesar de esto muchas prácticas lograron sobrevivir.

⁶⁴ Trismeg., *Asclep.* 8

⁶⁵ August., *De Civ. Dei*, VIII, 23

⁶⁶ Lac., *Epti. Div. Inst.* LXXIII en Roberts

El hermetismo fue una de ellas, ya que tuvo un peculiar desarrollo a lo largo de la historia, pues continuamente estuvo en un punto crítico, es decir, un lugar intermedio entre aquello que estaba permitido y aquello que no; por lo que se puede observar la forma en la que se recibió desde dos perspectivas diferentes, una cristiana y otra pagana.

Muchos teólogos cristianos escribieron diversos tratados en los que se atacaban las herejías, se desarrollaron listas, las cuales se iban actualizando e incrementando dependiendo de la época en la que eran redactadas. Sin embargo, la vía de Hermes no figuró en estas listas, ¿qué evitó que fuera considerada como tal?

Lactancio desarrolló diversas obras que favorecieron al cristianismo durante el siglo tercero, principalmente en el lado oriental del imperio; algunas de sus obras más importantes figuran: *De ira Dei*, *De opificio Dei*, pero será en el *Divinae institutiones* donde se menciona a Trismegisto.

En un apartado que dedica a los testimonios previos a Jesús menciona tanto a Hermes como a la Sibila de Eritrea, quienes ya comienzan a

mencionar la grandeza de Dios, incluso sin conocer a sus profetas⁶⁷. Asimismo, en más de una ocasión utiliza a Hermes Trismegisto para ofrecer argumentos, como el nombre de Dios, ya que desde tiempos tempranos este personaje expresa que es imposible designar mediante palabras la grandeza de Dios⁶⁸.

Un siglo después, Agustín de Hipona expone su opinión en torno a esta doctrina en el *De civitate Dei*, él no alaba tanto a Hermes, inclusive llega a atacarlo, principalmente por el tema de la animación de estatuas, el cual llega a considerarse idolatría⁶⁹; sin embargo, lo ubica en un momento crítico para el desarrollo del pensamiento cristiano, pues al guiarse por la genealogía propuesta por Cicerón⁷⁰, lo hace contemporáneo de Moisés, un acto sumamente importante, ya que permite proponer diversas teorías entre estos dos personajes⁷¹, tanto que incluso el mismo Ficino se valdrá de este padre de la Iglesia para dar peso a su genealogía; de tal forma, no puede negar ciertos aspectos de este personaje, dado que reconoce su antigüedad y su valía como filósofo previo a la tradición griega.

⁶⁷ Lact., *Div Inst*, IV, vi

⁶⁸ Lact., *Div Inst*, IV, xi

⁶⁹ August., *de Civ Dei*, VIII, 23

⁷⁰ Cic., *De Nat. Deo.*, III, 56, *Supra* p. 10

⁷¹ August., *de Civ Dei*, XVIII, 39

Posteriormente, debido a que la filosofía y la ciencia se vieron afectadas por la herencia clásica, el pensamiento medieval y el influjo árabe, se desarrollaron muchas escuelas que fueron auspiciadas por las catedrales hasta que se convirtieron en centros de investigación, estudio y resurgimiento de la cultura clásica. Entre las más famosas se encuentran la de Orléans, París, Rheims y Chartres; esta última tuvo un gran desarrollo en los campos filosófico, teológico y científico.

Un personaje de Chartres que desarrolló del pensamiento hermético fue Alain de Lille, sus obras más conocidas son el *De planctu naturae* y el *Anticlaudianus*, que es un poema cosmológico que fue adaptado tanto en latín como en francés para el siglo XIII. En más de una ocasión se ha tratado a esta obra de Alain como un ejemplo de retórica y filosofía, así como un modelo pedagógico para la enseñanza de gramática.

En el texto *Anticlaudianus* se habla acerca del origen del mundo, aunque se trata particularmente la creación del hombre perfecto, en la cual intervinieron Dios, Naturaleza y Razón. A partir del segundo libro inicia la contribución de las siete artes liberales. En este apartado se describe la habilidad que tienen esas siete hermanas y su destreza para llevar a cabo

todo lo que la sabiduría conciba. Asimismo se describen por medio de una serie de expertos y maestros en las distintas disciplinas:

Vt Zeuxis pingit chorus hic, ut Milo figurat,	Aquí el coro, Como Zeuxis pinta, como
Vt Fabius loquitur, ut Tullius ipse perorat,	Milo da forma, como Fabio habla, como el
Vt Samius sentit, sapit ut Plato, quærit ut	mismo Tulio acaba un discurso, [345]
Hermes, 345	como el Samio siente, como como Platón
Diuidit ut Socrates, ut Zeno colligit, instat	sabe, como Hermes busca, como Sócrates
Vt Brisso, studet ut Crisias, speculatur ut	distingue, como Zenón reflexiona, como
Argus,	Briso insiste, como Crisias se afana, como
Temporis excursus ut Cesar cogit, ut Athlas	Argo especula, como César recoge el
Sydera perquirit, ut Zetus pondera librat	excursus del tiempo, como Atlas indaga las
(Alanus, <i>Anticlaui.</i> , II, 343-349)	estrellas, como Zetus equilibra los pesos.

Así inicia una larga lista de nombres y verbos relacionados entre sí, cada acción está relacionada con su máximo expositor, por ejemplo: el mayor expositor de la pintura en el mundo antiguo es Zeuxis; Milo, en la escultura y Tulio, es decir, Cicerón, en la oratoria. Después entre el Samio, Platón, Zenón y Sócrates se encuentra Hermes, a quien se le asignó el verbo *quærit*⁷² que proviene del verbo *quaerere* el cual significa, en primer instancia, buscar⁷³, mas puede entenderse un significado mucho más

⁷² Que en muchas ediciones de Alain aparece como *querit*, es probable que sea por la síncope de las vocales æ en e; sin embargo, si se consulta la edición del *Anticlaudianus* impresa en Basilea en el año de 1536 y digitalizada por la Biblioteca de Bayer se puede apreciar claramente la versión de æ.

⁷³ *Quaero*: Buscar, procurar saber, indagar. (Vox) *Quaero*: To seek, to procure, to seek to

profundo, pues este término también fue utilizado por Cicerón en el *De natura deorum* cuando se le pide a Balbo resolver una incógnita: *isto igitur tam inmenso spatio quaero Balbe cur Pronoea vestra cessaverit laboremne fugiebat?* (Cic., *Nat. Deo.*, I, 22)⁷⁴. En este caso el verbo trasciende más allá de un simple buscar, pues puede llegar al nivel de inquirir o, inclusive, buscar aprender, un significado que es mucho más adecuado y probablemente es el deseado por Alain en su texto. Es posible apreciar como este estudioso de Chartres ha dispuesto a los personajes en determinados grupos, en este caso Hermes ha sido enumerado entre los filósofos con el verbo que lo destaca en su especialidad y se le reconoce al mismo nivel que los otros sabios.

Durante esta época también existió una corriente hermética alterna. En ésta diversos textos fueron atribuidos a este personaje, los cuales gozaron de mucho éxito; un ejemplo claro de ellos fueron el *Picatrix*, o el *Lapidario*. Estos dos tratados explican principalmente la elaboración de talismanes y amuletos bajo la influencia de los astros es altamente probable que Marsilio se haya nutrido de alguno de estos o todos para su *De vita coelitus comparanda*⁷⁵.

learn (Lewis Short)

⁷⁴ Entonces, Balbo, busco saber por qué en este espacio tan grande vuestra Pronoia se habrá interrumpido, ¿acaso huía del esfuerzo?

⁷⁵ Fic., *Three books on life*, p. 55

El *Picatrix* tiene una historia bastante curiosa pues es un compendio de recetas mágicas, helenísticas, sirias e indias. El ejemplar más antiguo que se conserva se encuentra en árabe, conocido en esta lengua como *Ghayat al-Hakim*⁷⁶. Éste fue difundido por los diversos califatos hasta que llegó a los reinos peninsulares y de ahí fue traducido al español antiguo por órdenes de Alfonso X *el sabio*⁷⁷, para más tarde pasar a lengua latina y ser difundido en la Europa Medieval⁷⁸.

A lo largo de este texto se detallan las propiedades de cada esfera celeste, así como de su influencia; también se tratan algunas cuestiones platónicas y por último se abordan los distintos tipos de magia bárbara como la kurda, nabatea y etíope⁷⁹. Una de las formas que se tiene para comprobar la influencia talismánica del *Picatrix* en Ficino es a través de los emblemas que son descritos y por las similitudes que hay en estos⁸⁰. Un

⁷⁶ Es el título en árabe: غاية الحكيم, que transliterado se lee *Ghayat al-Hakim*, el cual se divide en dos palabras غاية que significa: objetivo, meta o destino, mientras que حكيم es sabio, prudente o filósofo, por lo cual puede entenderse el título como: *La meta del sabio* o *El destino del filósofo*

⁷⁷ Esta traducción fue realizada gracias al trabajo de Yehuda ben Moshe requerido por Alfonso X en marzo de 1254, en un principio al español y posteriormente al latín por Aegidius de Tebaldis de Parma en 1256. Pingree, p. 27-28

⁷⁸ Thomann, p. 289

⁷⁹ Majriti, p. 3

⁸⁰ Son diversos talismanes donde se puede percibir esta semejanza, uno de ellos es el talismán de Mercurio en el que se describe a un hombre escribiendo con los pies de un águila o sobre un águila, tanto la descripción de Ficino (Fic., *De Vita*, III, 18) como la del *Picatrix* (*Picatrix*, III, 2, 161) son casi idénticas.

aspecto importante y que se resalta aquí son los diversos tratados que se le asignan a Hermes, los cuales son de origen árabe, por ejemplo el *Libro de los Haditús*⁸¹ o el *Libro de la estructura de las formas rotatorias y traslatorias*⁸² demuestra que la influencia de Trismegisto no sólo gozó de gran popularidad en el mundo occidental, sino también en el oriental. Existe, también, una invocación que se realiza a Hermes Trismegisto en la cual se añaden una gran cantidad de epítetos que describen sus cualidades:

La paz sea contigo, oh Mercurio, señor excelso, veraz, inteligente, elocuente, agudo, polémico, experto en todas las artes, de cálculo y escritura, de buen carácter, sabedor de todas las cosas del cielo y la tierra, noble señor adusto, favorable al dinero y al comercio, dueño de la astucia, el perjurio y la astucia, colaborador, paciente, hábil, amable, alejado, dueño de la inspiración hasta los profetas, y de la marca del señorío, de la creencia, de la mente, de la palabra, de la información, de la buena enseñanza, de todas las ciencias, de la agudeza, de la sagacidad, de las letras, de la filosofía, del progreso del conocimiento, del manejo de las cosas superiores y terrenas, de la geología, de la astrología, del augurio, el agüero, de la elocuencia, de la composición de versos, de los libros y los divanes, del bien decir, de la dulzura, la agilidad y elegancia de palabra.

(*Picatrix*, III, VII, 221-222)⁸³

Diversos nombres que se adjudican a Hermes muestran el sincretismo que hubo con este dios, claramente se pueden identificar algunos atributos de Thoth como señor de los libros y divanes, y los de Hermes como favorable

⁸¹ *Picatrix*, III, VII, 271

⁸² *Picatrix*, IV, III, 61

⁸³ Versión de Majrītī

al dinero y al comercio; sin embargo, se aprecian muchos otros que fueron añadidos con el tiempo tales como *dueño de la inspiración hasta los profetas*; una marca que señala claramente ⁸⁴ la influencia del Islam y un reconocimiento de su conocimiento en una etapa previa a las religiones monoteístas.

Otro punto importante es el nombre común que se le asignó y la forma en que fue rescatado por los árabes en esta compilación: *Deinde rogo te et cunctis tuis nominibus invoco: videlicet, in Arabico Hotarit, in Latino Mercurius, in Romano Haruz, in Feniz Tyr, in indiano Meda (Pic., III, vii, 19-21)*⁸⁵. Aquí se muestran algunas versiones de su nombre, donde se pensaba que Haruz era la forma romana de Hermes Trismegisto. Este compendio mágico no debe de ser pasado por alto, dada su gran influencia hermética y el peso que ejerció en el mismo Ficino.

Al igual que la obra anterior, el *Lapidario* de Alfonso X, uno de los primeros libros que salieron del taller del rey Alfonso *el sabio* en el año de

⁸⁴ Uno de los nombres con los que se le conoce a Hermes en árabe, además del que es mencionado en el *Picatrix*, es Idris, con el cual también se le llama a Enoch según Plessner (p. 51-52) en el *Corán* se le menciona con este nombre en la siguiente Sura: *And mention in the Book, Idrees. Indeed, he was a man of truth and a prophet. And We raised him to a high station.* (Corán, Surat Maryam, 19:56-57) <http://quran.com/19/56-57>

⁸⁵ Entonces te ruego y te invoco con todos tus nombres juntos, es decir, Hotarit en árabe, Mercurio en latín, Haruz en romano, Tyr en fenicio, Meda en indio.

1279, sigue la línea de la ciencia árabe, que gozó de gran popularidad durante estos siglos. Esta obra se divide en cuatro libros, el primero es dedicado a la relación de las piedras con los grados de los signos, el segundo con las fases de los signos, el siguiente a la conjunción de los planetas y en el último se catalogan las piedras de manera alfabética. Aquí se explica y detalla la influencia directa que poseen las tierras con las distintas estrellas de las constelaciones y los planetas.

En este lapidario la presencia de Hermes Trismegisto es mucho menor, se utiliza sólo como figura de valor. Su nombre se utiliza para otorgar más valor a los argumentos que son citados, un ejemplo de esto es: *Y según dijo Hermes, que fue muy gran filósofo, las virtudes de las piedras mismas se cambian según el cambio que han los planetas unas con otras, y con las figuras del cielo. (Lapid., III)*⁸⁶. Donde se puede aplicar la máxima hermética: *Quod est superius est sicut quod est inferius et quod est superius est quod est inferius ad perpetranda miracula rei unius*⁸⁷, pues las piedras al tener una relación cósmica se armonizan con las estrellas y los cambios que hay en la bóveda celeste se reflejan en el mundo terrestre.

⁸⁶ Edición digital a partir del manuscrito h.I. 15 de la Biblioteca del Escorial.

⁸⁷ *Lo que es inferior es como lo que es superior, y lo que es superior es como lo que es inferior para perpetrar los milagros de una cosa [Mónada] (Ars Chemica, Tabula Smaragdina, p. 32)*

Tanto el *Picatrix* como el *Lapidario* son dos textos que comparten muchas características, una de las más importantes es la relación del mundo celeste y el terrestre, donde estas conexiones están presentes y pueden volverse, incluso, tangibles, es decir, cada piedra puede conectarse con un astro y al estar en armonía se sintonizan, cuando las propiedades tanto del astro como del mineral pueden ser aprovechados y manipulados por el mago o médico, aunque hay que mencionar que en los textos no se hace ninguna diferencia entre estas dos figuras.

Otro aspecto que es necesario destacar es la presencia de Hermes Trismegisto, pues es citado y tomado como figura de autoridad en estos tratados, se puede deducir que la figura de Hermes se encontraba ligada intrínsecamente con el estudio de los astros y las influencias de lo celeste y terrestre, al menos de manera perceptible, pues si se hablara de una manera más metafísica se entraría en terrenos teológicos. Ambos textos son de corte pagano, tuvieron cierta difusión a lo largo de los siglos subsecuentes y demuestran el gran interés que había en torno al estudio de estas temáticas.

Sobre el hermetismo en la academia

Durante el siglo XX el hermetismo comenzó a ser notado en el ambiente académico, el extraño origen de sus textos, la conformación de éstos y su influencia, cautivaron a diversos investigadores y eruditos. Principalmente, fue el padre dominicano André-Jean Festugière, a partir del año 1946 , quien se dedicó a la edición y traducción del *Corpus Hermeticum*. Así, el padre francés se valió del conocimiento de los textos paganos para entender y comprender de una forma mucho más clara su acercamiento al cristianismo⁸⁸.

Aunque no fue el único, pues también lo hizo el filólogo clásico Richard August Reitzenstein, quien fue famoso por su estudio de religiones místicas, pero fue uno de los pioneros en el estudio del *Poimandres*⁸⁹.

Sin embargo, Frances Yates fue quien se ocupó propiamente del estudio del hermetismo, asociado con el pensamiento de Giordano Bruno⁹⁰, pues

⁸⁸ Festugière se encargó de la edición de los cuatro tomos del *Corpus Hermeticum* para *Les Belles Lettres* de 1946, además es autor de *La Révélation d'Hermès Trismégiste* que se compone de cuatro volúmenes: *L'astrologie et les sciences occultes*, *Le dieu cosmique*, *Les doctrines de l'âme* y *Le dieu inconnu*; así como *Hermétisme et mystique païenne*.

⁸⁹ Reitzenstein publicó en 1904 el *Poimandres: Studien zur griechischen-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*.

⁹⁰ Giordano Bruno (1548-1600) fue un monje dominico, matemático, poeta y astrólogo que fue acusado de herejía y condenado a muerte por esa razón. Algunas de sus obras más

propone que el pensamiento hermético es una clave fundamental para entender y comprender el pensamiento mágico y científico de la época renacentista. Para Yates⁹¹ el hermetismo se origina como una mezcla de diferentes corrientes durante la Alejandría helenística, pero descalifica cualquier influencia egipcia, aunque a lo largo del Renacimiento se le otorgó un gran peso a esta civilización por su misticismo y antigüedad; además en su análisis éste movimiento será el que desencadene una producción masiva de textos de corte espiritual, contemplativo y ascético.

Recientemente, algunos académicos aceptan cierta influencia del pensamiento tradicional egipcio en el hermetismo, uno de los que postulan esto es Garth Fowden⁹², quien ofrece diversos textos netamente egipcios para comprobar esto, además asigna un lugar importante a la parte técnica de la vía hermética, tal como la alquimia, la teúrgia y la astrología como complementos prácticos que facilitan el entendimiento de la parte filosófica. Otro investigador contemporáneo ofrece una perspectiva diferente sobre la evolución del hermetismo, Wouter Hanegraaff, quien expone que durante el Renacimiento se propagó no un *hermetismo* puro, sino un *hermeticismo*, pues durante esta época no se logró entender cabalmente, aunque hay que

famosas son: *De monade numero et figura*, *De magia*, *De vinculis in genere*, *De gli heroici furore*.

⁹¹ Yates, p. 4-6

⁹² Fowden, p. 166-168

tomar en cuenta que el trabajo realizado por Ficino tenía como fin la adaptación intencional de la doctrina a su momento histórico.

La historia ha enaltecido a Hermes Trismegisto, pues a lo largo de los siglos, no ha podido ser opacado del todo, pues es posible demostrar como ha estado latente en el pensamiento del ser humano. Además, el desarrollo de la doctrina hermética se vio enriquecido por la retroalimentación de diferentes filosofías, lo que permitió que tanto el contenido como la finalidad de sus textos se expandiera abarcando más de un tema, lo que ocasionó que mucha gente se sintiera atraída a esta doctrina, promoviendo no sólo un desarrollo filosófico, sino también científico.

Por lo tanto, el hermetismo se convierte en una vía altamente ecléctica donde diversas formas de pensar y concebir al cosmos, se reúnen para concebir formas para alcanzar la mente divina y poder recordar el origen doblemente divino que posee el humano.

Capítulo II Sobre la recepción del hermetismo en Ficino

Introducción

El antiguo Egipto, que también es conocido como *Las dos tierras*⁹³, ha suscitado una serie de sensaciones e intrigas causando que muchos se fascinen con su historia y sus enigmas. Esto llegó a tal grado que varios filósofos comenzaron a acudir a sus templos para aprender de sus sacerdotes y alimentarse de su saber⁹⁴. Incluso, existen rumores que hablan de que el mismo Platón había acudido a consultar a los profetas egipcios⁹⁵. Sin embargo, su magia no termina ahí, pues en esta misma tierra faraónica, el profeta Moisés otorgó leyes y preceptos religiosos a las religiones monoteístas⁹⁶. Si Egipto había sido la cuna de tanta sabiduría era natural que Marsilio Ficino lo reconociera como el lugar de origen para su *prisca theologia*, ya que no sólo los filósofos griegos acudían ahí en busca de erudición, sino que también había surgido un gran profeta para la religión

⁹³ Naydler, p. 19-20

⁹⁴ Jámblico da testimonio de esto en *Vida pitagórica* cuando relata que Tales insta a Pitágoras a que viaje a Egipto para aprender de los sacerdotes de Menfis y Dióspolis. (Jámblico, p.33 De la misma forma, Plutarco en *Isis y Osiris* enumera a diversos filósofos griegos que asisten a Egipto y se relacionaron con los sacerdotes (Plutarco, p. 74-75)

⁹⁵ *Ibid.*, p. 75; Plat., *Tim.* 21c-22a; también Diógenes Laercio en la biografía de Platón, menciona el viaje de este filósofo a Egipto: ἔνθεν τε εἰς Αἴγυπτον παρὰ τοὺς προφήτας (Diog. Laet. Vitae, III, 6)

⁹⁶ Moisés es considerado como un profeta y legislador para el judaísmo, cristianismo e islam. En estas tres religiones monoteístas, este personaje recibe directamente de Dios el mensaje sagrado.

cristiana en aquel mismo reino; además, era el mismo lugar en el que Poimandres, la mente divina, se había revelado al mismo Hermes. Por lo tanto, este sitio fue marcado como un centro de sabiduría, un hecho que se constata en el prefacio del *Pymander*⁹⁷.

Ciertamente, Ficino tuvo el privilegio de tener fuentes de primera mano en lo que respecta al hermetismo, pues al traducir el *Corpus Hermeticum* pudo conocer una serie de textos que no habían visto la luz durante muchos siglos en aquella región europea; sin embargo, es importante señalar que es poco probable que la primera noción de Hermes haya sido de este conjunto de textos; seguramente, a través de tratados como el *Picatrix* o el *Lapidario*, la figura de Hermes Trismegisto ya había estado presente en los pensamientos del joven Marsilio; principalmente, en el campo de la medicina, pues como se ha mencionado antes⁹⁸, estos dos últimos son de corte mágico-médico.

Aunque todo este conocimiento acerca de la vía de Hermes no era nuevo para Ficino, la visión filosófica que se expone en los diálogos, contrasta con el pensamiento religioso en el que él había sido formado, es decir, el cristiano. Esto se debe a que existen ciertos puntos en los que

⁹⁷ *Fic., Pym.*, p. 2-3

⁹⁸ *Supra* p. 32

ambas doctrinas se encuentran en oposición, como por ejemplo en la teúrgia⁹⁹.

Mas el lenguaje platónico que se había desarrollado a lo largo de los años facilitaba la asimilación y el uso de ciertos elementos que pudieran atentar contra la visión cristiana. Esta herencia no se obtuvo directamente de los textos de Platón, sino de aquellos personajes que fueron influidos por este último, tales como Cicerón quien se vio afectado no sólo en sus tratados políticos, sino también en los filosóficos¹⁰⁰; o San Agustín quien ya había hecho uso de ciertos aspectos de esta filosofía para incluirlos en la doctrina cristiana.

Hay que tener en cuenta que durante esa época también fue publicado por los monjes dominicos en Colonia el *Malleus maleficarum* (1487), un texto que ayudó a las instituciones eclesiásticas a luchar en contra de la brujería. Aun cuando Ficino no puede ser categorizado como brujo, sí existían diversos componentes mágico-astrológicos en sus escritos, principalmente aquellos textos con influencia hermética en los que se explica la creación de amuletos y cómo atraer el poder de las estrellas, algo que, sin duda, no era

⁹⁹ Un ejemplo es la animación de estatuas que se plantea en el *Asclepius* (24), ya que se malinterpretaba con una práctica de brujería.

¹⁰⁰ Este efecto se puede percibir en el sexto libro de *De Re Publica* en el *Somnium Scipionis* donde Cicerón alude a diversos términos platónicos.

bien visto por la Iglesia¹⁰¹. Aunque la postura que toma el filósofo florentino es meramente “científica”, es decir, tiene como fin el curar y aliviar los problemas que puedan sufrir sus pacientes o quien lea sus escritos¹⁰².

Sin importar las limitaciones que había en ese momento, la elaboración de tratados y desarrollo de textos herméticos no se detuvo; incluso, después de la traducción de Marsilio, esta producción se detonó y se extendió a lo largo de toda Europa.

Sobre las menciones de Hermes Trismegisto en el trabajo de Marsilio Ficino

La figura de Hermes Trismegisto no resulta ajena al leer los trabajos de Ficino por un lado en la traducción del *Poimandres*, por otro en las cartas, tratados y prólogos; pues en más de una ocasión se le menciona en ellos, además de que es posible percibir el eclecticismo realizado por Marsilio.

En 1457 fue enviada una carta titulada *De divino furore* a Peregrino Aglio¹⁰³. En ésta, el florentino realiza un pequeño estudio sobre los distintos furores, es decir, la influencia de estos en el humano, la descripción de su

¹⁰¹ Voss, p. 23-27

¹⁰² Fic., *De Vita*, Epístola a Lorenzo p. 2

¹⁰³ Peregrino Aglio era un joven poeta y humanista de apenas 17 años que estaba incluido en el círculo de discípulos de Ficino.

origen, sus características y el efecto de las esferas celestes sobre dichos furros.

En este pequeño tratado, Marsilio menciona a muchos filósofos de la antigüedad para exponer sus puntos, citándolos y reconociendo su sabiduría; puede decirse, inclusive, que es un método bastante moderno de investigación. En esta epístola, después de haber citado a grandes personajes como Platón, Heráclito, Pitágoras y Empédocles, además propone a Hermes Trismegisto o Mercurio, como él lo llama, como un maestro de sabiduría¹⁰⁴.

También se aprecia que para Ficino Hermes Trismegisto era el más sabio de todos los egipcios, de quien, además, se nutrieron los filósofos helenos. Hay que reconocer que para este momento el *Corpus Hermeticum* aún no era conocido para Marsilio, de tal manera que su conocimiento en torno a la figura de éste todavía no era de manera directa, así que la

¹⁰⁴ Cumque ii quos paulo ante memoravi philosophi, Deum summum fontem quendam ac lumen — in quo rerum omnium exemplaria, quas ideas nominant, eluxcescant — esse a Mercurio Trismegisto Ægyptiorum omnium sapientissimo didicissent, necessarium fore putabant animum eternam Dei mentem assidue contemplantem, rerum quoque omnium naturas clarius intueri. (Mar. Fic., *Epist. Liber I, De Div. Fur.*)

[Y después como esos filósofos a quienes he recordado antes, aprendieron por Mercurio Trismegisto, el más sabio entre todos los egipcios, que Dios es como una fuente elevada e iluminada -que sirve de modelo de todas las cosas, las cuales dan nombre a las ideas, las iluminan- pensaban que sería necesario al alma la constante contemplación de la mente eterna de Dios, y mirar con mayor claridad las naturalezas de todas las cosas.]

reputación de este personaje había llegado por un camino totalmente diferente.

Seis años después Ficino publicó su traducción del *Poimandres* titulada *Pymander*, para este momento su percepción acerca de Hermes Trismegisto pudo haberse modificado; sin embargo, esta apreciación varió poco, pues en el tratado *De Amore*¹⁰⁵ que dedica a su *amico unico*, Giovanni Cavalcanti, propone al sabio egipcio como una figura de autoridad para dar valor a ciertos planteamientos expuestos en el desarrollo de sus hipótesis¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Este tratado, era un comentario al *Banquete* de Platón en el realiza un análisis en torno al amor, por esta razón también es llamado *Commentarium in Convivium Platonis* publicado en el año de 1469.

Este texto es bastante singular, pues al inicio incluye un descripción sobre la forma en la que llegó a crear este *commentarium*. Así, retoma la tradición platónica de los diálogos y reuniones, se dan cita diferentes personas para conmemorar el aniversario luctuoso de Platón y lo celebran mediante una discusiones. Aquí se juntan: Antonio Agli, Franceso Bandino, Cristóforo Landino, Bernardo Nuzzi, Tommaso Benci, Giovanni Cavalcanti, Cristóforo y Carolo Marsuppini, y, por último, Marsilio Ficino, quienes conforman el número nueve para imitar el cortejo de las musas.

De esta manera, se discuten diversos aspectos en torno al amor: su origen, su nexa con Dios, su relación con el alma y el efecto que produce en ella; también cómo se ven afectados la belleza y la bondad por el amor; asimismo, la superioridad del amor a la necesidad y, finalmente, de qué manera se ve influenciado el amor por las esferas celestes.

Hasta ahora, con la breve descripción de estos dos trabajos ficineanos, se puede apreciar qué tan importante es para Ficino el vínculo entre el mundo celeste y el mundo terrenal. Ya que los influjos astrales no se limitan sólo al campo de la medicina, como se venía tratando desde tiempos medievales, sino también al campo de la filosofía, la creación y al amor.

¹⁰⁶ Orpheus in *Argonautica*, cum de rerum principiis coram Chirone heroibusque cantaret, Mercurii Trismegisti theologiam secutus, chaos ante mundum posuit, et ante Saturnum, Iovem ceterosque deos amorem in ipsius chaos sinu locavit[...] (Mars. Fic., *De Amore*, I, III)

[Orfeo en la Argonáutica cuando cantaba en presencia de Quirón y los héroes acerca del principio de las cosas, siguiendo la teología de Mercurio Trismegisto, puso el caos previo al mundo, y antes de Saturno, Júpiter y del resto de los dioses ubicó al amor en el mismo seno del caos.]

Se menciona a Orfeo, un sucesor de Hermes en la *prisca theologia* que continúa esa sabiduría traída desde los antiguos maestros, que en este pasaje se transmite a los helenos. En ésta, el inicio caótico del universo, algo común en diversas cosmologías¹⁰⁷, Ficino lo atribuye a Mercurio Trismegisto tanto en transmisión, como en autoría de esta teología.

La *prisca theologia*, como la expone Marsilio, era una serie de conocimientos que eran pasados de generación en generación a través de maestros, quienes revelaban los misterios a ciertos individuos, en este caso Hermes a Orfeo y éste a Quirón junto con otros héroes que se hallaban con él. Dichos personajes habían demostrado tener cierta valía e importancia, sobre el resto de las personas, las cuales estaban sumergidas en asuntos ordinarios.

En estas dos menciones es posible percibir la figura de Hermes Trismegisto como un sabio y como un maestro. Ambos aspectos son importantes para la visión hermética, ya que la transmisión de la sabiduría solo puede efectuarse mediante un personaje como Hermes y además dicha sabiduría debe ser enseñada y difundida entre personas dignas, no debe limitarse, ni permanecer en una sola persona.

¹⁰⁷ Hes., *Teo.*, 116; Orf. *Arg.*, 14; Orf., *Arg.*, 421-422.

Estos matices se han mencionado en obras que no hablan directamente de Hermes Trismegisto, sin embargo ¿qué expone Marsilio cuando su tema principal es la vía de Hermes?

Sobre la recepción y adaptación del *Corpus Hermeticum*

Al revisar los proemios que redactó Ficino, así como los *Argumenta* que preceden a cada texto de su traducción del *Corpus Hermeticum* es posible percibir la forma en la que este filósofo comprendió la figura de Hermes.

En el proemio que antecede a la traducción, Ficino expone toda su investigación en torno a Hermes: su origen, influencia, importancia y obra; además, en este mismo apartado comienza a estructurar la *prisca theologia*.

Para explicar su origen, se basa, principalmente, en Cicerón¹⁰⁸, dado que sigue su genealogía, misma que también fue aceptada y aumentada por Agustín de Hipona, donde se propone que Mercurio vivió de manera contemporánea con Moisés, junto con Atlas y era abuelo de Hermes Trismegisto¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Supra p. 17

¹⁰⁹ *Eo tempore, quo Moses natus est, floruit Atlas astrologus Promethei Phisici frater, ac maternus avus maioris Mercurii, cuius nepos fuit Mercurius Trismegistus.* (Mars. Fic., *Pymander.*, Praefatio, p. 3)

[En ese tiempo, cuando nació Moisés, floreció el astrólogo Atlas, hermano del físico

Después, explica la razón de su nombre, por qué es tres veces grande:

Trismegistum vero, id est ter maximum nuncuparunt: quoniam et philosophus maximus, et sacerdos maximus, et rex maximus extitit. Mos ejusmodi erat Aegyptiis (ut Plato scribit) ex philosophorum numero sacerdotes, ex sacerdotum coetu regem eligere. Ille igitur quem ad modum acumine atque doctrina, philosophis omnibus antecesserat. Sic sacerdos in de constitutus, sanctimonia vitae, divinorumque cultu, universis sacerdotibus praestitit: ac demum adeptus regiam dignitatem, administratione legum, rebusque gestis superiorum regum gloriam obscuravit: ut merito ter maximus fuerit nuncupatus. Hic inter philosophos primus, a Physicis ac Mathematicis ad divinorum contemplationem se contulit. Primus

En verdad a Trismegisto, Le llaman verdadero Trismegisto, esto es el tres veces máximo: dado que se presentó como filósofo máximo, también sacerdote máximo y rey máximo. Entonces la costumbre era entre los egipcios (como Platón describe) elegir un número de sacerdotes de los filósofos, de entre el cuerpo de sacerdotes elegir un rey. Entonces, él, lo mismo que en agudeza y en doctrina, había precedido a todos los filósofos. Así, sacerdote desde aquel entonces constituido, se hizo responsable de la vida casta, el culto de las divinidades y todos los sacerdotes, y al final cuando consiguió la dignidad real, en la administración de las leyes, expresó en términos poco claros la gloria de los monarcas superiores y sobre la ejecución de las

Prometeo, y abuelo materno de Mercurio el viejo, cuyo nieto fue Mercurio Trismegisto]

de maiestate dei, daemonum ordine,
animarum mutationibus
sapientissime disputavit. (Mars. Fic.,
Pymander., Prefatio, p. 3-4)

cosas; como mérito fue llamado tres veces máximo. Éste, el primero entre los filósofos, se reunió con naturalistas y matemáticos para la contemplación de las cosas divinas. En primer lugar disertó de la forma más sabia sobre la majestad de dios, el orden de los démones y las mutaciones de las almas.

Hermes fue el máximo filósofo, sacerdote y rey, por lo que se le llamó Trismegisto o tres veces grande. Al ser del mismo origen que Moisés, su naturaleza pagana se veía disminuida. Además al pertenecer al cuerpo sacerdotal y presidir en la vida casta, culto a los dioses y sobre los demás sacerdotes su figura como idólatra se aminoraba.

Aunque es importante destacar que es Hermes, quien instruye a los pensadores en el estudio de la física, es decir, de las cosas de la naturaleza y en matemáticas, para la contemplación de lo divino. Estas deben entenderse no en un sentido moderno, en vez de eso hay que interpretarlas desde la visión antigua y etimológica¹¹⁰. En este sentido, aquél les instruyó en el estudio de la naturaleza, su origen y en el conocimiento de los astros. Pero

¹¹⁰ μαθηματικός from μάθημα μαθηματικός, ή, όν : *disposed to learn*. (Lidell)

también, los inició en el estudio de la divinidad y la evolución del alma por todo esto fue llamado tres veces máximo.

En este prefacio trata, igualmente, la transmisión de la prisca religión y cómo ésta llegó hasta Platón en esta versión aún no era considerado Zoroastro¹¹¹ por lo que hasta el momento sólo se mencionan seis teólogos importantes:

Primus igitur theologiae appellatus est autor. Eum secutus Orpheus, secundas antiquae theologiae partes obtinuit. Orphei sacris initiatus est Aglaophemus, Aglaophemo succedit in theologia Pythagoras: quem Philolaus sectatus est, divi Platonis nostri praeceptor. Itaque una priscae theologiae undique sibi consona secta, ex theologis sex miro quodam ordine conflata est, exordia sumens a Mercurio, a divo Platone penitus absoluta. (Mars. Fic., *Pymander.*, Prefatio, p. 4-5)

Entonces, el primero de la teología es llamado el autor. De este le sigue Orfeo obtuvo la segunda parte de la teología antigua. Aglaofemo es el iniciado del sagrado Orfeo, Pitágoras sucedió a Aglaofemo en la teología, a quien le siguió Filolao, preceptor de nuestro divino Platón. Y así una vía es armoniosa por todas partes consigo misma, es forjada con maravilloso orden a partir de los seis teólogos, asumiendo que es iniciada por Mercurio, es profundamente liberada por el divino Platón.

¹¹¹ Marsilio Ficino expone en el *Pymander* que Mercurio Trismegisto es el fundador de la *prisca theologia*, sin embargo cuando redacta la *Theologia platonica* añade que Zoroastro es el primero, mientras que Hermes será el segundo (Fic., *Sobre el furor divino*, p. XXV-XXVI).

Así, son enumerados seis personajes con los cuales se liga a Hermes Trismegisto con Platón conectando, de esta manera, la tradición egipcia con la griega, al menos desde el punto de vista de Ficino. Así, Hermes instruyó a Orfeo, el mítico aedo, autor de los himnos órficos y profeta, quien fue sucedido por Aglaofemo. Este último fue maestro de Pitágoras, el famoso matemático, quien probablemente también viajó a Egipto. A éste le siguió uno de sus discípulos, Filolao de Crotona, un contemporáneo de Sócrates¹¹², quien está ligado directamente con Platón. Por último, cabe destacar que este filósofo de Atenas también viajó a Egipto, estas continuas apariciones de la tierra faraónica aumentaban su importancia como centro de sabiduría.

Hay que señalar la importancia de la relación maestro-alumno que es propuesta para la transmisión de la *prisca theologia*; este mismo esquema también se encuentra presente en los textos herméticos, similar a la enseñanza de Hermes a Tat o de Hermes a Asclepio donde Trismegisto, como maestro, comunica su doctrina a su hijo o a sus discípulos mediante diálogos.

Esta forma de instrucción, o mejor dicho de transmisión, donde la sabiduría pasa de maestro a discípulo, demuestra que esta doctrina no se

¹¹² Diógenes Laercio en la biografía de Platón menciona que este filósofo viaja a Italia para aprender de este personaje: *ἔπειτα εἰς Κυρήνην ἀπῆλθε πρὸς Θεόδωρον τὸν μαθηματικόν: κακεῖθεν εἰς Ἰταλίαν πρὸς τοὺς Πυθαγορικοὺς Φιλόλαον καὶ Εὐρυτον.* (Diog. Laet. *Vitae*, III, 6)

propagaba o difundía como las otras; no se hacía proselitismo acerca de ésta, ni se obligaba a los demás a que la aceptaran. En realidad, era importante que la parte receptora buscara aprender esta filosofía religiosa y que quien la impartía eligiera de entre sus seguidores a los más aptos para entenderla y comprenderla. Sin duda, este aspecto causó un gran impacto en Marsilio, pues se puede percibir esa búsqueda de imitar la estructura de maestro-discípulo en su círculo de Careggi¹¹³.

Ficino también le asigna un poder casi profético a Hermes Trismegisto, pues según él, al prever el advenimiento de Cristo¹¹⁴ y la llegada de la nueva fe, no podía ser considerado un pagano del todo; además, sus libros tratan acerca de las cosas divinas, que sólo podían ser inspiradas por Dios. Debido a estas interpretaciones y giros, el hermetismo no podía llegar a ser

¹¹³ Sobre la estructura y personajes del círculo de Careggi y la academia florentina ver Fic., *Sobre el furor divino*, p. XXIX-XXX.

¹¹⁴ *Scripsit autem Mercurius libros ad diviniarum rerum cognitionem pertinentemque plurimus, in quibus pro deo immortalis, quam arcana mysteria, quam stupenda panduntur oracula: nec ut philosophus tantum sed ut propheta saepe numero loquitur, canitque futura. Hic ruinam praevideit priscae religionis, hic ortum novae fidei, hic adventum Christi, hic futurum iudicium, resurrectionem seculi, beatorum gloriam, supplicia peccatorum.*

(Mars. Fic., *Pymander.*, Prefatio, p. 5)

[No obstante, Mercurio escribió libros acerca del conocimiento de lo divino y lo alcanzable a la mayoría, en los cuales Dios inmortal se abre al que tiene los misterios arcanos, al que debe ser sorprendido por los oráculos; y no para que tanto el filósofo como el profeta en repetidas ocasiones hablen y canten los eventos futuros. Éste previó la ruina de la prisca religión, también el nacimiento de una nueva fe, de igual manera el advenimiento de Cristo, además el juicio futuro, no sólo la resurrección de la raza humana, sino también la gloria de los beatos y el suplicio de los pecadores.]

considerado como herejía total, algo que sucedió con Virgilio y sus versos¹¹⁵, quien sólo podía ser apreciado como ignorante por su situación temporal. Asimismo, menciona que sus libros de sabiduría, primeramente, escritos en letras egipcias, fueron transmitidos a lengua griega para que no se perdieran en el tiempo y pudieran ser transmitida a los siguientes maestros en una lengua más conocida para el mundo que evolucionaba frente a sus ojos¹¹⁶.

Entonces, gracias a este prefacio que Marsilio redactó para su obra es posible comprender en qué concepto se encontraba Hermes Trismegisto, cómo era concebido y cómo podía ser aceptado. Existe una serie de constantes que giran en torno a la figura de Mercurio, aspectos que enriquecen la teoría del filósofo e incluso se puede afirmar que mientras más información reunía acerca de éste, su admiración y respeto hacia él aumentaba.

¹¹⁵ Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
desinet ac toto surget gens aurea mundo,
casta fave Lucina: tuus iam regnat Apollo. (Verg., *Ecl.*, IV, 8-10)

[Tú, casta Lucina, favorece al niño que nace de este modo con el que en primer lugar la raza férrea cesará y la raza de oro surgirá en todo el mundo; ya tu Apolo reina]

¹¹⁶ Edidit vero librum ægyptiis literis: idemque graecae linguae peritus, Graecis inde transferendo communicavit Aegyptorum mysteria. Propositum huius operis est, de potestate et sapientia dei differe. (Mars. Fic., *Pymander.*, Prefatio, p. 6)

[Además, emitió un libro con letras egipcias y, destruido ese mismo, a lengua griega. Después de haber sido traducido comunicó a los griegos los misterios de los egipcios. El propósito de esta obra es hablar de la potestad y sabiduría de Dios.]

Asimismo, el nivel de comprensión del hermetismo que tenía Ficino, iba mucho más allá del mero conocimiento de algunas obras de esta doctrina, él fue capaz de leer y traducir obras que no se conocían en Occidente; por lo tanto es difícil de creer que el hermetismo no haya influido en su obra. De hecho, gran parte de su trabajo contribuyó al desarrollo de la vía de Hermes; aun cuando las figuras de Platón y demás filósofos se encuentran frecuentemente en su trabajo, no los consideraba como sujetos aislados o que estuvieran en contra unos con otros, sino como continuadores de la tradición iniciada por Hermes, que habían sido directamente influenciados por su sabiduría.

De esta manera, la labor de Marsilio era perpetuar esta milenaria tradición mediante sus traducciones y sus tratados. Sin embargo, por la forma en que se desarrollaban algunos temas era necesario hacer adaptaciones y precisiones tamizadas para una visión cristiana, es decir, él realizó un proceso ecléctico en el que el hermetismo pudo ser tolerado sin que sufriera algún ataque por parte de la Iglesia romana.

Sobre el *Corpus Hermeticum* de Marsilio Ficino

Al momento de llevar una serie de conceptos de una lengua a otra es imposible que el traductor no influya en su resultado. Por esta razón no

importa cuántas veces se haya traducido un texto, cada versión es diferente e incluso puede hablarse que éstas poseen cierta vigencia, debido a que son realizadas en un momento y tiempo específicos que sirven para un público determinado.

La labor que realizó Marsilio no escapa a esto su bagaje, estudios, visión religiosa afectaron su traducción, pero estos aspectos también favorecieron la aceptación del hermetismo. La exposición de la vía de Hermes por medio de los ojos de Ficino, su modo de exponer los conocimientos y el uso de ellos en sus tratados, principalmente en el *De Vita*, maravillaron a la Europa renacentista.

Esta visión donde la sabiduría y búsqueda de conocimientos ayudaban al conocimiento de Dios, sin tener que estar dentro del cuerpo clerical de la Iglesia cautivó a los intelectuales de la época; así como la propuesta de salvación que permitía bastantes libertades para aproximarse a lo divino, permitían el estudio y acceso a todas aquellas artes que parecían prohibidas, de esta forma renovaron no sólo el pensar filosófico y tecnológico del momento, sino también nutrieron al arte llenándolo de ideas nuevas¹¹⁷.

¹¹⁷ *Ficino es especialmente recordado tanto por su supesta amistad con artistas como Boticelli y Pollaivolo, como por su influencia en la teoría y la práctica de creadores como Miguel Ángel, El Greco, Tiziano y Palladio* (Fic., *Sobre el furor divino*, p. XXIV-XXV)

En los *Argumenta* previos a cada traducción de los diálogos del *Corpus Hermeticum*, Marsilio realizó una pequeña introducción donde además incluyó algunos comentarios y explicaciones necesarios para evitar diferentes malinterpretaciones. De esta manera, hay catorce *Argumenta* que exponen y explican diversas nociones importantes para el hermetismo.

Un ejemplo de esto se encuentra en el primer diálogo donde propone el texto como una interpretación de los misterios mosaicos¹¹⁸. Además Marsilio relaciona la triada cristiana, padre, hijo y espíritu, con *mens*, *verbum* y *natura* de la tradición hermética.

En más de una ocasión, el filósofo florentino plantea puntos donde converjan el cristianismo y el hermetismo, realizando de esta manera una especie de eclecticismo en el que el lenguaje religioso de aquel tiempo se amalgame con algunas ideas paganas. Ficino tiende a explicar los conceptos de esta forma, compara un concepto cristiano con uno hermético. De este modo introduce conceptos e ideas que no resultaban difíciles de entender para un público cristiano al mencionar los evangelios, la eternidad de Dios o la resurrección.

¹¹⁸In primo Dialogo Mercurius Mosaica mysteria tractat: (Mars. Fic., *Pymander*, Argum. I, p. 9)

[En el primer *Diálogo* Mercurio trata los misterios de Moisés]

Es importante resaltar que el hermetismo conocido en Europa occidental se centraba en los tratados alquímicos y astrológicos, por lo que el trabajo que realizó Ficino a través de su traducción permitió una perspectiva diferente del hermetismo, el filosófico, que había sido relegado durante muchos siglos. No obstante, no es el único lugar del que se puede conocer la veta filosófica de esta corriente, dado que el *Asclepius*, fue el único texto llevado al latín y conocido en esta área europea.

Sobre el mundo celeste hermético

Dentro del hermetismo existen muchos y diversos temas, empero este trabajo se limita sólo a los correspondientes al mundo celeste, es decir, a lo referente al cielo; con mayor precisión a aquello que revele la concepción del hombre y su relación con el cosmos.

Este punto es relevante para esta doctrina, porque uno de los caminos para poder llegar a conocer la divinidad y acceder a ella es a través de la contemplación de las estrellas. Esto no resulta ajeno a la tradición medieval¹¹⁹; basta con recordar en qué consistía la educación durante este

¹¹⁹ Un ejemplo de esto se encuentra en el *Picatrix*, pues ahí se explica que la forma de conocer los secretos de las cosas y la forma de encontrar el verdadero saber se encuentra al develar los secretos astronómicos. (*Pic.*, I, 6-9)

periodo, la cual era dividida en dos partes el *trivium* y el *quadrivium*, por un lado, la primera estaba relacionada con el lenguaje, mientras que la segunda con el aspecto *científico*; éste último se centraba en los números: estáticos con la aritmética, en las magnitudes con la geometría, en movimiento con la música y perfectos con la astronomía.

De esta forma, al realizar estas dos actividades uno se acercaba a Dios; en el CH-I¹²⁰ Trismegisto le pide a Poimandres justamente eso: *Yo dije: Deseo conocer las cosas que existen, además reflexionar sobre la naturaleza de estas y conocer a Dios.*¹²¹ Así, el estudio y contemplación del cielo se asocian al análisis de lo divino y lo perfecto, puesto que el movimiento de las esferas celestes sólo podía ser entendido como la gran maquinaria que reflejaba la perfección de la creación.

Este es un primer elemento importante, pues se equipara al conocimiento de la naturaleza con el conocimiento de Dios. Sin embargo, en la traducción que realiza el médico florentino se presentan algunas diferencias, por ejemplo: en la versión original, se quiere *conocer lo existente y reflexionar sobre la naturaleza*; mientras que en la latina sólo se desea

¹²⁰ A partir de este momento la abreviatura CH alude a *Corpus Hermeticum* mientras que el número romano refiere al diálogo.

¹²¹ Cupio inquam rerum naturam discere, deumque cognoscere (Fic., Pym., p. 11)
–φημί ἐγώ, Μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γινῶναι τὸν θεόν.(CH., I, 3)

aprender sobre la naturaleza. En esencia se explica lo mismo, un sentimiento profundo por llegar a comprender el mundo que les rodea para después conocer lo divino. Lo que distingue uno de otro radica en la intensidad del sentir y la profundidad del entendimiento de las cosas; aunque la idea se conserva sin alterar su fin original.

En respuesta a esta petición el *espíritu de la omnipotencia* muestra la contemplación de lo indefinido y revela súbitamente el universo:

Una vez que dijo esto cambió de forma, y al punto que todo se me reveló en el momento decisivo, contemplé una visión sin límites, cuando todo llegó a ser luz, calma y alegría, y después de haberla visto, me enamoré¹²².

Esta revelación sublime del universo, es capaz de impresionar y maravillar, también satisface a Hermes, pues es Poimandres quien le revela el conocimiento de lo divino junto con su inmensidad. En este punto ya se pueden percibir dos formas de concebir al cosmos, por un lado como algo indefinido y sin límites, por otro como una entidad completa y entera por sí misma, pero que de cualquier forma sorprende al espectador por su vastedad.

¹²² Cum haec dixisset, mutavit formam & universa subito revelavit. Cernebam enim immensum quoddam spectaculum, omnia videlicet in lumen conversa, suave nimium atque iucundum, quod intuentem me mirificem oblectabat. (Fic., *Pym.*, p. 12)
τοῦτο εἰπὼν ἠλλάγη τῇ ἰδέᾳ, καὶ εὐθέως πάντα μοι ἤνοικτο ὅπῃ, καὶ ὁρῶ θεᾶν ἀόριστον, φῶς δὲ πάντα γεγενημένα, εὐδίον τε καὶ ἰλαρόν, καὶ ἠράσθην ἰδών. (CH., I, 4)

La importancia de conocer al cosmos y al universo¹²³, en sus dos acepciones tiene una gran importancia para la vía hermética, pues también se pueden comprender las causas que hay detrás de las cosas, en otras palabras la importancia de los siete gobernantes que controlan el hado:

Pero, Nous, dios, siendo macho-hembra, llegando a ser vida y luz, concibió con la palabra otro Nous demiurgo, quien siendo dios de fuego y aliento, modeló siete gobernantes quienes en círculos rodean al universo sensible, y el gobierno de ellos es llamado destino.¹²⁴

Para este pasaje es importante señalar que sólo el τὸν αἰσθητὸν κόσμον, llamado por Ficino *mundus sensibilis*, es el que se ve afectado por los gobernantes, estos siete marcan a través del movimiento de sus círculos lo que se conoce como *destino*. Esto puede llegar a ser malinterpretado y entenderse como algo fatídico y determinante, una postura que remite inmediatamente a la astrología popular, mas el texto indica que sólo interfiere con la parte sensible del universo.

¹²³ El cosmos entendido como el orden que existe en el mundo celeste, mientras que el universo como todo lo que rodea la tierra y al hombre.

¹²⁴ Mens autem deus, utriusque sexus foecunditate plenissimus, vita et lux, cum verbo suo mentem alteram opificem peperit, qui quidem deus ignis, atque spiritus numen Septem deinceps fabricavit gubernatores, qui circulis mudum sensibilem complectuntur: eorumque dispositio Fatum vocatur. (Fic., *Pym.*, p.13-14)

[9.1] ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλος ὢν, ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων, ἀπεκύησε λόγῳ ἕτερον Νοῦν δημιουργόν, ὃς θεὸς τοῦ πυρὸς καὶ πνεύματος ὢν, ἐδημιούργησε διοικητὰς τινὰς ἑπτὰ, ἐν κύκλοις περιέχοντας τὸν αἰσθητὸν κόσμον, καὶ ἡ [9.5] διοίκησις αὐτῶν εἰμαρμένη καλεῖται. (CH., I, 9.1-9.5)

Además, se propone una forma de liberación de la *parte que nos toca* en lengua helena o *lo que ha sido ordenado* en lengua romana, comúnmente traducido como *destino*: el ascenso, medio por el cual el humano puede liberarse para poder alcanzar su inmortalidad adquirida por su doble origen divino. Esta exaltación se lleva a cabo cuando el hombre se eleva por la maquinaria celeste y accede al mundo del conocimiento infinito, que es Dios o Noûs:

[24] -¡Oh Nous! Como quería, todo me has enseñado bien, aun así háblame acerca de la forma en la que se lleva a ser el ascenso. Después de esto Poimandres dijo: - Primeramente, en la liberación del cuerpo de la materia concedes éste mismo cuerpo para el cambio. Y la figura, que tienes se vuelve invisible, y entregas al demon el carácter ineficaz, y las sensaciones del cuerpo regresan hacia su propio origen, se vuelven partes y de retorno se elevan conjuntamente hacia las energías. Y la ira y el deseo se retiran hacia la naturaleza irreflexiva. [25] Y entonces, aquél es puesto en movimiento a través de la armonía, y en el primer anillo entrega la función de aumentar y menguar; y en el segundo el ardid de la malicia, la inactividad y el engaño; además en el tercero el codicioso truco inservible, también en el cuarto el muy codicioso visible deseo de poder, mientras en el quinto la impía audacia y la precipitación de la temeridad, y en el sexto el origen de los vicios debido al dinero que causa la inactividad, también en la séptima zona la intriga de la mentira. [26] Entonces una vez que ha sido desvestido a causa del influjo de la armonía entra a la naturaleza ogdoádica, con sólo su propia potencia, y cantando himnos al padre

con los entes; mientras las esencias se regocijan con su presencia, y al ser parecido a los compañeros escucha también el tono de algunas potencias de naturaleza ogdoádica, quienes cantaban dulces himnos a dios. Entonces, en orden suben hacia el padre y ellos se entregan a sí mismos a las potencias y cuando llegan a ser potencias se transforman en dios. Por lo tanto, este es el noble fin de los que tienen el conocimiento, metamorfosearse en dios. De ahora en adelante, ¿a qué estas destinado? ¿Acaso no, una vez que has recibido todo, llegas a ser guía para todos los merecedores, para que salves a todo el género humano arriba hacia dios? ¹²⁵

¹²⁵ TRIS. Diligenter mihi omnia o mens quemadmodum postulabam, exposuisti. Ulterius autem id responde, quid post ascensionem futurum sit. Primum quidem Pymander ait: In corporis materialis resolutione corpus in alterationem labitur. Species quam ante habuerat in sensibilis delitescet in posterum Morum ociosus habitus dæmoni conqueditur atque dimittit. Sensus corporei partes anime facti, suos in fontes refluunt, aliquando in suos actos iterum surrecturi. Irascendi & appetendi vires in naturam abeunt ratione carentem. Itaque residuum animi per harmoniam recurrit ad supera. Primæ dehinc zonæ crescendi pariter & decrescendi officium reddit. Secundæ machinationem malorum ociosumque dolum. Tertix, ociosam concupiscentiæ deceptionem. Quarte, imperiosam atque inexplebilem ambitionem. Quintæ, prophanam arrogantiam & audaciæ temeritatem. Sexte, occasiones divitiarum prauas itemque ociosas. Septimæ zonæ mendacium insitum. Tunc sane animus harmonie motione exutus, ad optatam naturam revertitur, vim propriam habens, unaque cum iis qui illic sunt, patrem laudat. Ipsi quoque in potestatum se numerum conferunt, effectique potestates deo fruuntur. Atque id est summum bonum eorum, quibus cognoscendi sors competit, deum scilicet fieri. ***Quid præter hæc ad te pertinet? Nisi ut cuncta complexus, dux fore velis eorum, qui cura sint tua digni, ut humanum genus tuo munere divinam salutem consequatur. (Fic., Pym., p.20-22)

«***¿Qué sino esto te concierne? Si no que abrazándolo todo, quieras llegar a ser el guía de ellos, quienes sean dignos de tus cuidados, para que el género humano alcance la salvación divina por medio de tu cargo»

[24.1] – Εὐ μοι πάντα, ὡς ἐβουλόμην, ἐδίδαξας, ὦ Νοῦς, ἔτι δέ μοι εἰπέ <περὶ> τῆς ἀνόδου τῆς γινομένης. – πρὸς ταῦτα ὁ Ποιμάνδρης εἶπε, Πρῶτον μὲν ἐν τῇ ἀναλύσει τοῦ σώματος τοῦ ὑλικοῦ παραδίδως αὐτὸ τὸ σῶμα εἰς ἀλλοίωσιν, [24.5] καὶ τὸ εἶδος ὃ εἶχες ἀφανὲς γίνεται, καὶ τὸ ἦθος τῶν δαίμονι ἀνενέργητον παραδίδως, καὶ αἱ αἰσθήσεις τοῦ σώματος εἰς τὰς ἑαυτῶν πηγὰς ἐπανέρχονται, μέρη γινόμενα καὶ πάλιν συναλιστάμενα εἰς τὰς ἐνεργείας. καὶ ὁ θυμὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία εἰς τὴν ἄλογον φύσιν χωρεῖ. [25.1] καὶ οὕτως ὁρμᾶ λοιπὸν ἄνω διὰ τῆς ἀρμονίας, καὶ τῇ πρώτῃ ζώνῃ δίδωσι τὴν αὐξητικὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μειωτικὴν, καὶ τῇ δευτέρῃ τὴν μηχανὴν τῶν κακῶν, δόλον ἀνενέργητον, καὶ τῇ [25.5] τρίτῃ τὴν ἐπιθυμητικὴν ἀπάτην ἀνενέργητον, καὶ τῇ τετάρτῃ τὴν ἀρχοντικὴν προφανίαν πλεονέκτητον, καὶ τῇ πέμπτῃ τὸ θράσος τὸ ἀνόσιον καὶ τῆς τόλμης τὴν προπέτειαν, καὶ τῇ ἕκτῃ τὰς ἀφορμὰς τὰς κακὰς τοῦ πλοῦτου ἀνενεργήτους, καὶ τῇ ἑβδόμῃ ζώνῃ τὸ ἐνεδρεῦον

Con esta propuesta, es posible entender la postura que se tiene acerca de la astrología, pues no era considerada como una herramienta para predecir un destino fijo y determinante, sino que su fin era conocer las propiedades e influjos de cada uno de los siete gobernantes.

Además, al entenderlos se asciende a través de la armonía hacia lo superior, la esfera del *padre*, que al menos en el griego original se especifica que es la esfera *ogdoádica*¹²⁶; lo importante en este fragmento es la forma en que plantea al cosmos, puesto que se propone una sucesión de esferas concéntricas, cada una representando los distintos astros que habitan en ella, es decir, los planetas viajan en cada una, donde cada “defecto” se le identifica con un cuerpo celeste en particular; así una vez que uno llega a despojarse de esta carga, accede a un *hipercosmos* en el que uno se vuelve o se hace Dios.

[25.10]ψεῦδος. [26.1] καὶ τότε γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἀρμονίας ἐνεργημάτων γίνεται ἐπὶ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν, τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων, καὶ ὕμνῃ σὺν τοῖς οὐσι τὸν πατέρα· συγχαίρουσι δὲ οἱ παρόντες τῇ τούτου παρουσίᾳ, καὶ ὁμοιωθεὶς τοῖς [26.5] συνοῦσιν ἀκούει καὶ τινῶν δυνάμεων ὑπὲρ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν φωνῆ τινι ἡδεῖα ὕμνουσῶν τὸν θεόν· καὶ τότε τάξει ἀνέρχονται πρὸς τὸν πατέρα, καὶ αὐτοὶ εἰς δυνάμεις ἑαυτοῦς παραδιδόασιν, καὶ δυνάμεις γενόμενοι ἐν θεῷ γίνονται. τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, [26.10] θεωθῆναι. λοιπόν, τί μέλλεις; οὐχ ὡς πάντα παραλαβὼν καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἀξίοις, ὅπως τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπὸ θεοῦ σωθῆ; (CH., I, 24-26)

¹²⁶ La versión latina menciona, de igual forma, la esfera del padre; sin embargo, el impreso menciona *ad optatam naturam revertitur*, lo cual rompe con el sentido, es probable que en este caso exista un error de impresión. Desafortunadamente, solo pude trabajar con la edición que se menciona en la bibliografía.

Este proceso en el que el hombre alcanzaba el conocimiento verdadero y era consciente de la naturaleza divina muchas veces podía ser considerado como un proceso de divinización, ya que el humano en su calidad de mortal, superaba esta condición y trascendía a un plano superior, donde se libraba de las ataduras materiales y terrenales para conocer lo divino, pues una vez que el Alma ha conocido a la naturaleza divina le es imposible permanecer sin cambio alguno, ya que sufre una metamorfosis o mutación:

-¡Oh Padre! ¿Cómo divinizarse?- dijo [Tat] -¡Oh hijo! Se metamorfosea toda alma separada- [Respondió Trismegisto] -¿A su vez cómo se metamorfosea? [Preguntó Tat]- ¿No has escuchado acerca de “Los discursos generales”, que a causa de una sola alma, la del todo son todas las almas, las mismas que giran alrededor de todo el cosmos, así como las que han sido distribuidas? Bien, pues muchas son las metamorfosis de estas almas; por un lado, las muy prósperas; por otro, las opuestas. Pues los entes que reptan se transforman en acuáticos, mientras que los húmedos lo hacen en terrestres; así los terráqueos en alados; los aéreos se vuelven humanos en primer lugar para transformarse en *démones* inmortales manteniéndose así, entonces estos cambian hacia el coro de dioses; de los que hay dos coros de dioses, por un lado el de los errantes, por otro el de los inmóviles. Y ésta alma tiene su máxima gloria. ¹²⁷

¹²⁷ TAT. Quonam pacto id dicis o pater? TRIS. Omnis anime distributio o fili. TAT. Mutationes autem quonam modo interim distribuens? TRIS. Num in his quae generatim diximus, audisti, quemadmodum ab una mundi totius anima universae profluunt animae, per omnem mundum tanquam distributae circumcurrentes? Harum itaque animarum mutationes permulta, partim autem in contrarium. Nam reptilium quidem in aquatilia transmutantur aquatiliam animae in terrestria migrant, terrenorum in volatilia scandunt, aëriorum vertuntur in homines, hominum deinde immortales animae in demones transeunt,; demum in deorum chorum feliciter revolant. Chori

Esta modificación del alma es curiosa, ya que para la versión griega se ocupa un verbo en especial: ἀποθεώω¹²⁸ que se utiliza para deificar y elevar a los héroes a la categoría de dioses, lo que señala que al menos para el hermetismo llegar al nivel de dios era posible mediante el conocimiento. Para el pensamiento cristiano del siglo XV esto causaba cierto conflicto debido a la religión, por tal motivo Ficino cambia ligeramente la idea, al proponer esto como un convenio o un acuerdo con el que se puede acceder a Dios, esta pequeña variante¹²⁹ ayudó a que no fuera atacado el hermetismo durante este periodo por intentar querer ser como Dios y que fuera considerado como un atentado contra las creencias, principalmente, porque no propone que el humano es capaz de igualarse a Dios sino que puede entrar a su reino.

deorum gemini, vagantium unus, non vagantium alter. Atque hec est suprema animae gloria. (Fic., Pym., p.67)

[7.1] –Τὸ ἀποθεωθῆναι πῶς λέγεις, ὦ πάτερ, – Πάσης ψυχῆς, ὦ τέκνον, διαιρετῆς μεταβολαί. – Πῶς πάλιν διαιρετῆς; – Οὐκ ἤκουσας ἐν τοῖς Γενικοῖς ὅτι ἀπὸ μιᾶς ψυχῆς τῆς τοῦ παντὸς πᾶσαι αἱ ψυχαί εἰσιν αὗται ἐν τῷ [7.5] παντὶ κόσμῳ κυλινδούμεναι, ὥσπερ ἀπονενεμημέναι; τούτων τοίνυν τῶν ψυχῶν πολλαὶ αἱ μεταβολαί, τῶν μὲν ἐπὶ τὸ εὐτυχέστερον, τῶν δὲ ἐπὶ τὸ ἐναντίον. αἱ μὲν γὰρ ἐρπετώδεις οὔσαι εἰς ἔνυδρα μεταβάλλουσιν, αἱ δὲ ἔνυδροι εἰς χερσαῖα, αἱ δὲ χερσαῖαι εἰς πετεινά, αἱ δὲ ἀέριαι εἰς [7.10] ἀνθρώπους, αἱ δὲ ἀνθρώπιναι ἀρχὴν ἀθανασίας ἰσχουσιν εἰς δαίμονας μεταβάλλουσαι, εἴθ' οὕτως εἰς τὸν τῶν θεῶν χορόν· χοροὶ δὲ δύο θεῶν, ὁ μὲν τῶν πλανωμένων, ὁ δὲ τῶν ἀπλανῶν. [8.1] καὶ αὕτη ψυχῆς ἡ τελειοτάτη δόξα· (CH., X, 7-8.1)

¹²⁸ Polibio en *Historias* en el libro XII en el capítulo 23, parágrafo 4 habla sobre la divinización de Alejandro y utiliza este verbo para describir la acción.

¹²⁹ Cambio del verbo ἀποθεώω por la palabra *pactum* al tratar esta acción como un acuerdo o convenio entre Dios y el hombre.

Estas ideas adaptadas no se enfrentan con la postura cristiana acerca de Dios quien sólo puede ser comparado con él mismo; puede decirse inclusive, que se presenta como una versión cristiana del hermetismo. Sin embargo, el florentino no alteró el ascenso que tiene el alma, ni los encuentros con los que se enfrenta; en ambos se explica la migración del mundo terrenal a uno más etéreo hasta encontrarse con los démones y el coro de dioses móviles e inmóviles que se entienden como los planetas y las estrellas fijas.

Empero, ¿cómo el hombre puede llevar una vida que se asemeje a su nueva condición? El *CH* explica que una vez que el hombre ha bebido de aquel conocimiento divino, el mortal aprende a llevar una vida donde puede acceder a lo celeste, ya que es capaz de ascender al cielo para aprender e imitar lo que ahí sucede:

En verdad, ninguno de los dioses celestes descenderá hacia la tierra, abandonando la barrera celeste; mientras el hombre no sólo asciende al cielo, sino también lo mide, además sabe la esencia de lo que está en lo alto y la esencia de lo que está en lo bajo; y aprehende todo lo restante de manera exacta, superior entre los demás; cambia su naturaleza a algo superior sin abandonar la tierra. Tan lejos está extendida la grandeza de éste. Porque puede osar a hablar por un lado de un hombre terrestre que es un dios mortal, por otro de un

hombre celestial que es un dios inmortal. Por lo que es a través de estos dos, del cosmos y del hombre, que todo es a partir de uno¹³⁰.

En esta doctrina, el hombre es el único ser en todo el cosmos que tiene la posibilidad de ascender, mientras permanece en la tierra, ya que los dioses celestes no son capaces de cruzar aquella barrera que divide el mundo celestial del terrenal, pues ellos sólo fueron *creados con aliento y fuego* como se menciona en el *Poimandres*¹³¹.

De esta manera, el humano tiene la capacidad de adquirir conocimiento porque ha alcanzado aquella realidad superior en la que se hizo del saber que le ayuda a trascender su naturaleza mortal, para al final adquirir su naturaleza celestial. Además, se reconoce a sí mismo como un ser doblemente divino, tanto mortal como inmortal; donde todo surge de

¹³⁰ Etenim qui cumque coelitum descendit ad terram, coeli limitem deserit. Homo autem ascendit in coelum, illudque metitur, nec eum fugit quæ ima sunt, queque sublimia, ac reliqua omnia diligenter inquirit: quodque maius est, terram quidem haud dimittens, in coelum attolint: Tam ampla est humanæ naturæ potestas. Quamobrem audendum est dicere, hominem quidem terrenum deum esse mortalem, deum verum coelestem immortalem hominem. Itaque horum virtute duorum, homines scilicet ac mundi, gubernant singula, uni demum cuncta subijuciantur. (Fic., Pym., p.76)

[25.1] οὐδεις μὲν γὰρ τῶν οὐρανίων θεῶν ἐπὶ γῆς κατελεύσεται, οὐρανοῦ τὸν ὄρον καταλιπὼν, ὁ δὲ ἄνθρωπος καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβαίνει καὶ μετρεῖ αὐτὸν καὶ οἶδε ποῖα μὲν αὐτοῦ ἐστὶν ὑψηλά, ποῖα δὲ ταπεινά, καὶ τὰ ἄλλα πάντα [25.5] ἀκριβῶς μανθάνει, καὶ τὸ πάντων μείζον, οὐδὲ τὴν γῆν καταλιπὼν ἄνω γίνεται τοσοῦτον τὸ μέγεθός ἐστιν αὐτοῦ τῆς ἐκτάσεως· διὸ τολμητέον εἰπεῖν τὸν μὲν ἄνθρωπον ἐπίγειον εἶναι θεὸν θνητόν, τὸν δὲ οὐράνιον θεὸν ἀθάνατον ἄνθρωπον· διόπερ διὰ τούτων τὰ πάντα τῶν δύο, κόσμου [25.10] καὶ ἀνθρώπου· ὑπὸ δὲ τοῦ ἐνός τὰ πάντα. (CH., X, 25)

¹³¹ CH., I, 9-10

una sola esencia que desdobra en dos partes, aunque es la mónada la fuente primigenia de donde llega a ser.

Esta relación entre lo divino y lo terrenal va más allá de una mera imitación de los astros, porque desde el inicio, desde la creación de las cosas, Noûς impregnó en toda su creación su simiente, pues nada en el cosmos puede existir sin ésta; todo lo que ha sido pensado o concebido por la Mente tiene una parte suya en su interior, tanto lo bueno como lo malo.

De esta forma, lo primero ha sido producido por Dios, mientras que lo segundo existe debido a los démones:

Así, Nous engendra todo el entendimiento, el buen [entendimiento], cada vez que recibe la semilla de dios, mientras que es de naturaleza contraria, cada vez que es de alguno de los démones. De entre todo el cosmos no hay región que esté vacía de démones † con el demon que ha sido iluminado por dios †¹³² que al entrar de manera secreta diseminó la energía propia en la semilla, y Nous carga el retoño de lo que ha sido sembrado: adulterio, matanzas, crueldad al propio padre, sacrilegios, impiedades, estrangulaciones, colgados de carros, y cualquier otro trabajo de los démones. ¹³³

¹³² De acuerdo a Festugière el texto parece estar correcto, sin embargo hay una laguna después δαίμονι de debido a un probable *homoteleuton*. (Fest. p. 102)

¹³³ Mens omnes notiones concipit, bonas quidem quoties a deo semen infunditur, contrarias autem cum a demonibus quibusdam spermata iaciuntur. Nulla profecto mundi pars demonum praesentia destituta, horum lumem ab ipso deo totum descendit. Demon denique transfusus in hominem, semina propriae operationis inspergit. Mens

Todo existe dentro de Νοῦς; sin embargo, sólo el entendimiento, es decir, νόημα, es concebido directamente por la *Mente divina*, que desciende íntegro hasta la región más lejana a la divinidad; sin embargo, en este punto Ficino lo traduce como *notio*, como un acto y resultado del conocer¹³⁴.

Aun así se conservan la ideas de que lo bueno y noble provienen de Dios y que la lejanía de la divinidad provoca las cosas negativas en el ser humano; la mente divina persiste como generadora de todo, tanto de lo bueno, como de lo malo, pero sus intenciones al descender por diferentes caminos se ven modifican.

Aunque es cierto que todo existe gracias a Νοῦς, nada tendría un receptáculo material sin la participación del demiurgo, quien se encargó de la creación de la sustancia que nos rodea, es decir, de todo aquello tangible que conocemos. Sin embargo, para que todo pudiera coexistir, dadas las

autem conspersa seminibus prægnans inde parit adulteria, stupra, homicidia, paricidia, sacrilegia, divinorum contemptum, iugulationes, eversiones urbium, pestes hominum, ac reliqua omnia, quecunque malorum sunt opera dæmonum. (Fic., *Pym.*, 58-59)

[3.1] Ὁ γὰρ νοῦς κύει πάντα τὰ νοήματα, ἀγαθὰ μὲν, ὅταν ὑπὸ τοῦ θεοῦ τὰ σπέρματα λάβῃ, ἐναντία δέ, ὅταν ὑπὸ τινος τῶν δαιμονίων, μηδενὸς μέρους τοῦ κόσμου κενοῦ ὄντος δαίμονος † τῷ ὑπὸ τοῦ θεοῦ πεφωτισμένῳ [3.5] δαίμονι † ὅστις ὑπείσελθὼν ἔσπειρε τῆς ἰδίας ἐνεργείας τὸ σπέρμα, καὶ ἐκύησεν ὁ νοῦς τὸ σπαρέν, μοιχείας, φόνους, πατροτυπίας, ἱεροσυλίας, ἀσεβείας, ἀγχόνας, κατὰ κρημνῶν καταφοράς, καὶ ἄλλα πάντα ὅσα δαιμόνων ἔργα. (*CH.*, IX, 3)

¹³⁴ Por un lado, el primero (νόημα) responde a la comprensión de las cosas y a como son percibidas, por otro el segundo (*notio*) se centra en lo que ha resultado del conocer; cada uno marca un proceso diferente, pero que involucran un proceso cognoscitivo para poder razonar lo sucedido.

diferencias entre las esencias, era necesario un lazo que mantuviera juntas aquellas naturaleza disímiles, por esta razón el *Alma del Mundo*, que es una emanación de la divinidad, utiliza su propia existencia para mantener estas dos partes de la creación en un mismo espacio.

Todo está lleno de alma y todo está puesto en movimiento; por un lado, todo alrededor del cielo; por otro, todo alrededor de la tierra, y ni lo de la derecha [se mueve] hacia la izquierda, ni lo de la izquierda hacia la derecha, ni lo de arriba hacia abajo, ni lo de abajo hacia arriba. Y todo lo que ha sido creado, ¡oh querido Hermes!, no tienes necesidad de conocer[lo] por mí. Pues son cuerpos, tienen alma y son movidos. Pero estos incapaces de converger en uno sólo, separadamente del que los une. Es necesario que este sea y todo sea uno.¹³⁵

De esta manera, se explica cómo todo se encuentra lleno de ψυχή, *anima* en la versión de Ficino, lo cual hace que todo se ponga en movimiento, que persista y, principalmente, que esté vivo, ya que, es aquello que habilita la existencia mediante el flujo de las cosas en todas las direcciones, además

¹³⁵ Anima rursus omnium plena propriis ab ea motibus agitata, partim quidem circa coelum, partim vero circa terram. Nec ea quae dextra sunt ad sinistra, neque laevia ad dextra. Item nec supera ad infera, nec infera iterum superna. Quod autem haec omnia genita sint o dulcissime mi Mercuri, nequaquam nunc opus est, ut me differente perdiscas. Nam corpora sunt, habentque animam, et moventur. Haec autem in unum congregi absque congregantis virtute, impossibile est. Oportet igitur aliquem esse talem, ac penitus unum. (Fic., *Pym.*, pp.81-82)

[8.1] πάντα δὲ πλήρη ψυχῆς καὶ πάντα κινούμενα, τὰ μὲν περὶ τὸν οὐρανόν, τὰ δὲ περὶ τὴν γῆν, καὶ μήτε τὰ δεξιὰ ἐπὶ τὰ ἀριστερά, μήτε τὰ ἀριστερὰ ἐπὶ τὰ δεξιὰ, μήτε τὰ ἄνω κάτω μήτε τὰ κάτω ἄνω. καὶ ὅτι ταῦτα [8.5] πάντα γενητά, ὧ φίλτατε Ἑρμῆ, οὐκέτι ἐμοῦ χρῆζεις μαθεῖν. καὶ γὰρ σώματά ἐστι καὶ ψυχὴν ἔχει καὶ κινεῖται ταῦτα δὲ εἰς ἓν συνελθεῖν ἀδύνατον χωρὶς τοῦ συνάγοντος· δεῖ οὖν τινα εἶναι τοῦτον καὶ πάντως ἓνα. (CH, XI, 8)

de ser el canal que conduce de la unidad a la multiplicidad, es decir, lo que lleva a las cosas de ser un conjunto a la Mónada y viceversa. Asimismo, es el Alma del mundo lo que envuelve todo, al servir de manto que rodea todo lo existente.

Estos conceptos mencionados son sustanciales en el hermetismo, señalan aspectos necesarios para el desarrollo del pensamiento y la concepción del hombre, principalmente su relación con el cosmos. A través de estas comparaciones, es posible ver de qué manera la vía de Hermes coloca al hombre con respecto a lo divino y lo terrenal.

En esta doctrina se muestra al humano en el punto más alejado de la divinidad; sin embargo, él, debido a su naturaleza doblemente divina tiene la capacidad de ascender a través de la maquinaria celeste y trascender mas allá de su parte material y a pesar de que se encuentra atado a los influjos del destino tiene la capacidad de escapar de éste ultimo.

Hasta cierto punto, esto puede parecer un tanto ambiguo o contradictorio, inclusive confuso, por tal motivo, en más de una ocasión se ha denominado a estos textos como oscuros, debido a su difícil comprensión.

De esta forma la figura de Hermes Trismegisto llega al Renacimiento y Marsilio Ficino, quien pudo conocer diferentes aspectos tanto del personaje como de su doctrina, fue influido en sus teorías y en sus textos, los cuales habrían tenido un desarrollo diferente con la ausencia del hermetismo.

Por esta razón, ya sea en sus cartas dirigidas a diferentes personas en las que desarrolla diversos temas o en sus tratados mayores, Hermes fue propuesto por este filósofo renacentista como una figura de autoridad inamovible, incluso sobre el pensamiento cristiano, pues su naturaleza pagana no fue impedimento para poder abordar argumentos mucho más importantes que serán trascendentales para la conformación de las teorías ficineanas como la *prisca theologia* o la teoría del alma, junto con algunos conceptos que también se encontrarán presentes en sus textos, que son resultado de su labor como traductor tales como: alma del mundo, la doble naturaleza del hombre o la doble sexualidad de lo divino.

En esta breve exposición sobre la concepción del mundo celeste se muestra la complejidad que posee el universo hermético, puesto que es imposible analizar cada aspecto por separado, es decir, no existe manera de estudiar al hombre como una entidad aislada sin hacer referencia a las conexiones que posee con el cosmos y el hipercosmos, lo que revela la importancia del estudio de los astros no sólo en el hermetismo filosófico,

sino también en el técnico, dado que todo se concibe como una entidad interconectada entre sí.

Capítulo III Sobre el mundo celeste hermético en el *De vita coelitus comparanda*

Introducción

Una vez esbozado el mundo celeste hermético que se ha descrito en el *CH*, además de haber sido cotejado con la traducción de Ficino, se puede encontrar la influencia de esta doctrina en la obra de este filósofo florentino, pero también se puede observar la forma en la que este personaje renacentista se acercó a las demás ciencias herméticas, en especial, la astrología, a través de la cual se podrá comprender la aportación que tuvo el hermetismo en su trabajo, específicamente, en el *De vita coelitus comparanda*.

Sobre el *De Vita*

El *De Vita* es uno de los dos tratados de mayor extensión que realizó Marsilio Ficino. Este trabajo es un texto de medicina que dedica principalmente a aquellas personas que se consagran al estudio de las letras, la filosofía, la traducción, la escritura, entre otras disciplinas. De acuerdo a la visión médica de la época, quienes se desenvolvían en estas actividades

intelectuales eran propensos a desarrollar un exceso bilis negra¹³⁶; además, estas personas estaban en armonía con el planeta Saturno el que facilitaba la comprensión de lo sublime.

El *De vita* fue publicado en 1489 bajo el título de *De triplici vita*. Ficino se refería a este, simplemente, como *Libri de Vita*. Al observar la cantidad de impresos que existen y los distintos lugares en los que fue editado se sabe, que este tratado fue ampliamente difundido. A lo largo del continente Europeo, especialmente en la zona germana se han conservado diversas impresiones del libro.

De esta manera, son bibliotecas alemanas y suizas las que poseen la mayor cantidad de volúmenes. Por un lado, la Biblioteca Estatal de Bayer posee las ediciones: *De Triplici Vita* (ca. 1497)¹³⁷, *De Triplici Vita* (1498)¹³⁸, *De Triplici Vita* (ca. 1507)¹³⁹; y por último el *De Triplici Vita scilicet Sana, Longa et Celitus*¹⁴⁰. Por otro lado, la Biblioteca de la Universidad de Basilea posee: *Marsilii Ficini Florentini medici atque philosophi celeberrimi de Vita*

¹³⁶ Para comprender esto es necesario recordar que la medicina antes del siglo XIX se desarrollaba mediante la teoría humoral, es decir que se componía de cuatro humores diferentes: la sangre, la flema, la bilis amarilla y la bilis negra; estos cuatro líquidos se encuentran en balance dentro del cuerpo en distintas proporciones. De esta manera se generan distintos temperamentos: el sanguíneo, el flemático, colérico y melancólico, respectivamente.

¹³⁷ Publicado en Basilea, el cual no posee grabados y fue impreso a una sola tinta.

¹³⁸ Publicado en Venecia, que incluye además una *Apologia* del mismo autor en una edición mucho más cuidada e igual que la previa a una sola tinta y sin grabados.

¹³⁹ Publicado sin grabados a una sola tinta, igualmente con anotaciones.

¹⁴⁰ Impreso en Estrasburgo en 1511, el cual fue impreso con tipografía gótica a una sola tinta y sin grabados.

*Libri Tres recens iam a mendis situque vindicati*¹⁴¹, pero se le agrega un pequeño tratado sobre antídotos y una carta de Marsilio dedicada a Lorenzo de Médici; y el *Marsilii Ficini Florentini medici atque philosphi celeberrimi de Vita Libri Tres recens iam a mendis situque vindicati* que también posee una carta dedicada a Lorenzo de Médici, el tratado de antídotos y una carta de Andreas Lennius a el señor Renhardo.

La presencia de estas dirigidas a Lorenzo de Médici, también conocido como Lorenzo *el Magnífico*, son de gran importancia, pues revelan la estrecha relación que tenía Ficino con la familia de mayor importancia en Florencia durante este periodo. El vínculo entre ellos puede remontarse, inclusive, hasta el nexa que tenía el padre de Marsilio, Diotifeci Ficino, quien era el médico familiar del fundador de esta famosa dinastía florentina, Cosme de Médici. Sin embargo, es cuando Cosme *el viejo*, conoce al hijo de su doctor, que ve en éste la posibilidad de llevar a cabo sus ambiciones¹⁴².

¹⁴¹ Publicado en Basilea en el año de 1529, que ya tiene grabados y sigue siendo a una sola tinta.

¹⁴² Cosme tuvo un gran impacto en la vida de Ficino, tanto que este último lo considera como un segundo padre, esto se aprecia en el proemio del *De Vita* donde escribe:

Melchisedech autem, summus ille sacerdos, unam vix matrem, unum vix patrem habuit. Ego sacerdos minimus, patres habui duos: Ficinum medicum, Cosmum Medicem. Ex illo natus sum, ex isto renatus. Ille quidem me Galieno, tum medico, tum Platónico commendavit: hic autem divino consecravit me Platoni. (Fic., *De Vita, Epist. Dedicatoria*)

[De esta forma, Melquisedec, aquel sumo sacerdote, apenas tuvo una madre, apenas un padre. Yo, como un sacerdote inferior, tuve dos padres: al médico Ficino y a Cosme de Médici. De aquél he nacido, de éste he renacido. Sin duda, aquél me encomendó a Galeno, como médico y como platónico. Así, el otro me consagró al Divino Platón.]

Por último, en México se posee uno de los impresos en la Biblioteca Central de la Universidad Nacional Autónoma de México: *Marsilii Ficini Florentini medici atque philosophi celeberrimi de vita libri tres recens iam a mendis situque vindicati* publicado en Basilea en el año de 1529, éste ya tiene grabados, pero sigue siendo a una sola tinta. También contiene un pequeño tratado sobre antidotos y una carta de Marsilio que dedica a Lorenzo; misma edición que se encuentra en la ciudad de Basilea.

El *De Vita* tiene como principal propósito exponer los cuidados de la vida de los intelectuales, pero también profundiza en diferentes temáticas; para comprender esto es necesario entender que Ficino buscaba unificar la figura del sacerdote-médico-filósofo¹⁴³, figura fue concebida por el mismo Marsilio como un *teólogo*.

Esta palabra hace referencia a aquella persona que es experta en Dios, sin embargo, el filósofo florentino le da un matiz diferente. Si bien, reconoce a los teólogos cristianos como expertos en temas religiosos, como a Tomas de Aquino, uno de los máximos exponentes en esta ciencia, a Alberto Magno, un profesor y astrólogo, junto con una serie de sabios quienes se encargaron de transmitir el saber de lo divino. En calidad de especialistas, éstos eran

¹⁴³ Serracino-Inglott. "Ficino The Priest", p. 1-3 en Allen.

capaces de decidir hasta qué punto eran aceptadas distintas prácticas sin llegar a la charlatanería u ofensa a lo sagrado¹⁴⁴.

Mas los deberes de un teólogo no los limitaba sólo a eso, era necesario que este personaje hubiera experimentado lo que era la sabiduría divina y los misterios, pues sólo aquellas personas que a través de la meditación y la filosofía han alcanzado tal nivel de bondad y pureza que son capaces de acercarse a lo que es el furor divino¹⁴⁵. Así, un filósofo que conoce la forma de curarse a sí mismo trasciende la figura del sacerdote para llegar a ser un teólogo, como lo fue Zoroastro o Hermes Trismegisto. Por tal motivo, es normal que sus tratados, en especial el *De Vita*, se conjunten diversas materias, para intentar alcanzar ese sublime estado y develar los secretos sagrados.

¹⁴⁴ Thomas Aquinas, dux in theologia noster, magis ista formidat et minus tribuit imaginibus. (Fic., *De Vita*, III, XVIII, 141-142) [Tomás de Aquino, nuestro guía en teología, teme más en esta y atribuye menos a las imágenes]

¹⁴⁵ Legitimus philosophus, dum rationes rerum omnium perscrutatur, frequenter ex communibus naturis quas deprehendit in singulis communes in se concipit notiones; per quas ad formulas sibi insitas pervenit, per has tandem attingit ideas, per ideas excogitat sapientiam bonitatemque divinam. His meditationibus recte utitur, si sapientiam bonitatemque divinam cum primum invenerit summopere veneratur et colit; hinc divinitate prorsus impletur, et quasi sacerdos (est enim theologus) ad summum dicitur expiatus mysterialique et dionysiaci furore correptus. (Fic., *In Phedr.*, XXVI)

[El filósofo legítimo, mientras examina las razones de todas las cosas, frecuentemente, de las cualidades comunes, que sujeta en las individuales concibe nociones comunes en sí mismas, por las que alcanza las fórmulas implantas por el mismo, por estas finalmente se pone en contacto con las ideas, por las ideas traza la sabiduría y bondad divinas. Se beneficia apropiadamente de estas meditaciones, si, con lo primero, encuentra la sabiduría y bondad divina, venera lo más alto y se cultiva; en este lugar es completado directamente por la divinidad, y como sacerdote, que de hecho es un teólogo, se dice que es expiado por el misterio hacia lo más alto y es sujetado por el furor dionisiaco.]

Es necesario destacar que existen disciplinas que para aquella época se reconocían como ciencias, aun cuando hoy en día no se admitan como tales; la astrología, que para alguien del siglo XXI es algo retrógrado, para un practicante de medicina del siglo XV era fundamental para el proceso de sanación de un paciente y para realizar algún diagnóstico¹⁴⁶. La importancia de esta *ciencia* radica en que a través de ella se puede conocer la forma en que Marsilio concebía la posición del hombre ante el cosmos, pues señala el lugar que le corresponde al hombre y su relación con los astros, ya sea de manera espiritual o material.

Sobre la Vida se encuentra dividido en tres partes: el libro I titulado *De Vita Sana* se publicó en el año 1480 y está dedicado a Giorgio Antonio Vespucci y a Giovanni Battista Boninsegni, ambos compañeros de la Academia¹⁴⁷, en éste se mencionan diversas cuestiones sobre la melancolía

¹⁴⁶ El proemio al libro III del *De vita* puede ser un ejemplo de esto, pues esta es una carta que dedica Marsilio Ficino al rey de Panonia el 10 de julio de 1489, en la cual le recomienda seguir los consejos que el filósofo le propone, pues el rey por su disposición natural y virtudes puede mejorar su estado de salud y ser más próspero.

¹⁴⁷ En torno a la Academia de Ficino existen muchas ideas, tanto que algunos opinan que nunca existió, mas otros opinan que aquel filósofo veía a esta asociación no como una institución semejante a nuestro concepto de “academia”, sino que para él era uncírculo de amigos donde se podían discutir una gran variedad de temas (Kristeller, p. 62); con quienes, además, intercambiaba correspondencia, mandaba sus propios manuscritos o incluso ediciones impresas, que muchas veces traspasaban las fronteras mismas de la península italiana. Sin duda, este lugar no pudo haber florecido sin el mecenazgo de Lorenzo de Médici, que como se mencionó arriba le dedica el tratado *De Vita*, además de un sinnúmero de cartas. También se especula que el encargo de crear una academia procedía directamente de Cosme de Médici, quien concedió la villa de Careggi a Ficino para restaurar la Academia Platónica en Florencia (Ficino, *Sobre el furor divino*, p. XXII,

y como ésta puede clasificarse en dos clases, la principal de ellas ayuda al contacto divino y a la genialidad. También se expone una dieta adecuada para quienes se dedican al estudio.

En el libro II, *De Vita Longa*, dedicado a Filippo Valori, un discípulo de Ficino, se concentra en describir una serie de antídotos y remedios para alargar la vida de quienes se dedican al estudio, entre algunos otros fármacos para distintos malestares; ambos libros introducen diversos tratamientos farmacológicos, así como conductas al comer, durante el ejercicio y las rutinas diarias que debían ser practicadas, todo esto con el fin de mantener un buen estado de salud, además de tener una actitud óptima para el desarrollo de la actividad mental.

Finalmente, el de mayor extensión, el libro III, *De vita coelitus comparanda*, dedicado al rey de Panonia, Matías Corvino, es el libro que ahonda más en la medicina relacionada con los astros. Si bien desde el segundo comienza a describir ciertos rasgos, es en este libro en el que describe con mayor detalle la influencia de los astros tanto en el cuerpo físico, como en el espiritual.

Éste libro consta de 26 capítulos en los cuales se describe con sumo detalle cómo se llevan acabo las relaciones del alma, es decir, el proceso por el cual el alma del mundo se manifiesta en la materia; de qué manera el alma individual, el espíritu y el cuerpo convergen con las propiedades celestes, de cada uno de los planetas y las estrellas fijas, así como con los rayos celestes. Al ser un libro de medicina la curación y la farmacología se presentan constantemente, pues explica cómo tienen que fabricarse los medicamentos, junto con la forma en la que tienen que realizarse los talismanes, Asimismo, Ficino realiza diversas recomendaciones para el perfeccionamiento del espíritu de su lector, el verdadero fin de su obra.

De igual forma, esta parte es considerada como un comentario a la *Eneada IV* de Plotino, pues es una fuente de gran importancia, hay quienes¹⁴⁸ lo han tomado como una reinterpretación y una actualización del pensamiento del filósofo egipcio al momento cultural, ideológico y práctico de Ficino, dado que no sólo tuvo que adaptar ciertas cuestiones léxicas, sino que también debió de modificar algunos conceptos que no coincidían con el pensamiento cristiano.

Incluso, aquí profundiza sobre la composición del espíritu y su naturaleza, un discurso que ya había iniciado en el primer libro, pero que

¹⁴⁸ Sobre el comentario de Ficino a la *Enéada IV* y los autores que lo sustentan Fic., *Three books on Life*, p. 25-28.

culmina hasta el tercero. Esta doctrina propone que el alma se encuentra entre el intelecto y el cuerpo, siendo justamente el *anima* la que ayuda y facilita la atracción del principio inmóvil al móvil. Además de la fuerte carga plotiniana que hay en este tratado, se puede observar el peso que tiene el compendio de magia helenística reunido por los árabes en el *Picatrix*, ya que algunos investigadores¹⁴⁹ proponen que el *De vita coelitus comparanda* es un ajuste del compendio musulmán a la sociedad florentina cristiana debido al contenido mágico que se presenta en este apartado, es decir, la elaboración de talismanes, amuletos, e inclusive de la alquimia; actividades que para ser realizadas debían de tener en cuenta, entre muchos aspectos, la posición de los astros y los planetas.

Otro aspecto importante de este libro es la presencia de la música de las esferas y cómo la armonía de las estrellas se reflejaba en la tierra, en los cantos o en la ejecución de los instrumentos, pues este arte gozaba de cierto prestigio para la curación en la medicina ficiniana, que se comprueba fácilmente al conocer su vida personal. Por ejemplo, durante sus reuniones con amigos y discípulos de la *Academia* llegó a realizar recitales y declamaciones de sus propios escritos o ajenos y recreó los antiguos himnos

¹⁴⁹ Ibid, p. 45

de Orfeo, dichas recreaciones ocasionaron que se le adjudicara el sobrenombre de *Orfeus redivivus*¹⁵⁰.

Sin duda, uno de los mayores aportes del *De Vita* es la reformulación de los furores, además de la trascendencia de la melancolía, pues gracias a esto el artista podía llegar a ser elevado a un nivel heroico debido a su condición y trabajo.

Este sentimiento se reflejará no sólo en el arte, sino también en la elaboración de diversos tratados entorno a esta misma temática, tales como: *A Treatise of Melancholy* (1586) de Timothy Bright, *Melancholike Humours* (1600) de Nicholas Breton o *Anatomy of Melancholy* (1621) de Burton entre otros.

A pesar de que se recalcan continuamente las repercusiones de diversas filosofías, corrientes y tratados en el *De Vita Coelitus Comparanda*, no siempre se hace hincapié en la importancia del hermetismo en este tratado y en los diversos escritos que realizó Marsilio Ficino.

¹⁵⁰ Poliziano that we begin to glimpse a greater significance in Ficino's association with Orpheus. The poet was accustomed to hear Marsilio discourse on the secrets of the heavens, on healing, on metaphysics; 'Often' he says, 'his wise lyre chases out these grave thoughts and his voice follows the song springing up from under his expressive fingers, like Orpheus, interpreter of Apollo's songs... Then when he has finished, drawn on by the Muse's furore I return home, return to the composition of verses and inspired, I invoke Phoebus, touching the divine lyre with my plectrum'. (Voss, *Orpheus Redivivus: The musical magic of Marsilio Ficino*, p 228)

Sobre el mundo celeste hermético en el De vita coelitus comparanda

La corriente hermética en esta sección del *De vita* se hace presente al evidenciar la perdurabilidad de los argumentos herméticos presentes en el *Corpus Hermeticum*, el *Asclepius*, y en el *Picatrix*, tales como: el alma del mundo¹⁵¹, el ascenso del hombre a través de la maquinaria celeste o la bisexualidad de Dios, entre muchos otros.

La tradición remarca la importancia que tuvo Marsilio Ficino en la traducción del *Corpus Hermeticum*, pues gracias a esto, el mundo occidental tuvo, después de muchos siglos, la posibilidad de acceder nuevamente a la filosofía hermética.

De la vida de Ficino, es importante destacar su labor como traductor, algo por lo que es reconocido ampliamente, ya que fue quien tradujo los diálogos de Platón¹⁵², textos de Jámblico, Proclo, entre otros neoplatónicos.

¹⁵¹ Si bien el concepto del *anima mundi* se encuentra explicado en el *Timeo*, 30 es un aspecto que se retoma con fuerza en el hermetismo. Para Platón su fuerza reside en la forma esférica del alma, para los herméticos la importancia se centra en la incorruptibilidad de ésta, además el creador en el *Timeo* expresa su habilidad para desatar o deshacer aquello que ha creado (Plat., *Tim.*, 41), mientras que en el mundo hermético, la creación es insoluble e indestructible (*CH*, XIII, 13-14).

¹⁵² Hanegraaff menciona en *How Hermetic was Renaissance Hermetism?* Que es mucho más probable que las similitudes que existen entre el Hermetismo y Ficino se deben más al *platonismo orientalizante* que propone este académico, es decir, a una visión particular

De esta manera, al poseer todo ese conocimiento de las filosofías helénicas y del *CH*, fue capaz de redactar un texto tan rico como lo es el *De Vita*, abundante en temas médicos, mágicos, astrológicos, filosóficos y herméticos.

Hasta ahora se ha comprobado cómo el hermetismo tiene como fin aprehender lo que existe para alcanzar lo divino, una de ellas por medio de la astrología, un tema que Ficino aborda en este libro; de esta forma, para que su texto no sea malinterpretado, él explica la forma adecuada en la que uno debe acercarse a esta ciencia, esto siguiendo una línea hermética al rechazar la charlatanería y enfatizar el conocimiento de lo oculto:

Tres vero potissimum regulas ad hoc
afferemus, si prius admonuerimus, ne
putes nos impraesentia de stellis
adorandis loqui, sed potius imitandis
et imitatione captandis Neque rursum
de donis agere credas, quae stellae
sint electione daturae, sed influxu
potius naturali. Ad quem profecto
multiplicem et occultum ita nos

Ciertamente, declararemos las tres
reglas más prominentes, si primero te
advertimos que no pienses de
antemano que hablamos para adorar a
las estrellas, sino para la imitación y
para la aspiración a la imitación. Y no
creas, de nuevo, que te persuadimos
de los dones, que las estrellas habrán
de dar por elección, sino,

de Marsilio donde se mezclan diversas corrientes. Sin embargo, por cuestiones cronológicas resulta más lógico pensar en una influencia directa del hermetismo en el filósofo renacentista en una primera instancia, para después mezclarse con el pensamiento platónico.

exquisitis studemus modis
accommodare, sicut quotidie ad
manifestum Solis lumen caloremque
salubriter excipiendum nos ipsos
accommodamus. (Fic., *De Vita*, III,
XXI, 54-60)

preferiblemente, por el influjo natural.
Por lo que deseamos, realmente,
adaptarnos a los excelentes modos
múltiples y ocultos, así como todos los
días nos adaptamos a la manifiesta luz
y calor saludable del Sol cuando los
recibimos.

Él continúa con la idea de que los astros poseen cierta correspondencia con las cosas terrenales, todo lo que sucede en el mundo celeste tiene un impacto en todo lo que transcurre tanto alrededor de nosotros, como en uno mismo.

Por lo tanto, observar, mirar, contemplar e imitar el movimiento armónico de las esferas celestes ayudaría al humano a evitar cualquier aspecto negativo que pasara en la tierra. Además al haberlos estudiado, sería posible *predecir* en qué momento o época las estrellas y planetas causarían algún tipo de mal o perjuicio en contra de uno, puesto que el hombre se halla en un mundo sublunar a merced de los siete gobernantes que dominan el mundo material; a pesar de eso puede liberarse de su mandato mediante el uso de talismanes o imágenes que le permitan canalizar esa energía estelar para usarla en su propio beneficio, sin caer en la idolatría de éstos; en este punto incluso se podría llegar a hacer un símil

con la meteorología moderna, pues no por estudiar los cambios climáticos, preverlos e intentar manejarlos a nuestro favor se crea toda una religión acerca del clima.

Para Ficino era muy importante el emular lo celeste, no sólo se mejoraba la vida, también se accedía a la realidad divina y se recibían de ésta la mayor cantidad de dones:

Summatim vero quicumque voto, studio, vita, moribus beneficentiam, actionem, ordinem coelestium imitantur, eos existimato tanquam supernis similiores ampliores illinc dotes accipere. (Fic., *De Vita*, III, XXII, 115-118)

Sumariamente, es cierto que hay quienes por medio de las plegarias, del estudio, del estilo de vida imitan la beneficencia, la acción y el orden de lo celeste, cuando se considera que aquellos tan similares a los supernos reciben de ellos los dones aumentados.

Hay que resaltar que para este astrólogo no sólo al imitar a los astros uno puede ser partícipe de esta repartición de dones también puede ser mediante los votos o, para llamarlos de manera diferente, plegarias solemnes a Dios; otra forma era el estudio, es decir, la aplicación y concentración de uno mismo a algo; e inclusive, mediante las costumbres buenas y benéficas. Sin embargo, al imitar el orden celeste se reproducen

las conductas de los dioses para recibir, de manera ampliada, los obsequios divinos.

El fin de este tercer libro del *De Vita* es la búsqueda de la extensión y mejoramiento de la vida a través de la contemplación y el estudio del cielo. Sin embargo, para llevar a cabo estas acciones es importante conocer cómo se percibía la bóveda celeste, la forma en la que ésta se relacionaba con el hombre, además del modo en que ejercía su poder y, finalmente, qué posición ocupaba el humano con respecto a esa maquinaria divina.

Primeramente, hay que entender la forma en la que se concebía al cosmos. Ficino debido a su época y situación toma diversas propuestas, que, gracias a su formación e influencias, armoniza y conjunta de tal modo, que aún es posible diferenciar el origen de cada una de ellas.

Las preguntas más frecuentes sobre este tema son: de qué manera está compuesto, qué figura tiene, si tiene un origen o un fin. Son incógnitas que se siguen planteando y proponiendo para poder realizar diferentes hipótesis en torno a esto¹⁵³.

¹⁵³ En la actualidad se conciben, a grandes rasgos, tres modelos: uno esférico, uno hiperbólico y uno plano; después de asignarle una “figura” al universo se procede a describirlo y a generar teorías en este marco.

Marsilio no escapa a esta situación, pues también él plantea un modelo que es necesario para llevar a cabo sus tratamientos y tareas; continúa con la tradición ptolemaica de que el cielo está compuesto por cuarenta y ocho figuras en el cielo, de las cuales doce conforman el zodiaco; además de la división en 360°.

Empero, al describir cómo se encuentra dividida la bóveda celeste, también se expone la importancia de la relación entre el mundo superior e inferior que resuena con la máxima hermética: *Quod est superius est sicut quod est inferius et quod est superius est quod est inferius ad perpetranda miracula rei unius*¹⁵⁴, pues señala el vínculo intrínseco entre el macrocosmos y el microcosmos; además recalca la trascendencia del orden, pues así como todas las cosas se dirigen a lo Bueno y el Uno, las estrellas, a su vez, se alinean al polo.

Por lo tanto, para Ficino la tierra está subyugada al orden de los astros. Aquí es importante resaltar que las cosas terrenales sólo tienen capacidad de comprenderse a ellas mismas gracias a su referente estelar, pues son más estables y son quienes las ordenan; estas últimas tienen su referente en lo divino y permanente. Asimismo, hay que destacar que lo que realizan las figuras celestes o estrellas no es otra cosa que asignar un orden a lo que

¹⁵⁴ *Ars Chemica, Tabula Smaragdina*, p. 32

sucede al mundo sublunar, que no es decidir un destino particular a cada cosa, sino organizar todo para que funcione armoniosamente¹⁵⁵, cuestión que Marsilio trabaja en este tratado.

La representación que el filósofo florentino expone es muy similar a muchas otras que se habían planteado con anterioridad; en este caso, ¿por qué decir que tiene influencia hermética? La respuesta se haya al mostrar la concepción que había del cosmos.

En el *Asclepius* se explica: cómo está estructurado el universo, la diferencia entre estrellas fijas y móviles; la forma en la que se organizan las jerarquías desde el ser supremo hasta el mundo material; entre otras cosas. Es importante destacar que en este texto hermético el cosmos se convierte en un dios, al cual no se le asigna un sólo nombre, un punto realmente importante, ya que se presenta una flexibilidad al designar las cosas divinas, dado que se concede que en otras culturas o civilizaciones llamen a los distintos númenes con diversos nombres, en este ejemplo se le llama: *Omniforme* o Παντόμορφον. Para Ficino será importante conservar esta idea

¹⁵⁵ [...] A quibus formis ordinatissimis dependent inferiorum formae, illinc videlicet ordinatae. Sed et coelestes illae tanquam et inter se disiunctae procedunt a rationibus animae coniunctis invicem, et quodammodo mutabiles a stabilibus. [...] [Apéndice I (Fic., *De Vita*, III, I, 45-62)]

sobre la estabilidad de las estrellas que él llamará *orden*¹⁵⁶, que son las treinta y seis figuras que se llaman horóscopos y conforman el universo.

Igualmente, se designa al *aire* como el motor, instrumento u órgano que da movimiento a todo lo que está bajo en la creación, al cual se le nombra en otros textos como *pneuma* o aliento divino. Ficino retoma este pensamiento para incluirlo en su obra, sin embargo es más notorio en estos ejemplos la existencia del destino o sino que ambos tratados plantean de una manera muy semejante; dado que sendos escritos señalan aquella fuerza estelar como una energía que transforma u ordena a todo lo tangible, mas no lo decreta definitivamente¹⁵⁷.

La armonía será un elemento que se presenta continuamente, no sólo en el *De vita coelitus comparanda*, sino también en todo el *CH*, como una búsqueda para encontrar el lugar del hombre en esta gran maquinaria perfecta, inclusive cuando el humano parezca un ser naturalmente disonante, sólo a través de la disciplina, estudio, oración o imitación¹⁵⁸ puede encajar dentro de este gran mecanismo, mas ¿quién o qué es lo que lo

¹⁵⁶ En el *Timeo* (29d -30a) se plantea el devenir como un camino a seguir establecido por el ποιητής, ya que todos deben llegar a él en algún momento, lo cual otorga *orden* (τάξις) que se acerca más a la noción de regularidad y tiende a utilizarse más para una cuestión militar. Mientras que para el hermetismo y la línea que sigue Ficino se presenta una idea ligeramente diferente, pues se propone εἰμαρμένη que, si bien puede ser entendida como *destino* o *fortuna*, ofrece estabilidad en vez de una regla inamovible.

¹⁵⁷ [Apéndice II (Trismeg., *Asclep.*, 19)]

¹⁵⁸ Todas estas actividades se engloban dentro de la contemplación que es el camino para alcanzar a la mente divina de acuerdo al hermetismo.

origina? Podría parecer claro que para Marsilio sería Dios, sin embargo, hay ocasiones en que el resultado es ambiguo:

Nihil omnino tentemus a sancta religione prohibitum. Praeterea in opere quovis conficiendo fructum operis ab eo speremus [80] atque petamus imprimis, qui et coelestia et quae continentur coelo fecit et virtute donavit movetque semper atque conservat. (Fic., *De Vita*, III, VIII, 79-82)

En nada atentamos contra la santa religión. Además, esperamos y pedimos el fruto de cualquier trabajo que debe ser hecho por *este*, que hizo no sólo lo celeste sino también aquello que está contenido en el cielo y <le> donó la virtud y siempre <lo> mueve y conserva.

En este ejemplo no se especifica a quién se refiere, sólo se sobrentiende debido al contexto quien es aquél que se encarga de mantener siempre el movimiento y de conservarlo, además de haber creado las cosas y darles la fuerza inicial o primordial; igualmente es *eso* que nos puede ayudar a encontrar esa *temperitas* que tanto busca el hombre, algo que en ningún momento va en contra de la *santa religión*.

Asimismo, estas dos características que se presentan, la movilidad y la conservación de las cosas, tienen un gran peso en la vía hermética. En la alquimia, que es una de las disciplinas derivadas del hermetismo, se habla justamente de esto, la forma en la que las cosas se encuentran en constante

movimiento¹⁵⁹, pues siguen el ejemplo de su creador original y como todas, aun cuando se transformen, conservan su esencia primigenia.

Es posible apreciar la forma en que la vía de Hermes persiste en el texto ficiniano: la idea de que todo se encuentra contenido dentro de la divinidad¹⁶⁰, así como la de preservación y del movimiento.

En este punto hay que marcar una diferencia entre transformación y movimiento. Si bien las dos implican un cambio, uno lo es de forma y el otro de posición, sólo la divinidad es capaz de evitarlos; fuera de ésta todos los demás entes son susceptibles a la *transformación*, pues el deber de la entidad divina es el movimiento que permite la vida, las mutaciones, e incluso alcanzar algo similar a la inmortalidad, que no es lo mismo que la eternidad, pero siempre es lo único, el Uno, aquella esencia que nunca deja su naturaleza; no posee un género, ni tiene necesidad de reproducirse o sufrir alguna alteración, eternamente es¹⁶¹.

Sin embargo, las cosas que han sido creadas presentan una especie diferente de eternidad, especialmente aquellas que pertenecen al mundo

¹⁵⁹ El movimiento implica vida y creación de ahí su importancia, de tal forma se concibe a la inmovilidad como sinónimo de muerte; en el *Timeo* (57d-e) la ausencia de movimiento o reposo se entiende como uniformidad; todo esto siempre y cuando se entienda en el mundo tangible.

¹⁶⁰ συνέχει δὲ τοῦτον ὁ αἰὼν [...] [Apéndice III (CH., XI, 5)]

¹⁶¹ CH, II, 12-13

sublunar, éstas tienen que ser clasificadas en género y debido a su calidad de mortales es necesario que mantengan su especie eterna, aun cuando el individuo esté condenado a morir.

Acerca del género de las cosas y cómo se perpetúa una especie, Marsilio lo explica de una manera hermética, dado que menciona la bisexualidad como algo que está unido al mismo Tiempo, aunque esto lo atribuye a los indios, el *CH* también lo explica claramente, cómo se encuentran en todo estos dos géneros, los cuales permiten la estabilidad de las cosas, pero también lo lleva a un plano cósmico al exponer el hermafroditismo del universo:

Quo quidem attractu secum ipso
devinciri mundum testantur sapientes
Indi, dicentes mundum esse animal
passim masculum simul atque
feminam, mutuoque membrorum
suorum amore ubique coire secum,
[35] atque ita constare; vinculum vero
membrorum inesse per insitam sibi
mentem, quae totam infusa per artus
agitatur molem, et magno se corpore
miscet. Hinc Orpheus naturam ipsam

En esta atracción, testificaron los
sabios Indios que el mundo se ha
amarrado a sí mismo, los cuales
afirman que el mundo es un animal
diseminado a lo largo y ancho, al
mismo tiempo masculino y femenino, y
se encuentra consigo misma en
cualquier parte con el mutuo amor de
sus miembros, en verdad el vínculo de
sus miembros pertenece por
añadidura a su mente la que

mundi Iovemque mundanum marem
appellat et feminam Usque adeo
mutui partium suarum coniugii ubi
que mundus est avidus. Esse vero
masculinum sexum feminino ubique
commixtum, declarat [40] illinc
quidem ordo signorum, ubi
praecedens perpetuo deinceps ordine
masculinum est, subsequens
femininum, hinc vero arbores atque
herbae, quae etiam sicut animalia
utrunque sexum habent. Mitto quod
ignis ad aerem, aqua ad terram
masculi vicem tenet ad feminam; ut
non mirum sit membra inter se
mundana et omnes eius articulos
mutuum coniugium concupiscere.
[45] Quod et planetae conciliant,
partim quidem mares, partim vero
feminae, praecipue vero Mercurius
masculus atque femina,
Hermaphroditi pater. (Fic., *De Vita*, III,
XXVI, 33-48)

escanciada agita toda la masa por sus
extremidades, y se funde con su gran
cuerpo. Así pues, Orfeo llama a la
misma naturaleza del universo y a
Júpiter universal masculino y
femenino. Donde sea, en cualquier
parte, el mundo está ávido de unir
mutuamente sus partes. Ciertamente,
el sexo masculino está amalgamado
con el femenino en cualquier parte, de
hecho lo declara así el orden de los
signos, donde sucesivamente el
precedente masculino es sucedido por
el femenino en el perpetuo orden, de
esta razón los árboles y las hierbas, los
cuales también, así como los animales,
tienen uno y otro sexo. Dejo pasar
aquello que el fuego al aire cambia de
masculino a femenino, como el agua a
la tierra, tanto que no sea maravilloso
que los miembros cósmicos deseen
unirse mutuamente entre sí también
con cada una de sus extremidades. Y
los planetas concilian esto, una parte
de estos son masculinos, otra parte
ciertamente son femeninos,

principalmente, Mercurio, masculino y femenino, es padre de Hermafrodita.

Ficino explica que lo tangible tiene ambos sexos mezclados, no sólo en el mundo, sino también en el cosmos, además de que todo posee una naturaleza femenina y una masculina que se encuentran combinadas como Júpiter o Mercurio, pero también la verdadera naturaleza del cosmos. De esta forma, se concibe al universo, no con un sólo género o la ausencia de éste; en realidad, los tiene, pues posee ambos dentro de sí; esto es porque entre más alejado de lo divino esté, más *imperfecto* se vuelve, es decir, más incompleto se encuentra, así los sexos están en distintos cuerpos, separados entre sí. Mas el cosmos, al hallarse más cerca de la realidad divina, posee ambos; y si se sigue esta lógica es más perfecto y completo.

La misma idea se encuentra en el diálogo hermético, *Poimandres*, donde la mente creadora tiene dos sexos¹⁶², al poseerlos es capaz de engendrar y concebir a partir de él mismo, para así, continuar con el acto de la creación, también hay que realzar que el hecho de ser ἀρρενόθηλος está puesto al mismo nivel que el hecho de ser vida y luz, esto se comprende como una dualidad inseparable que permite a la divinidad ser como es,

¹⁶² [9.1] ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλος ὢν [...] [Apéndice III (CH., I, 9)]

asimismo es el demiurgo¹⁶³ quien crea a los “siete gobernantes”, a partir del fuego y el aliento vital que tienen las cosas, quienes además organizan y administran todo lo que queda bajo ellos.

Así se puede apreciar que el equilibrio desde su origen primigenio, se transmite a toda la creación, al demiurgo y éste a su vez lo transmite al universo, toda esa armonía se ve en la creación de la maquinaria celeste, que es la organización de los siete planetas que juntos crean la música cósmica y ordenan, además de tener bajo su mandato, al mundo sublunar, que es la tierra:

At postquam in mentionem
temperantiae coelestis incidimus,
opportunum forte fuerit recordari
nullum inesse coelo elemental is
qualitatis excessum, ut [60]
peripatetice loquar, alioquin sive ita
compositum sit, iam esset tot saeculis
dissolutum, sive etiam simplex, tanta
saltem magnitudine, potentia,
motione cetera perdidisset. Sed

Y después de esto caemos en la
mención de la armonía (templanza)
celeste, por casualidad será oportuno
recordar que no hay ningún exceso de
estas cualidades elementales en el
cielo, como dicen los peripatéticos, de
otra forma ya sea que esté compuesto
en esta manera, ya todo fuera disuelto
en los siglos, ya sea que también sea
simple, a menos que perdiese las

¹⁶³ La idea del demiurgo aparece también en el *Timeo* (29a-b), sin embargo se presenta como una entidad que ha mirado a la eternidad, que se entiende más como un reflejo en vez de una creación hecha a partir de fuego y aliento que explica en el *CH* (I, 9).

profecto tanquam moderatissimum omnia moderatur, ac diversa commiscet in unum. Praeterea tum hac ipsa temperantia sua, tum excellentia formae divinitus vitam meruit. Nam et res compositas tunc [65] demum vitam adipisci videmus, quando qualitatum perfecta commixtio priorem iam contrarietatem fregisse videtur, ut in plantis. Perfectiorem deinceps in animalibus vitam, quatenus inest eis complexio a contrarietate remotior quam in plantis. In hominibus rursum eadem ratione perfectiorem et quodammodo iam coelestem. Siquidem humana complexio ad coelestem temperantiam [70] iam accessit, praesertim in spiritu, qui ultra substantiae suae subtilitatem qualitatumque temperantiam, quibus cum coelo consentit, coelestem quoque lucem est adeptus. Hic insuper ubi maxime talis est, potissimum est coelestis, vitamque coelestem divinitus prae ceteris est

restantes cualidades con tanta magnitud, potencia, movimiento. Pero, realmente, como el más moderado todo modera, y entremezcla lo más diverso en uno solo. Además, no sólo esta misma armonía (templanza) suya, sino especialmente, la excelencia de las formas han merecido la vida por influencia divina. Pues, reuniendo las cosas, entonces parece que sólo llega a la vida, cuando una perfecta mezcla de cualidades ha roto en pedazos la primera contrariedad, como en las plantas. Así, la vida más perfecta está en los animales, desde que la combinación más alejada se encuentra en esos debido a la contrariedad, como en las plantas. Entre los hombres, por otra parte, por la perfecta razón, ya es en cierto modo celeste. Si ya de hecho la combinación humana accede a la armonía (templanza) celeste, especialmente en el espíritu, que alcanza más allá de su sustancia la calidad y armonía (templanza) sutil en los que armoniza con el cielo, y con el

adeptus; et quatenus se talem in omni victu legeque vitae efficit atque servat, eatenus singularia [75] coelestium dona reportat. (Fic., *De Vita*, III, XIX, 59-76)

que alcanza el cielo y la luz. Este espíritu cuando está en la cúspide máxima, es muy capaz de ser celeste, y ha sobrepasado la vida celeste y las divinidades celestes en demasía; por mucho se conserva y entrena en toda la alimentación y ley de vida, de tal grado que reporta los dones de cada uno de los celestes.

Ahora Marsilio explica lo que es la armonía celeste, aquella que llama *temperantia coelestis*, donde no existe nada que sobre o que falte, pues es íntegra consigo misma; es también, por esta misma cualidad, la de ser medido, que es capaz de transmitir esta propiedad a las realidades inferiores; sin embargo, esto sólo se refleja cuando los seres se hallan más cercanos al cielo.

Así las plantas al tener una oposición desde el origen se encuentran más alejadas de las estrellas, después continuarían los animales que se perciben como una compleción más alejada de la contrariedad que las plantas, para que, finalmente, el humano, al gozar de un espíritu más similar a los astros, se acerca más a la *temperantia coelestis* que es el

equilibrio entre los distintos elementos divinos; así todo aquello que se acerca más a los elementos divinos se puede entender como más armonioso.

Asimismo hay que comprender que la templanza era una de las virtudes cardinales de la religión cristiana¹⁶⁴ que buscaba, principalmente, lo mismo que la armonía, un balance en las distintas pasiones que pueda tener el humano para contenerse a sí mismo y poder entrar al reino de Dios. Y así Ficino encontró la forma de ligarlo con el hermetismo.

En la doctrina hermética era importante demostrar que el orden y equilibrio se hallaban en el mundo tangible, pues esto indicaba que todo el cosmos era una máquina perfecta donde no existe ningún excedente; una idea que Marsilio perpetúa en el *De Vita*, además de cómo la esencia de todo lo divino se transmite de la divinidad hasta los seres del mundo sublunar¹⁶⁵.

Ficino explica cómo existe cierta contrariedad en los seres más alejados de lo divino, en este caso las plantas¹⁶⁶, pero conforme se van acercando a otra realidad superior se vuelve más complejo, tal como los

¹⁶⁴ Las virtudes cardinales cristianas comprenden: la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza.

¹⁶⁵ [8.1] πατήρ μὲν οὖν ὁ θεὸς τοῦ κόσμου, ὁ δὲ κόσμος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ, καὶ ὁ μὲν κόσμος υἱὸς τοῦ θεοῦ, τὰ δὲ ἐν τῷ κόσμῳ, ὑπὸ τοῦ κόσμου· καὶ εἰκότως κόσμος κέκληται [...]
[Apéndice III (CH.,IX, 7-8)]

¹⁶⁶ Esta idea se explica con mayor detalle en los párrafos siguientes; además se menciona también en el *Picatrix*. [Apéndice IV (*Picatrix*, I, VII, 51-52)]

humanos, quienes contienen una cantidad de *spiritus* superior debido a su naturaleza, que es en otras palabras lo que explica el hermetismo al hablar de una sustancia más compleja o más simple. En este fragmento también se advierte la importancia de la continuidad y la constancia del movimiento, pues contrasta con lo inmutable y permanente que existe en el hipercosmos, es decir, en la divinidad; además debido a su ubicación, inferior, o interior si se visualiza como una esfera concéntrica, tiene una naturaleza receptora, la cual se repite hasta el punto más lejano, que tiene que entenderse como el centro de esta susodicha esfera.

Ficino era consciente de esto, por lo tanto entendía que todo aquello que se encontraba dentro del cosmos recibía no sólo la influencia de éste último, sino también el orden que contenía, que no permanecía únicamente en el ser humano, pues también se transmitía todo lo existía en el mundo sublunar:

Quoniam vero coelum est harmonica
ratione compositum moveturque
harmonice, et harmonicis motibus
atque sonis efficit omnia, merito per
harmoniam solam non solum
homines, sed inferiora haec omnia pro
viribus ad capienda coelestia

Ya que es verdad que el cielo se ha
compuesto de una razón armónica y
se mueve armónicamente; además
produce todo con movimientos
armónicos y también con sonidos;
dignamente, por la sola armonía no
sólo a los hombres, sino también a

praeparantur.

(Fic., *De Vita*, III, XXII, 1-4)

todos los seres inferiores para que
puedan aprehender gracias a sus
virtudes celestes

Asimismo, el movimiento que existe en el cosmos se considera también armónico, ya que recibe las propiedades de lo celeste además, ahonda en algo más profundo, pues coloca al sonido dentro de este orden y como una consecuencia natural del movimiento, lo cual implica que es en este espacio donde se puede colocar al **logos** creador, el cual no existe en el hipercosmos, pues al no existir movimiento, no puede haber sonido ni palabras; lo cual es fundamental para la creación en el génesis hermético.

Una vez que se ha explicado la forma en la que se organiza el cosmos y cómo se ha dispuesto, es necesario analizar cómo se conecta todo, es decir, de qué manera se ha dispuesto esta mente divina, que puede llamarse Noûς, y la materia que existe en su creación. Para esto, Ficino separa claramente tres aspectos del universo: la mente o entendimiento, el cuerpo o materia, y, finalmente, el alma; división característica de lo que se conoce como la doctrina del alma de Marsilio¹⁶⁷:

¹⁶⁷ La doctrina del alma de Ficino imita la visión plotiniana en la que existen tres hipóstasis: *Mens, anima y spiritus*, que a su vez se puede remontar hasta Platón.

Si tantum haec duo sint in mundo, hinc quidem intellectus, inde vero corpus, sed absit anima, tunc neque intellectus trahetur ad corpus-immobilis enim est omnino caretque affectu, motionis principio, tanquam a corpore longissime distans-neque corpus trahetur ad intellectum, velut ad motum per se inefficax et ineptum longeque ab intellectu remotum. [5] Verum si interponatur anima utrique conformis, facile utrinque et ad utraque fiet attractus. Primo quidem ipsa omnium facillime ducitur, quoniam primum mobile est et ex se et sponte mobile. Praeterea cum sit (ut dixi) media rerum, omnia suo in se modo continet et utrinque ratione propinqua; ideoque conciliatur et omnibus, etiam aequaliter illis quae inter se distant, ab ea videlicet [10] non distantibus. Praeter enim id quod hinc quidem conformis est divinis, inde vero caducis, et ad utraque vergit affectu, tota interim est simul ubique.

Si tan sólo existieran estos dos elementos en el mundo, de aquí el intelecto, y de allí el cuerpo, pero el alma estuviera ausente, entonces ni el intelecto atraería al cuerpo-inmóvil, pues [el intelecto] es y carece totalmente de afecto, el principio del movimiento, en tanto que está distante por mucho del cuerpo, y el cuerpo no atrae al intelecto, en comparación al movimiento por sí mismo ineficaz e impertinente, y está remotamente alejado del intelecto. Empero, si el alma es interpuesta, pues es similar a uno y otro, fácilmente llegará la atracción para ambos y hacia cada uno. En primer lugar, ésta [el alma] ciertamente de entre todas las cosas se mueve muy fácilmente, porque es el primer móvil, es por sí misma y por voluntad propia se mueve. Más allá de esto, como fuera (tal como dije) lo intermedio de las cosas, contiene en sí misma por su modo todas las cosas y es cercana a ambas en la misma proporción; y por esa razón se concilia

(Fic., *De Vita*, III, I, 1- 12)

con todo, también, igualmente, para aquellas que están separadas entre sí, obviamente debido a esa [el alma] no son distantes. Además, ciertamente, esto que aquí es conforme a lo divino, allá a lo caduco; y hacia ambos se vierte el afecto, mientras todo es igual en todas partes.

En esta explicación, que es importante para tratar distintos temas de la filosofía de Ficino, se propone al alma como lo que se encarga de la fusión¹⁶⁸ entre la mente divina y la materia, pues éstos dos son principios contrarios, es decir, el primero es totalmente inmóvil¹⁶⁹, mientras que el segundo siempre se encuentra en movimiento lo que implica que se encuentre en constante mutación, mientras que la mente divina es permanente. De esta manera, sólo el alma es capaz de atraer a ambos, debido a que contiene propiedades de cada una de ellas, además es proporcional a cada una de ellas, contiene una igualdad de las dos partes, lo cual se puede entender cómo una armonía natural entre estas dos realidades, que no posee nada que sobre ni que falte en su esencia, y

¹⁶⁸ El alma como adhesivo también puede leerse en el *Timeo* (34c-35a) pues ahí a partir de dos tipos de almas diferentes se crea una tercera que mantiene todo unido, aquí se establece una jerarquía cronológica.

¹⁶⁹ Principio inmóvil se encuentra descrito también en el CH (II, 8) donde se explica que todo es movido en una inmovilidad por una inmovilidad.

corroborar lo expuesto anteriormente, que no hay nada que sea carente de lo divino en la creación.

Esta doctrina del alma es heredera de la doctrina hermética que expone que todo lo creado posee alma, de esta forma se mueve todo el cosmos, se germina la vida, ya que la materia no puede subsistir sin ésta¹⁷⁰, y ésta sólo puede ser otorgada por el creador de las cosas.

Así, el alma es esa conexión, ese vínculo que liga al creador con lo creado, además sirve para demostrar la existencia de ese lazo más inmediato y cercano entre la divinidad y el humano, probando que en la naturaleza nada es ajeno a lo divino.

De hecho, es importante destacar que por medio de esta doctrina, la relación entre lo sagrado y lo mundano se hace más cercana, los puentes entre una y otra no necesitan entrelazarse mediante un tercero como lo exponen las demás religiones; a través de esta teoría, es posible, incluso, librarse de la casta sacerdotal, ya que entre la divinidad y lo mortal existe un camino relativamente directo.

¹⁷⁰ [...] οὕτω δὲ νόει, ὡς παντὸς σώματος ζῶντος ἐξ ὕλης καὶ ψυχῆς τὴν σύστασιν ἔχοντος [...]
[Apéndice III (CH, XI, 9-10)]

Existen otros términos importantes para comprender tanto la transmisión como la conexión entre lo divino y lo mortal esto es a través no sólo de la mente divina, sino también del alma del mundo, en la que la primera provee la idea primigenia, mientras que la segunda contiene las razones¹⁷¹.

Así se expresa la correlación que hay entre las realidades: por un lado una pertenece al hipercosmos, que es lugar de la divinidad creadora; por otro, la que es relativa al cosmos, donde todo tiene una forma y figura definidas. Ficino amplía esta explicación, al mencionar que todo tiende a persistir sin alterarse de manera violenta debido a la conexión del *anima mundi* con la *mens divina*:

Accedit ad haec quod anima mundi
totidem saltem rationes rerum
seminales divinitus habet, quot ideae
sunt in mente divina, quibus ipsa
rationibus totidem fabricat species in
materia. Unde unaquaeque species
per propriam [15] rationem seminalem

A esta se añade que el Alma del mundo
tiene las razones seminales de las
cosas por inspiración divina en mismo
número, cuantas ideas hay en la
Mente divina; las cuales esta misma
fabrica en un mismo número las
especies en la materia a través de las

¹⁷¹ Aquí se puede encontrar cierta resonancia con la idea expuesta en el *Fedro* (247c-e) pues las ideas originales y el mundo de lo inteligible se hayan en un *ὑπερουράνιος* en el que la mente divina se alimenta del entendimiento y sabiduría puros; aunque para el hermetismo estas características son parte del dios, y es este mismo quien es la causa del entendimiento, luz, aliento, entre otras cosas (*CH*, II, 14)

propriae respondet ideae, facileque potest per hanc saepe aliquid illinc accipere, quandoquidem per hanc illinc est effecta. Ideoque si quando a propria forma degeneret, potest hoc medio sibi proximo formari rursum perque id medium inde facile reformari. Ac si certe cuidam rerum speciei vel individuo eius rite adhibeas multa quae sparsa sunt, sed [20] eidem ideae conformia, mox in materiam hanc ita opportune paratam singulare munus ab idea trahes per rationem videlicet animae seminalem; non enim intellectus ipse proprie, sed anima ducitur. (Fic., *De Vita*, III, I, 13-23)

razones. De donde todas las especies por su propia razón [15] seminal corresponden a su idea propia, y fácilmente pueden aceptar algo de allí por esto [de aquí], porque son ejecutadas desde allí hasta acá. Por esta razón, si en algún tiempo degenera de su propia forma, puede, por este medio, construirse nuevamente debido a su proximidad y, desde ese lugar, reformarse. También, si se presiona mucho a alguna de las especies de cosas o a un individuo, ceremoniosamente, de lo que es esparcido, pero de la misma idea, convenientemente en esta manera preparada por la idea atrae evidentemente por la razón a partir del alma seminal, en efecto el mismo intelecto no es conducido propiamente, sino el alma.

Gracias a la relación intrínseca que poseen tanto la mente como el alma, nada puede llegar al grado de la degeneración, en otras palabras, ninguna de sus cualidades naturales se aleja enteramente de cómo fue

estipulado por la divinidad, puesto que si algo llegase a “alejarse” u “olvidar” su composición originaria, basta con que regrese a la razón seminal que está contenida en el *anima mundi* para poder reencontrarse con ella. Inclusive, cuando ésta razón llegase a alterarse, al corresponderse con la *mens divina* puede retomar la idea divina que nutre a la razón seminal con cierta facilidad.

Las enseñanzas de Hermes Trismegisto también aluden a una permanencia de las especies, pues no importa si algo llega a disolverse en el cosmos, éstas vuelven a tomar su forma ideal, ya que ha sido dispuesto de esta manera por la voluntad divina, es decir, vuelven a renovarse¹⁷².

Conforme Ficino va desarrollando su doctrina, se pueden encontrar más puntos en común con la corriente hermética; en este caso, por ejemplo, ambas teorías hablan acerca de la *simiente divina* aunque esto tenga alguna reminiscencia con la filosofía platónica¹⁷³, para Ficino las ideas de Platón provenían del conocimiento de Hermes, pues a éste fue a quien se reveló Poimandres y quien heredó su sabiduría a los egipcios, que a través de la *prisca theologia* llegó al filósofo ateniense.

¹⁷² [...] ἵνα πάντα παρ' ἑαυτῶ, ἀπὸ τοῦ θεοῦ λαβόν, τὰ σπέρματα φυλάττων [6.5] ἐν ἑαυτῶ πάντα ποιῆ ἐνεργῶς, καὶ διαλύων πάντα ἀνανεοῖ, καὶ διὰ τοῦτο λυθέντα [...] [Apéndice III (CH, IX,6)]

¹⁷³ Plat., *Phdr.*, 247c-d

De cualquier forma comparten diversos puntos en común, por ejemplo, se separa la *mente divina*, como una parte intangible de la divinidad, donde todo se genera, del desdoblamiento que posee cuando se convierte en el *Alma del mundo*, al ser la parte perceptible y moldeadora.

Es cierto que existe una diferencia entre *Anima mundi* y αἴσθησις; sin embargo, ambos se oponen a *Mens* y νόησις. Estos últimos funcionan como creadores de la simiente divina que se introducen en la parte palpable de la realidad, además de buscar la continuidad, mientras que les sea posible. De cualquier forma, ambos se encuentran interconectados. *Mens* y *Anima* dependen uno del otro para que las cosas que están en lo inmaterial lleguen a tomar forma física, y para que aquello que ha llegado a ser no olvide cuál era su figura originaria.

Una vez explicado cómo las cosas llegan a existir en este mundo, junto con la manera en que éstas nunca se disuelven enteramente; se detalla la forma en la que se conecta cada una de las cosas de la creación con el creador, algo que es relevante en esta corriente hermética expuesta por Ficino, ya que busca tanto acercar el mundo divino al material, como demostrar la existencia de lo divino y la posibilidad de aprehenderlo de una manera concreta a través de la contemplación.

Todo el desarrollo que realiza Marsilio hasta este punto, se podría resumir con la máxima hermética: *Quod est inferius est sicut quod est superius, et quod est superius est sicut quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius*¹⁷⁴; puesto que su tratado *De Vita* explica cómo lo que existe en el mundo sublunar se ve afectado por el gobierno de los siete errantes, tal como explica el *CH* en diversas ocasiones¹⁷⁵, pero también cómo se puede mejorar la calidad de la vida al conocer las relaciones y correspondencias entre lo celeste y lo material, derivado de la vertiente técnica del hermetismo que se puede encontrar en el *Picatrix*¹⁷⁶.

El autor del *De vita coelitus comparanda* ilustra claramente cómo se lleva a cabo la concatenación entre lo terrestre y lo astral, pues añade la diferencia entre cada uno de los grados de las cosas, esto es porque continúa con la propuesta de que todo en algún punto de su evolución puede llegar a asir a la mónada.

En este caso se explica la razón por la cual el imán “se siente atraído” hacia la Osa Mayor, además de detallar la diferencia entre los grados de cada una de las cosas que existen en el mundo terrenal:

¹⁷⁴ *Ars Chemica, Tabula Smaragdina*, p. 32

¹⁷⁵ *CH.*, I, 9

¹⁷⁶ *Picatrix*, I, VII, 51-52

Sed dic interea cur magnes trahat
ubique ferrum - non quia simile,
alioquin et magnetem magnes traheret
multo magis ferrumque ferrum; non
quia superior in ordine corporum,
immo superius est lapillo metallum.
Quid ergo? Ambo quidem ordine Ursam
sequente clauduntur, sed superiorem
in ipsa Ursae proprietate gradum tenet
magnes, inferiorem vero ferrum.
Superius [35] autem in eodem rerum
contextu trahit quidem quod est
inferius et ad se convertit, vel aliter
quomodolibet agitat aut afficit virtute
prius infusa. Inferius vicissim eadem ad
superius infusione convertitur vel aliter
agitatur vel prorsus afficitur.

(*Fic., De Vita*, III, XV, 31-39)

Pero explica, entretanto, ¿por qué
razón el hierro es atraído por el
imán? Acaso no por qué son
similares, sino por qué el imán atrae
mucho más al imán que el hierro al
hierro. No por qué el superior en el
orden de los cuerpos [sea el imán], de
hecho el metal es superior a las
piedrecillas. Entonces, ¿por qué?
Ciertamente, ambos están
confinados en el buscar a la Osa,
pero el imán tiene el grado superior
en la propiedad de la Osa, el menor
es del hierro, ciertamente. Sin
embargo, lo superior arrastra en esa
combinación de las cosas, a lo que
está abajo y hacia éste regresa, o de
otra manera, de cualquier modo
mueve o maneja por una virtud
infundida. Al contrario, lo inferior
como lo infundido se convierte hacia
lo superior o de forma diferente se
mueve o hacia adelante se maneja.

En este fragmento se ejemplifica cómo existen algunas diferencias
entre los elementos terrenales, al explicar los distintos grados que hay entre

ellos; por un lado, las piedras se encuentran en un escalón inferior al de los metales, por otro hay elementos que pueden hallarse en un estado superior, como lo hace el imán que se orienta hacia la Osa Mayor.

A través de este ejemplo, Ficino menciona la importancia de los grados entre los cuerpos, puesto que la jerarquía entre cada uno de los elementos indica la distancia que existe entre lo material y lo divino. Hay que recordar que no es una medida lineal o vertical, dado que la concepción del cosmos era esférica, en la que los orbes son concéntricos y la tierra se encuentra en el centro; a su vez, bajo este esquema existen distintos niveles entre cada una de las especies, organismos y masas que ahí convergen, en dicha jerarquía el humano se encuentra en el punto más cercano a lo divino en el plano de lo tangible.

En el *Picatrix* se ofrece una perspectiva mucho más compleja que la que es expuesta por Ficino con un análisis mucho más completo, explicando toda la jerarquía desde lo divino hasta lo terrenal¹⁷⁷. Aquí, se ordena desde la divinidad máxima que es Dios, pasando por el intelecto que es seguido por el alma, para llegar finalmente, a la materia; el lugar donde se lleva a cabo toda la existencia. Es en este lugar, donde todo se va mostrando en una

¹⁷⁷ [...] Primum omnium rerum huius mundi nobilius, **alcus** et magis completum rerum inventarum in mundo est ipse Deus qui est factor et creator omnium. Postea sequitur in ordine sensus seu intellectus, post sensum spiritus, post spiritum materia; et ista sunt immobilia, inalterabilia et immutabilia de loco ad locum. [Apéndice IV (*Picatrix*, I, VII, 51-52)]

sucesión de esferas concéntricas, se engloba toda la realidad sensible, que a su vez se encuentra clasificada en una serie de niveles.

De esta manera, se ha colocado a la Naturaleza como la primer esfera que divide el plano de lo tangible y lo intangible. Dentro del primero se pueden hallar a su vez la esfera de los cielos, en la que están presentes los siete planetas, incluida la Luna que limita una nueva frontera; bajo ésta se encuentra la Tierra, donde hay nuevamente una separación, ya que aquí, no sólo está presente el movimiento, sino también el tiempo que conlleva a los cambios, que si bien algunos se pueden apreciar desde lo celeste, es aquí en el mundo terrenal donde se hacen más evidentes.

Justo es en esta cita donde se explica que es el mundo inferior el que tiende a buscar la esencia superior, lo cual se hace a través del verdadero conocimiento que dota al humano de más de un significado y al trabajar en ello, logra una fortuna mayor a cualquier otra especie, además dada su condición, es decir, al ser la criatura más noble de toda la esfera sublunar y gracias a su esfuerzo puede moverse avante. En esta visión del cosmos todo se encuentra interconectado; de esta forma todo en la creación tiene un propósito y nada se encuentra fuera de los planes del arquitecto primigenio.

Sin embargo: ¿qué sucedía con el hombre?, ¿dónde se hallaba este ser? Para explicar esto tanto los textos herméticos, como Marsilio Ficino, colocan al humano en una posición superior a cualquier cosa que se pueda encontrar en el mundo sublunar; aunque se recalca que hay entes superiores a éste, al menos en ciertos aspectos, como los démones, o genios en textos herméticos árabes, y los gobernantes celestes, quienes, en más de una ocasión poseen una consciencia con respecto a los demás astros.

Este tópico es de gran importancia en el *De Vita*, ya que es su eje central, es decir, se centra en demostrar la forma en la que se relaciona cada aspecto del hombre con la bóveda celeste, pues así se puede imitar la vida cotidiana con la perfección de las estrellas; además se intentaba demostrar que si se realizaba esa reconexión con lo superno, los hombres, considerando su humilde origen, alcanzarían el plano de lo divino.

Ficino, en su tratado, coloca diversos ejemplos donde señala cual es el lugar que ocupa el hombre respecto al cosmos, además de explicar el momento desde el que humano, como individuo, posee una existencia reconocible en el universo¹⁷⁸:

¹⁷⁸ En el *Timeo* (69c-ss) se habla sobre el origen del ser humano, creado por no por el Demiurgo, sino por sus hijos quienes confirieron al hombre un alma mortal llena de pasiones; lo cual es totalmente diferente a la creación del hombre hermético pues en esta doctrina tanto Nous como los siete Gobernantes se involucran en su creación (*CH*, I, 12-15)

Hoc est sane ad quod te coelum rectorque coeli genuit. Eatenus igitur tuis favebit inceptis et aspirabit vitae, quatenus genitoris ipsius auspicia prosequeris, praesertim si verum sit Platonicum illud, in quo tota consentit [10] antiquitas, unicuique nascenti esse daemonem quendam vitae custodem ipso suo sidere destinatum, qui et ad hoc ipsum officium adiuvet, cui nascentem coelestia deputaverunt. Quicumque igitur per argumenta quae modo diximus suum ingenium perscrutatus ita naturale suum opus inveniet, invenerit simul suum sidus et daemonem. Quorum exordia sequens aget prospere [15] vivetque feliciter, alioquin et fortunam experietur adversam et coelum sentiet inimicum. (Fic., *De Vita*, III, XXIII, 8-16)

En verdad, es por lo que el cielo y el rector del cielo te engendraron. Hasta ahora, entonces será favorable que sigas, al punto, los auspicios de tu misma creación, (particularmente, si sea verdad aquella [doctrina] platónica, en la que están de acuerdo todos desde la antigüedad), y a cada nacido le está destinado por su propia estrella un cierto demon, custodio de su vida, y que a éste le ayuda en los oficios de él mismo, a quien los cielos han considerado desde el nacimiento. Así, cualquiera que, a través de los argumentos que hemos dicho hasta ahora, examine su propia naturaleza, encontrará de esta forma su labor, igualmente habrá de encontrar su estrella y demon. De entre los cuales quien al inicio sigue los buenos augurios se moverá, y vivirá felizmente; de otra manera, experimentará la fortuna adversa y sentirá al cielo de enemigo.

En este pasaje, el hombre es descrito como un ser que sólo llega a existir después de su nacimiento, ya que es en ese momento en el que las estrellas marcan su origen, es decir, su horóscopo, ese instante en el que su estrella natal le asignará un *demon*¹⁷⁹ personal y único que le ayudará a seguir el camino que le es óptimo; sin embargo, aquí se muestra una clara descripción de que el destino no es fijo, ni único; además se señala que el estudio de la astrología no sirve para predecir el futuro, sino para llegar al conocimiento de lo divino, por medio de las distintas vías que ya se han propuesto, es decir, el estudio, la oración o las buenas costumbres.

Es ésta la astrología que defiende Ficino, una disciplina que ayude al hombre a encontrar su camino y lugar en el cosmos, misma que se desarrolla en diversos textos técnicos herméticos¹⁸⁰ referentes a la astrología.

Asimismo, se menciona una jerarquía dentro de la esfera de lo material, en la que estrellas poseen una consciencia propia y una capacidad de reflexionar, pues son ellas quienes asignan el *demon* adecuado para el hombre. Lo que nos lleva a la siguiente categoría, pues debajo de las

¹⁷⁹ La concepción del *demon* platónico es bastante similar, al igual que la versión hermética se asigna desde el nacimiento y acompaña al hombre hasta su muerte (*Phaed.*, 107d), en el *Timeo* (90a) también se especifica que, incluso, le ayuda al humano a ascender hacia el cielo; aunque los textos herméticos tienden a ahondar mucho más en estos seres al describir su origen, naturaleza y relación con los mortales, dioses y su conexión con lo supraceleste [Apéndice II (*Trismeg.*, *Asclep.*, 5)].

¹⁸⁰ Scarpi, Paolo. p. 83-84. Sobre los textos técnicos: *supra* p. 32

estrellas se encuentran estos espíritus que cooperan con el humano, guiándolo y protegiéndolo. En ningún momento se les menciona como espíritus que actúen en contra de la voluntad humana, incluso, es el humano quien posee una libre elección, pues el desconocimiento de su horóscopo o el ignorarlo, sólo le conduce a una vida de tristeza y, por ende, se mueve como enemigo del cielo.

Pero la decisión recae en el humano, no en los astros, un claro ejemplo de libre albedrío, ya que no se puede culpar al gran diseño divino, que fue proyectado para el ascenso de las criaturas, como un agente nocivo y pernicioso para la humanidad.

En el *Asclepius*¹⁸¹ se realiza una separación mucho más clara acerca de los *démones*. Este texto no se ve limitado por las creencias cristianas y por lo mismo, clarifica el lugar que tiene el humano en esta jerarquía cósmica.

Los *démones* se dividen en dos categorías, los primeros llegan a alcanzar el nivel de los dioses, Ficino, llega a utilizar el término de **Dei** para referirse únicamente a las estrellas fijas, es decir, a los planetas; en la época en la que fueron desarrollados estos textos herméticos, había un cierto tipo

¹⁸¹ [Apéndice II (Trismeg., *Asclep.*, 5)]

de separación entre los dioses y los planetas, pero guardaban una relación inquebrantable.

Existe un segundo tipo de *démones* los cuales están más cerca de los hombres, y al igual que en el *De Vita*¹⁸², éstos ayudan al hombre, por lo que son llamados *amantes homini*¹⁸³, donde se puede observar claramente cómo los *démones* jamás actúan en contra del hombre.

De igual manera, el texto clasifica al humano colocándolo debajo de los *démones*; sin embargo, se plantea ya la forma en la que el hombre es capaz de ascender a otros niveles y trascender su propia naturaleza¹⁸⁴. Asimismo, el filósofo italiano asume que la existencia de un ser humano sólo llega a ser cuando nace, no antes¹⁸⁵; el *Asclepius*, mientras tanto, no es tan claro en este aspecto, empero, se destaca que los cuerpos necesitan de la voluntad divina para existir, pero los *démones* son quienes proporcionan la figura en los individuos; algo que Ficino retoma en su texto, como la individualidad propia, no es asignada por Dios, sino por alguna de sus creaciones, en este caso los *démones* o *dioses* que habitan en lo celeste, es decir, los astros.

¹⁸² Fic., *De Vita*, III, XXIII, 14-16

¹⁸³ *Trismeg.*, *Asclep.*, 5

¹⁸⁴ *CH*, XI

¹⁸⁵ Ficino menciona que los responsables de la creación del hombre son el cielo y el rector del cielo *Hoc est sane ad quod te coelum rectorque coeli genuit* (Fic., *De Vita*, III, XXIII). Además, en este momento se le asigna su propio demon que le acompañará y guiará durante su vida; sin embargo, esto sólo es posible cuando una persona nace, antes de este momento no se especifica una existencia previa.

Además, desde este punto, en los textos herméticos no se hace la propaganda de utilizar a la astrología como ciencia para predecir el futuro, en vez de eso, como una disciplina para conocerse a sí mismo, ya que se propone como un método para conocer los influjos de lo celeste en el cuerpo, las emociones y la psique¹⁸⁶.

Esta parte del humano asignada por las estrellas puede parecer nimia, mas es una pieza clave en el estudio del hermetismo, ya que es lo que marca una de las grandes diferencias con los diferentes modelos y caminos, la existencia de una doble esencia divina, puesto que el humano es el único ser en toda la creación divina, que ha tenido la oportunidad de ser creado dos veces, así como de poseer una naturaleza doble, una divina por Dios y otra de la misma esencia que la primera, pero otorgada por las estrellas, esferas, *démones* o dioses.

En el *De Vita*, se hace una mención acerca de los dos distintos tipos de cuerpos que posee el hombre, en este caso Marsilio se centra principalmente en los hombres dedicados a las letras, pues los considera sabios, además de doctos, también hay que recordar que los tres libros que conforman este tratado se escribieron para este tipo de personas.

¹⁸⁶ Scarpi, pp. 82-84

Quoniam vero litterarum studiosis loquor, recordari unumquemque volo litterarum amore captum imprimis se esse Mercurialem; praeterea Solarem, quatenus ipse Mercurius est Solaris. Atque haec communis his omnibus est conditio. Proprie vero praeter naturam Mercurialem quisquis eloquii gratia, lepore, dignitate, venustate pollet, Apollinem in se agnoscat et [5] Venerem. Qui ad leges vel naturalem communemque philosophiam est propensior, non ignoret Iovem se habere patronum. Sed qui ad secretissima quaeque curiosius perscrutanda penitus instigatur, sciat se non Mercurialem solum esse, sed Saturnium, sub cuius etiam principatu sunt omnes in quovis studio usque ad finem seduli, praesertim in rebus aliis negligentes. Denique [10] si verum est quod nonnulli tam physici quam astronomi tradunt, animam intellectu praeditam in conceptum humanum mense Solis, id est quarto, descendere, qui

A partir de ahora, verdaderamente, hablo para los estudiosos de las letras, quiero recordar a cada uno que con el amor asido hacia las letras, primero se es [de naturaleza] mercurial, después solar, como el mismo Mercurio es solar. Esta condición es común para todos ellos. Individualmente, prevalecen junto con la naturaleza mercurial, cualquiera que con la gracia de la elocuencia, el encanto, la dignidad y la elegancia, que en sí mismo reconozca lo Apolíneo o lo Venusino. Quien es más propenso a la filosofía, a la naturaleza común o a las leyes, no ignore que tiene a Júpiter como su patrono. Pero quien es instigado a escudriñar las cosas más secretas con muy profunda curiosidad, que se sepa no sólo mercurial, sino también saturnino bajo cuyo reinado están todos aquellos que con el estudio asiduo llegan hasta el fin [de las cosas], principalmente los que rechazan a las otras. [10] Finalmente, si es verdad lo que

plurimum intellectu vivunt, et ab initio sunt praecipue et quotidie Solares evadunt. Horum itaque planetarum favor his hominibus auspicandus erit, sub eorum spiraculo medicinae conflandae; in eorum regionibus [15] habitandum.

Verum ad Apollinem, Musarum ducem, imprimis vos, o litterati, Musarum cultores, advoco Quicumque igitur inter vos, dilectissimi in Musarum amore fratres, ingenio multo magis longiusque quam corpore valent, ii profecto sciant in genitura quondam sua Phoebem quidem materiam [20] suppeditasse perpauca, Phoebum vero spiritum infudisse quam plurimum; immo et quotidie humores alimenta in corpore in spiritum maxima quadam ex parte resolvere. Unusquisque igitur vestrum totus est ferme spiritus-spiritualis, inquam, homo quidem terreno hoc corpusculo personatus, spiritum ante alios

muchos de los astrónomos así como los filósofos naturales transmiten, que durante la concepción humana el alma dotada de intelecto desciende en el mes del Sol, esto es el cuarto; quienes viven mucho por el intelecto, no sólo son desde el inicio, sino que también resultan cotidianamente Solares. Por lo tanto, para estos hombres el favor deberá ser auspiciado de estos planetas, las medicinas deberán ser insufladas con este aliento en estas regiones deberán habitar.

Pero para ustedes, oh literatos, cultivadores de las Musas, convoco a Apolo, conductor de las Musas. Por eso, muy queridos hermanos en el amor de las Musas, alguno entre ustedes es mucho más capaz con mucho más ingenio y más grande que su cuerpo; de hecho, saben para ellos en qué tiempo es su nacimiento, es verdad que Febo proveyera muy poca materia, verdaderamente, es Febo quien ha infundido un gran espíritu,

perpetuo quodam labore fatigans, ut ipsi prae ceteris sit assidue [25] spiritus recreandus, et in senectute praeterea, in qua communiter crassior, ad subtilitatem propriam revocandus. Scitis profecto crassum corpus crassis elementis quattuor ali. Scitote igitur spiritale corpus suis quibusdam tenuibus elementis quattuor enutrir. Huic enim vinum est pro terra, odor ipse vini vicem gerit aquae, cantus rursus et sonus agit aerem, lumen autem [30] praefert igneum elementum His ergo quattuor praecipue spiritus alitur: vino, inquam, eiusque odore et cantu similiter atque lumine. (Fic., *De Vita*, III, XXIV, 1-32)

en realidad, cotidianamente los humores y la alimentación en el cuerpo resuelven algo en parte. Entonces, cada uno de todos ustedes es enteramente un espíritu-espiritual, es decir, el hombre [está] enmascarado en este cuerpo-material, en cierta manera, cuando cansan al espíritu con perpetuo trabajo ante otros, de otra manera, que tenga al espíritu constantemente renovado y posteriormente en la senectud en la que generalmente, es más pesado, debe ser revocada propiamente con sutilidad. De hecho, sabes que el cuerpo sólido es alimentado por los otros cuatro elementos sólidos. Entonces, sabes, que el cuerpo-espiritual tiene cuatro elementos de los cuales se alimenta. Para éste, el vino está en favor de la tierra, el aroma de este vino tiene el lugar del agua, por un lado el tintineo y sonido mueve al aire, por otro la luz manifiesta al elemento ígneo. Por lo tanto, el espíritu es alimento por estos

cuatro: a través del vino, es decir, por su aroma, por su sonido y por su luz.

Aquí, son los hombres de letras, quienes, al igual que Apolo, adoran a las Musas y como se asemejan a Febo lo hacen con el Sol. Asimismo, se explica que este tipo de humanos son aquellos que debido a su oficio y trabajo poseen una naturaleza espiritual que contrasta fuertemente con su cuerpo terrenal. Sin embargo, ambos son necesarios, para la existencia del humano en este mundo sublunar, de esta manera, uno de sus cuerpos, el material tiende a descender y desgastarse, Ficino expone en su obra la forma de retrasar el declive de este último, para que el cuerpo-espiritual sea capaz de ascender hasta lo más alto.

Es esta la doble naturaleza que es expuesta en el hermetismo, una esencia binaria y necesaria para el ser humano, ya que descende, primeramente, de la voluntad divina, es decir, **Noῦς**, para después adquirir una individualidad otorgada por los *démones*; una vez en la tierra es donde el hombre en su total libertad, tanto de mente como de cuerpo, decide regresar hacia lo divino, ciertamente frenado por la calidad de su cuerpo, aunque capaz de hacerlo por su singular origen.

El *Poimandres* menciona la cualidad mortal e inmortal del hombre¹⁸⁷, además de lo que padece por habitar en la tierra, pero también sus ventajas por su esencia.

Por un lado, Ficino se centra en la parte espiritual del hombre, como ésta es capaz de ascender y llegar a conocer a los astros, por otro el *CH* describe la forma en la que el humano se encuentra subyugado a la maquinaria de las esferas por habitar en esta región. Empero, ninguno de los dos niega la otra parte que posee el hombre, además ambos exaltan esa propiedad de trascender para llegar al punto cumbre del hombre-esencial. Asimismo, es imposible traspasar esa barrera, ya que el hombre terrenal se encuentra subyugado a las leyes impuestas por el demiurgo, tales como el sueño, la división de géneros, entre otras.

Esta presencia dual en el humano es lo que distingue al hermetismo de otras corrientes, ya que aquí no existe un aspecto negativo en la creación del hombre, él desciende para volver ascender y, así, poder llegar a ser un hombre celeste nuevamente, es decir, no existe caída alguna o pecado original. De esta forma, el humano es una creación consciente tanto de la *Mente divina* como del Demiurgo.

¹⁸⁷ καὶ διὰ τοῦτο παρὰ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ζῶα διπλοῦς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον. [...] [Apéndice III (*CH*, I, 15)]

El fin no sólo del hermetismo, sino también del *De Vita* es ayudar a aquellos humanos que se han alejado de la ignorancia y están deseosos, no de razonar la existencia o memorizar las razones, sino conocerlas, entenderlas y aprehenderlas, para, al final, poder llegar a ser hombres celestes.

En el texto renacentista se menciona que el humano es capaz de ascender, llegar más allá, siempre y cuando sea capaz de deshacerse de aquellos lastres que lo pueden retener en esta zona del cosmos.

Hunc tu igitur studebis tibi imprimis insinuare, hoc enim medio naturalia quaedam beneficia reportabis, tum corporis mundani, tum animae, tum etiam stellarum atque daemonum. Nam ipse inter crassum mundi corpus et animam medius est, et in ipso stellae sunt et daemones atque per ipsum. Sive enim mundi corpus atque mundana sint ab anima mundi [5] proxime, sicut Plotino placet atque Porphyrio, sive mundanum corpus, sicut et anima, proxime sit a deo, ut nostris placet et forte Timaeo

Entonces, aquí, tu desearás que primeramente entre en ti [el espíritu], de hecho por medio natural obtendrás algún beneficio, tanto en el cuerpo mundano, como en el alma, y también de las estrellas y de los démones. Pues, este mismo [espíritu] es un intermedio sólido entre el cuerpo del mundo y el alma del mundo, y por este mismo están las estrellas y los démones. O también, el Cuerpo del mundo y lo mundano estén más próximas al Alma del mundo, así como Plotino y Porfirio aprueban, o si el cuerpo mundano, tal

Pythagorico, omnino vivit mundus atque spirat, spiritumque eius nobis haurire licet. Hauritur autem proprie ab homine per suum spiritum illi suapte natura conformem, maxime si reddatur etiam arte cognatior, id est, si maxime coelestis [10] evadat. Evadit vero coelestis, si expurgetur a sordibus et omnino ab eis quae inhaerent sibi dissimilia coelo. Quae quidem sordes non solum intra viscera si fuerint, verum etiam si in animo, si in cute, si in vestibus, si in habitatione et aere, spiritum frequenter inficiunt. Efficietur tandem coelestis, si ad orbicularem animi corporisque motum ipse quoque orbes efficiat; si ad [15] aspectum cogitationemque lucis frequentiore etiam ipse subrutilet; si adhibeantur ei similia coelo ea communiter diligentia qua Avicenna in libro *De viribus cordis* spiritum curat, et nos in libro *De curanda litteratorum valetudine* curare contendimus. Ubi

como el alma, estén más próximas a dios, como a nosotros nos parece bien y tal vez también a Timeo Pitagórico¹⁸⁸; enteramente, el mundo vive y respira, y a nosotros nos es permitido extraer su espíritu. También es absorbido propiamente por el hombre por su espíritu que está conformado por su propia naturaleza, sobretodo si regresa más relacionado por el arte, es decir, si surge en lo más celeste. En verdad, se manifiesta celeste, si expurga de sí mismo la miseria y de todas las cosas que se le han adherido y son dispares al cielo. Ciertamente, si hay suciedad no sólo dentro de las vísceras, sino también, si existen en el alma, si hay en la piel, si hay en los ropajes, si hay en las habitaciones y en el aire, frecuentemente manchan al espíritu. Finalmente, llegará a ser celeste, si este mismo completa el movimiento orbital del alma y el cuerpo alrededor de las órbitas, si ante la imagen y la

¹⁸⁸ Plat., *Tim.*, 95e-96d, 43a-44d

primum segregantur ab eo vapores
obnubilantes medicinis ita
purgantibus, secundo rebus
lucentibus illustratur, tertio ita colitur
[20] ut et tenuetur simul et
confirmetur. Fiet denique coelestis
maxime, quantum dictat ratio
praesens, si applicentur ei
potissimum radii influxusque Solis
inter coelestia dominantis. Atque ita
ex hoc spiritu tanquam in nobis medio
coelestia bona imprimis insita sibi in
nostrum tum corpus, tum animum
exundabunt - bona, inquam, coelestia
cuncta, in Sole enim omnia
continentur. [25] Conferet autem Sol
ad spiritum Solarem efficiendum
proprie, quando sub Ariete fuerit vel
Leone, ipsum aspiciente Luna,
maxime in Leone, ubi adeo spiritum
nostrum vegetat, ut ipsum muniat
contra venenum epidemiae
repellendum. Quod perspicue apparet
in Babylonia et Aegypto et regionibus
spectantibus ad Leonem, ubi Sol
Leonem intrans, epidemiam sedat ea

reflexión más frecuente de la luz este
mismo se enrojece; si se adhirieran a
sus cosas similares al cielo
conjuntamente con esa diligencia que
Avicena en el libro *De viribus cordis*
cuida al espíritu, y nosotros buscamos
curar en el libro *De curanda*
litteratorum valetudine. Donde primero
se separa de esos vapores que
oscurecen con medicinas que [los]
purgan; en segundo lugar, se iluminan
las cosas resplandecientes; así, en
tercer lugar se cuida que se tiene y se
confirma al mismo tiempo.
Finalmente, llegará a ser totalmente
celeste, cuanto la razón presente dicte,
si se aplican a ese los muy aptos rayos
e influjo del Sol, que es el señor entre
los cielos. También, desde este espíritu
tanto que media entre nosotros, las
bondades celestes fluyen
primeramente de estos a nosotros
tanto en el cuerpo, como en el alma
-digo que, todo lo celestial está
contenidos en el Sol. Pero el Sol
conferirá al espíritu convirtiéndolo en

[31] duntaxat ratione qua diximus.
(Fic., *De Vita*, III, IV, 1-31)

solar propiamente, cuando esté bajo Aries o Leo, la Luna está orientada a este mismo, máximo si está hacia Leo, en el punto en el que nuestro espíritu despierte, que defiende contra el veneno de la epidemia al rechazarlo. Claramente, lo que es evidente en Babilonia y Egipto, así como como todas las regiones que contemplan a Leo, cuando el Sol que entra en Leo, apacigua la epidemia, simplemente por la razón que dijimos.

Son las impurezas tanto las del cuerpo, como las espirituales las que son capaces de retener al hombre, de evitar que pueda llegar a ser un hombre-celestial, pues es por medio del espíritu que el humano puede absorber aquellos beneficios naturales que se hallan en el cosmos, ya sean de las estrellas, *démones* e, inclusive, del alma del mundo. Asimismo, es necesario que transite por las órbitas, para tornarse mucho más claro, más puro, en otras palabras se eleva hasta la ogdoádica esfera para acercarse al mundo de lo divino, para llegar a la contemplación de la divinidad y maravillarse con ella.

Es necesario para el hombre adquirir una esencia más sutil y ligera, para Ficino también el cuerpo tenía que llevar una dieta y hábitos que le ayudarían a conseguir ese estado, algo que se realiza, aún en nuestros días, en diversos caminos, donde es necesario llevar al cuerpo a un estado alterado de consciencia¹⁸⁹ para ser partícipe de la conexión con lo divino.

Aunque también existe algo que contrasta claramente con aquellas filosofías, que es la necesidad de llevar a cabo esta evolución humana a través de la razón, pues esto no se podía realizar en cualquier momento, sino en momentos y épocas muy precisas, donde se elegía una fecha astronómica adecuada, ya que el fin era imitar el movimiento armónico de las esferas para trasladar sus propiedades al humano.

Es importante destacar que el humano es capaz de transformarse en un ser enteramente celeste y adquirir las cualidades propias de cada esfera, en esta cita Marsilio exalta la asimilación con el Sol, al ser éste el rey de los astros y el que logra la *temperantia* entre todos los astros es una meta asequible, además de útil, para los humanos. Asimismo, realza claramente ese sentir hermético donde esta esfera celeste continuamente se asemeja a la manifestación física del demiurgo, puesto que la descripción que se hace

¹⁸⁹ Un estado alterado de consciencia también puede designarse como un *éxtasis* o *trance*, en ocasiones se hace uso de algún psicotrópico, música o cantos; meditación, privación de sueño o algún tipo de concentración intensa. (Morris, Brian, p. 19-22)

de este cuerpo cósmico es: *in Sole enim omnia continentur*, es decir, que todo los dones y bondades se encuentran dentro de este astro¹⁹⁰.

En el *Poimandres*, el ser humano necesita deshacerse de aquellas inmundicias e impurezas que le evitan llegar a la perfección e integridad de Dios¹⁹¹. En este texto hermético se ensalza la necesidad de abandonar la concupiscencia de la naturaleza y todo lo que ésta implica, en otras palabras, librarse de cada una de aquellas cosas que recuerdan al humano su existencia terrenal, pues sólo tras olvidar todo aquello es capaz de ascender y viajar a través de la armonía celestial, lo mismo que mencionó Ficino anteriormente¹⁹².

En este caso, se menciona cada una las cualidades negativas que posee cada esfera, que eventualmente tienen que perderse para poder aligerar esa carga negativa que adquiere el hombre en su estadía en el mundo sublunar.

De tal forma, el humano llegará a la última esfera que le es posible remontarse, en la que escuchará a las Potencias, los himnos y cantos que

¹⁹⁰ El Sol como contenedor de todas las cosas del cielo también se puede apreciar en el *Asclepius* (29), en el que este astro se convierte en una especie de segundo dios bajo del cosmos, quien toma algunas de sus propiedades como ser el gobernante y dador de vitalidad.

¹⁹¹ [...] Πρῶτον μὲν ἐν τῇ ἀναλύσει τοῦ σώματος τοῦ ὑλικοῦ παραδίδωσ ἀπὸ τὸ σῶμα εἰς ἀλλοίωσιν [Apéndice III (CH, I, 24-26)]

¹⁹² Fic., *De vita*, III, 1-12

se hacen al Padre, lo que termina en una comunión y éxtasis al transmutar su propia sustancia en algo muy semejante a lo divino alcanzando él mismo el grado de un dios, que es la última frontera a la que puede aproximarse el humano.

En la vía hermética es importante describir este proceso, dado que es la constatación de que el hombre es doblemente divino, por lo tanto al liberarse del cascarón transitorio que se utiliza para la estadia del humano en este sitio accede a otro nivel, donde se encuentra con la divinidad y después de que le es posible penetrar en este misterio, además de experimentar aquel éxtasis, puede convertirse en un dios; después de esto, no puede existir un mayor apasionamiento que el de estar lleno de la divinidad.

Igualmente, es importante subrayar la propagación de esta experiencia, algo que no se limita a quienes sigan alguna otra creencia, sino que se transmite a todos, sin excepción para que la divinidad se haga presente en todo el mundo y de esta manera se logre la redención de la especie humana.

Marsilio Ficino explica que esto es posible, que es algo que ha sucedido ya en la historia de la humanidad y no sólo en un lugar.

In anima vero nunc imaginationem, rationem, mentem ponimus. Potest utique imaginatio nostra vel propter qualitatem motumque spiritus, vel per electionem nostram, vel etiam utrinque ita disponi, componi, conformari [20] Marti Solive, ut sit e vestigio proprium influxus Phoebei vel Martii susceptaculum. Similiter ratio vel per imaginationem spiritumque simul, vel per deliberationem, vel utrinque sic ad lovem imitatione quadam comparare se potest, ut multo magis ob dignitatem propinquitatemque suam ipsa lovem capiat et munera lovis quam imaginatio sive spiritus, quemadmodum [25] imaginatio spiritusque eadem ratione multo magis coelestia capiunt quam res et materiae quaevis inferiores. Mens denique contemplatrix quatenus se ipsam non solum ab his quae sentimus, verum etiam ab eis quae imaginamur communiter moribusque

Verdaderamente, ahora ponemos la imaginación, la razón y la mente en el alma. Es cierto que nuestra imaginación es capaz de estar -propiamente, con la cualidad y movimiento del espíritu, o por nuestra elección, o también en esta manera en cada uno-: distribuída, compuesta o formada hacia Marte y el Sol, que sea un propio receptáculo para el influjo Féebo o Marcial instantáneamente. En similar razón, ya sea por la imaginación y, simultáneamente, por el espíritu; ya sea por deliberación; ya sea por cada uno de ellos, así como sea posible en cierta imitación compararse a Júpiter, que mucho más por la dignidad y su cercanía a Júpiter lo toma y reproduce de Júpiter mejor que la imaginación o el espíritu, de qué manera por medio de la imaginación y del espíritu en la misma manera aprovechan mucho más las razones celestes que cualquiera de las cosas y de la materia inferior. Finalmente, la

argumentamur humanis, se vocat, et affectu, intentione, vita ad separata se revocat, Saturno quodammodo se exponit. Huic [30] soli propitius est Saturnus. Sicut enim Sol animalibus quidem nocturnis inimicus est, diurnis autem est amicus, ita Saturnus hominibus vel vulgarem palam vitam agentibus, vel fugientibus quidem vulgi consuetudinem, vulgares tamen affectus non dimittentibus est adversus. Vitam namque communem concessit Iovi, separatam vero sibi vendicavit atque divinam. Mentibus [35] autem hominum re vera hinc pro viribus segregatis tanquam sibi cognatis quodammodo est amicus. Nam et spiritibus sublimem habitantibus aerem ipse Saturnus (ut Platonice loquar) est pro Iove, sicut Iuppiter hominibus communem agentibus vitam est iuvans pater. Nullis vero Saturnus est infensior quam hominibus contemplativam vitam simulantibus quidem nec [40]

mente contemplativa, en tanto que separa por sí misma y no sólo por las cosas que sentimos, sino también por esas que son imaginadas en conjunto y son argumentadas con costumbres humanas, reúne por sí misma con afecto, intención y vida de lo que está separado, de algún modo se expone a Saturno. De este solo Saturno es propicio. Así como el Sol es enemigo de los animales nocturnos, en cambio es amigo de los diurnos, de esta forma Saturno es adverso para los hombres que llevan un modo de vida abiertamente vulgar o que escapando del vulgo constantemente, con todo no son disueltos sus afectos a los vulgares. Así pues, se concedió la vida común a Júpiter, mientras que reclama para sí mismo [Saturno] la vida asilada y divina. Sin embargo, es amigo para las mentes de los hombres en las cosas verdaderas, a favor de los hombres aislados y de cierta manera emparentados con él [Saturno]. Puesto que el mismo Saturno (hablando

agentibus. Hos enim nec Saturnus agnoscit ut suos, nec Iuppiter ipse, Saturni temperies, adiuvat eos qui communes hominum leges moresque et commercia fugiunt. Haec enim sibi Iuppiter usurpavit (ut aiunt) ligato Saturno, segregata Saturnus.

Quamobrem Lunares illi populi, quos Socrates in *Phaedone* describit, [45] eminentissimam terrae superficiem et altiorem nubibus habitantes, viventes sobrii admodum frugibusque contenti et secretioris sapientiae studio religionique dediti Saturni felicitatem gustant; vitamque agunt ita prosperam, tam longaevam, ut non tam mortales homines quam immortales daemones habeantur, quos heroes multi nominant aureumque genus Saturnio quodam [50] saeculo regnoque gaudens. Quod forsitan astrologos Arabes voluisse puto, ubi aiunt ultra lineam aequinoctialem ad meridiem esse subtilissimos habitatores quosdam

platónicamente), está justo como Júpiter en el aire sublime para los espíritus habitantes, así como Júpiter es un padre benéfico para los hombres activos en la vida pública. Verdaderamente, Saturno es hostil para las costumbres que simulan una vida que es contemplativa. A estos ni Saturno, ni el mismo Júpiter los reconocen como suyos propios, el temperamento de Saturno ayuda a aquellos que huyen de las leyes y costumbres de los hombres públicos y de los negocios. Así, Júpiter se apropió para sí mismo, como se afirma, lo que está ligado a Saturno, Saturno se apropió de lo que está aislado.

Por lo que a aquellas personas lunares, que Sócrates describe en el *Fedón*, habitantes en la superficie eminentísima de la tierra y más alto en las nubes, que viven perfectamente sobrios, y contentos con frutos y separados en el estudio de la sabiduría y dados a la religión disfrutaban de la

daemonas, qui nec oriri videantur neque mori, ibique potestatem habere Saturnum Caudamque Draconis. Quod sane confirmare videtur Al-bumasar in libro *Sadar*, dicens quasdam Indiae regiones Saturno subiectas [55] esse, ibique homines esse valde longaevos ac senio plurimum extremo decedere. Rationemque assignat, quoniam Saturnus non laedat domesticos sed externos. (Fic., *De Vita*, III, XXII, 18-58)

felicidad de Saturno; de esta forma llevan una vida próspera, tan longeva, no tanto como los hombres mortales, sino como la que llevan los démones inmortales, que por muchos son llamados héroes, y descendientes de la edad de oro, se regocijan de cierto reinado y de cierta raza saturnina. Yo pienso que quizás los astrólogos árabes entienden -donde afirman que más allá de la línea equinoccial hacia el meridiano- que existen los sutilísimos habitantes démones, que parece que no nacen, ni mueren, donde tiene la potestad Saturno y la cola del Dragón. Por lo que parece confirmar razonablemente Albumasar en el libro *Sadar*, diciendo que hay regiones en la India sujetas a Saturno, donde los hombres son muy longevos y mueren extremadamente viejos. Y concede la razón, que Saturno no daña a los domésticos, sino a los extranjeros.

Así, el filósofo florentino explica la forma en la que el hombre puede ascender y llegar a ser divino, si es que el hombre se pone bajo la tutela de Saturno, pues la naturaleza de este planeta es aislada y divina, sin embargo la forma de poder acceder a las cualidades de esta esfera es el camino de la vida contemplativa, y más que eso, lo importante es lograr una *mens contemplatrix*, para alejarse de aquellas cosas comunes, y, finalmente, acercarse a las cosas que se encuentran más allá de la naturaleza humana.

Además, Ficino da testimonio de que no es la primera vez que la raza humana adquiere un grado similar al de los *démones* inmortales, un término que para este personaje es más sencillo de comprender, en vez de utilizar el de dioses, puesto que una apoteosis, es decir, el alcanzar el nivel de un dios, sería una palabra provocadora tanto para la época, como para el pensamiento predominante; pero, la impresión que suscita es similar a la que expuesta en los textos herméticos.

En este caso, se menciona a los *héroes* y a la *estirpe áurea*¹⁹³ como ejemplos de que el humano ha a llegado a tal nivel de evolución, que se le ha llegado a equiparar con seres celestiales igualmente, se le otorgó la oportunidad vivir en el reinado de Saturno y gozar de sus dones. Inclusive,

¹⁹³ La edad de oro se puede rastrear hasta Hesíodo en los *Trabajos y días* (109-126) en donde describe todas las características de la primera raza de hombres, libre de la vejez y más allá de los males.

se menciona que hay ciertas regiones en la tierra que están más dispuestas a recibir la influencia de esta esfera, tales como la India.

De esta forma, se explica que no es extraño que el humano, si se propone imitar la perfección celeste, pueda trascender esta realidad material y caduca para poder llegar a un estado de felicidad y goce, pues así es como se idealiza la Edad de Oro del ser humano, como una etapa en la que le era posible convivir con los dioses, vivir sin penurias y sin preocupaciones.

Marsilio perpetúa dos conceptos herméticos de gran importancia; el primero: la contemplación, ese acto de observar con atención ese lugar sagrado que es el cielo, para escudriñar los secretos que hay no sólo en la maquinaria celeste, sino también en la tierra, pues todo lo que hay en la bóveda es un reflejo de lo que sucede en el mundo sublunar; además esta actividad es por la que el humano en su calidad de mortal, puede acceder a las realidades divinas.

El segundo, es la apoteosis, un concepto que es difícil de tratar en un mundo donde las creencias judeocristianas dominan gran parte de la sociedad empero Ficino es capaz de introducir este término de una manera sutil y no tan agresiva, pues alude a una época y un tópico común en la

literatura clásica, la *Edad de oro*, la etapa en la que el hombre era capaz de convivir con las diferentes divinidades que existían.

En la *Clave*, el décimo diálogo hermético, estas palabras se ocupan sin ningún problema y se presentan claramente, obviamente la sociedad y pensamiento eran distintos, además se explica con sumo detalle cómo se logra el ascenso del alma¹⁹⁴.

La transformación es clave en el proceso de divinización, que en este caso se escribe como ἀποθεώω que significa *deificarse* o llegar a ser dios, en otras palabras, el cambio que se lleva a cabo en el alma. De esta forma, se separa del cuerpo mortal para ascender a través de toda la creación material, allí es donde se vuelve brillante y radiante pues se metamorfosean en algo divino volviéndose inmortales, es decir, dejan todo lo que pertenece a esa esfera tangible y susceptible de los cambios, como el paso del tiempo, la muerte o la permutación.

Ficino también concuerda con la visión hermética de que el hombre si intenta ser algo que no le toca o imita algo falsamente, se encuentra en un estado que es odioso no sólo para lo divino, sino también los regentes del cielo, lo que se revierte en sí mismo; al analizar esto queda claro cómo la

¹⁹⁴ [Apéndice III (CH, X, 7-8)]

mala fortuna o la fatalidad en el sino del hombre sólo es resultado de su propio actuar, consecuencia de sus propios actos que ha realizado, mismos que son producto del libre albedrío que posee la humanidad.

También se menciona tanto en el *CH*, como en el *De Vita* que para aquellos que optan por ese camino alejado de las virtudes celestiales se vuelven esclavos de todos los vicios y pasiones terrenales, que tienden a encarcelar al humano en un círculo de ignorancia, el mayor pecado que puede existir en el hermetismo, el desconocimiento y la falta de deseo de aprehender lo que ha sido creado por Dios, además de la aceptación del hombre como un ser enteramente mortal que desdeña su doble origen divino.

Por lo tanto, el hombre hermético establecido por Ficino en este universo de la misma doctrina tiene como fin no sólo conocer, sino también entender donde se encuentra ubicado, de igual manera debe de imitar lo más perfecto que pueden conocer sus sentidos que es la maquinaria celeste, pues una vez que ha logrado aprehender todo el conocimiento que lo puede acercar a lo divino y verdadero, será capaz de trascender el cosmos material y mutable para acceder a un hipercosmos en el cual se fascinará y deslumbrará por la mente divina que se ha encargado de crear todo lo que fue, es y será.

En esta tercera parte del tratado *De Vita*, donde se compara al hombre con los cielos, la presencia del hermetismo es difícil de negar, puesto que desde el título se puede percibir un lenguaje que ya establece la relación entre el mundo sublunar con la maquinaria celeste, además de una jerarquía y modelo a seguir, no como un vano reflejo propuesto por Platón, sino como algo vivo y divino propio del hermetismo.

Algo que siempre se destacará es la aproximación diferente a la astrología, en la que se busca conocer y acercarse a lo divino en vez de intentar predecir el futuro una declaración como esta ya difiere el tipo de tratado que será pues la intención de éste queda clara para así evitar confusiones.

La presencia del pensamiento hermético se hace evidente desde la descripción esquemática del cosmos donde se plantean las esferas concéntricas en las que la tierra se halla en lo más alejado de Dios, esto es el centro, fuera, es decir, en el hipercosmos sólo existe la divinidad, ya aquí se hace una división entre un dios visible y uno aprehensivo.

A continuación, se describe la importancia de los siete regentes del cielo quienes se encargan de otorgar los démenes que pueden ya sea ayudar

u obstaculizar al humano en su ascenso a lo divino aquí es dónde se podría percibir una diferencia sustancial entre el hermetismo de la Antigüedad Tardía y el de Ficino, pues la presencia del cristianismo impide que se hable de una apoteosis del humano, pero eso no impide que se pueda comprender lo que es la divinidad.

Las adaptaciones que hubo debido al tiempo y el idioma tienden a ser menores, con excepción de esta última, ya que incluso la teoría de la bisexualidad de Dios se sobreentiende en el texto de Ficino como algo natural del mundo tangible e imperfecto, la cual atañe al pensamiento de los indios.

Otro punto destacable es la liberación de cada uno de los aspectos negativos que ofrece cada esfera, pero que una vez que el hombre se libera de ellos no hay impedimento que se interponga para la liberación, la cual incluye la del destino, lo que asegura una reconexión con lo celestial. De esta forma, el humano es el único ser capaz de moverse a través de toda la creación, cuya especie es eterna aun cuando todo esté destinado a perecer, pues el tiempo al ser una consecuencia del movimiento es aquello que puede permitir la vida.

Finalmente, la visión hermética de Ficino perpetúa una imagen de más de mil años en la que se reconoce a las figuras más antiguas, en este caso Hermes Trismegisto, como herederas de una verdad otorgada al hombre, que debe ser enseñada, pues sólo a través de la imitación del modelo evidente de la perfección divina, es decir, los astros, el ser humano puede encontrarse con Dios.

Conclusiones

El hermetismo es, sin duda alguna, una doctrina compleja tanto por su evolución, como por su contenido. Los extraños orígenes de ésta son aun difíciles de hallar, probablemente, entre más estudios se hagan en torno a estos, las líneas de investigación se abrirán para poder comprender cuán ligada estuvo con el pensamiento de la antigüedad tardía, toda su influencia posterior desde el medioevo, su paso por el Renacimiento e, incluso, hasta nuestros días, puesto que su presencia a través del tiempo se puede encontrar en diversos tratados, textos, además de obras artísticas.

Ya sea que haya sido iniciada por el dios egipcio Thoth, el griego Hermes o la fusión de ambos, las enseñanzas que se proponen en la vía hermética exigen por parte de sus seguidores una erudición previa bastante amplia, lo que supone que al menos, idealmente, quien se sentía afin a esta filosofía religiosa tenía un verdadero amor por el saber, el cual se expresa claramente en más de una ocasión en los diferentes textos que lo componen, ya sean los de corte filosófico o técnico. Esto significa que los conocimientos necesarios para poder entenderla totalmente incluyen tanto la lectura de los textos filosóficos como el conocimiento de la alquimia, medicina, botánica y

de la astrología, la cual es de suma importancia, ya que la perspectiva en la que se concebía el universo es importante para identificar los aspectos fundamentales de la doctrina.

En el hermetismo se recalca constantemente la posición que tiene el hombre con respecto a lo divino, que al mismo tiempo es su ubicación con el cosmos e hipercosmos, ya que es sólo a través de la contemplación y aprehensión del primero que se puede acceder al segundo, un proceso bastante detallado y único, dado que sin la percepción del doble origen divino del hombre que se tiene en el hermetismo no podría comprenderse totalmente esta *apoteosis*.

En esta descripción también es posible entender la importancia de las uniones entre lo celeste y lo terrenal, de tal manera que las ligaduras que existen sólo remarcan que cada una de las cosas han sido hechas por Noûς, la mente creadora, y no puede existir nada más, ya que todo se encuentra contenido dentro sí misma.

Marsilio Ficino ha demostrado ser un continuador del pensamiento hermético. En el *De vita coelitus comparanda*, el último libro de su tratado *De vita*, se pueden analizar diferentes partes de las teorías herméticas sobre la formación junto con la composición del cosmos y su acceso a lo divino, si

bien el pensamiento religioso de la época y las diferentes corrientes se encuentran presentes, no desaparece esa vertiente hermética que el filósofo florentino ha heredado tras traducir el *Corpus Hermeticum*, junto con el estudio de otros textos como el *Asclepius* o el *Picatrix*.

En este tratado ficiniano donde se compara la vida con los cielos, el humano conserva esa noción de que el hombre posee una doble naturaleza capaz de ascender a través de la maquinaria celeste para conocer, en este caso, a Dios; todo esto tras liberarse de las ataduras que tiene con el mundo material que lo encadenan a una vida limitada por los vates del destino y la influencia de los démones que regulan la existencia de los seres en el mundo sublunar.

Por esta razón, es importante que se estudie la astrología tal y como la plantea Ficino, no para interpretar el destino, sino como una forma de conocerse a uno mismo y de la misma forma acercarse a Dios, pues al estudiar e imitar lo que es más perfecto a la vista humana, que es el movimiento de los cielos, uno puede reconocer cada uno de los aspectos negativos que le han sido destinados al momento de su nacimiento, de ahí que el conocer el horóscopo de cada uno facilite la liberación de los elementos que otorgan los astros, particularmente los de los siete regentes, que en el tratado de Marsilio conservan diversos elementos expuestos en los

tratados herméticos, principalmente para el florentino el de mayor importancia fue Saturno pues de acuerdo a su teoría afecta en gran medida a todos aquellos que se dedican a actividades contemplativas y a literatos, por lo que se expone como una esfera que ayuda a la razón y a la longevidad, pero exhibe a aquellos que tienen una naturaleza vulgar, algo que ha heredado pues también se le asoció con la mentira en su naturaleza negativa por los mismos herméticos.

Así, el mundo celeste que propone Ficino no es otro que el hermético donde cada elemento que existe es una emanación de la mente y nada pierde su forma original ni su esencia, incluso si la llegara a perder todo en el mundo tangible puede regresar y conectarse directamente con el pensamiento que le dio forma que se encuentra en el hipercosmos que es Dios.

De igual forma es respetada la jerarquización de los elementos materiales del cosmos, donde el humano reside en la última esfera concéntrica, la Tierra, en la que se encuentran los démones y los *Dei* o los planetas superiores en naturaleza y esencia a los anteriores, más allá un ente que ha sido el responsable por la creación de lo material, insinuado por Marsilio pero presente en su texto, y, finalmente, Dios, que es la mente

creadora de todo, inmóvil por su naturaleza, pero responsable, a su vez, de que todo se encuentre en movimiento. Mientras tanto, inferior al hombre se hallan los animales con la capacidad de desplazarse, las plantas vivas pero fijas a la tierra, seguidas por los minerales, que incluso poseen un orden, el cual en ocasiones puede alterarse debido a su correspondencia más directa con las estrellas o planetas, como en el caso del hierro y el imán, donde el último es superior, dado que se alinea por sí mismo a la estrella polar.

Aun cuando todo parezca estar decretado o no tener alguna posibilidad de dinamismo en esta jerarquía divina, el hombre posee una libertad que ningún otro ser tiene, puesto que es el único con la alternativa de ascenso, con el talento para alcanzar la realidad que se encuentra fuera de lo celeste por medio del intelecto.

En esencia, Marsilio Ficino quien fue un importante traductor y médico de la corte medicea, fue sin duda un continuador del pensamiento hermético, pues sus textos reflejan una apropiación de esta doctrina expuesta de tal forma que sus textos, en especial en el *De vita coelitus comparanda*, que proponen una reformulación apta para la época con el fin de resucitar una forma de pensar y de acercarse a lo divino más cómodo para su público, en el que el humano puede aprehender a Dios a través de la contemplación reconociendo su posición en el cosmos, junto con su doble

naturaleza. Un tratado como este servirá para introducir el hermetismo en el Renacimiento para que sus posteriores lectores a su vez lo interpreten y se adueñen de él.

Apéndices

I - Marsilio Ficino

De Vita Coelitus Comparanda

In stellis autem, figuris, partibus, proprietatibus, omnes [45] rerum inferiorum species continentur et proprietates earum. Universales vero figuras octo posuit atque quadraginta, scilicet in zodiaco duodecim, extra vero sex atque triginta; item in zodiaco triginta sex ad numerum facierum; rursus ibidem ter centum atque sexaginta ad numerum graduum, in quovis enim gradu sunt tellae plures, ex quibus ibi conficiuntur imagines. Similiter [50] imagines extra zodiacum in plures divisit figuras pro facierum ibidem graduumque suorum numero. Constituit denique ab imaginibus his universalibus ad universales imagines habitudines et proportionales quasdam, quae ipsae quoque imagines illic existunt. Eiusmodi vero figurae

Mientras tanto, todas las especies de las cosas inferiores están contenidas en las estrellas, sus figuras, partes y propiedades. En verdad, puso cuarenta y ocho figuras, evidentemente doce en el zodiaco, además de treinta y seis, también, puso treinta y seis en el número de las caras del zodiaco. En ese mismo lugar, también, puso trescientos sesenta en el número de grados, donde hay muchas estrellas en cada grado, de ahí mismo son ejecutadas las imágenes. De igual manera, las imágenes fuera del zodiaco dividió en muchas figuras de acuerdo al número de cada una de sus caras y grados. De hecho, estableció de estas imágenes universales a las condiciones y proporciones universales de las

continuitatem quaeque suam habent ex radiis stellarum suarum in se invicem peculiari quadam [55] proprietate coniectis. A quibus formis ordinatissimis dependent inferiorum formae, illinc videlicet ordinatae. Sed et coelestes illae tanquam et inter se disiunctae procedunt a rationibus animae coniunctis invicem, et quodammodo mutabiles a stabilibus. Sed hae quatenus se ipsas non comprehendunt, referuntur ad formas in mente vel animali vel eminentiore sese comprehendentes, [60] quae tanquam multiplices rediguntur ad simplicissimum unum at que bonum, sicut figurae coelestes ad polum. (Fic., *De Vita*, III, I, 45-62)

imágenes, las mismas que son imágenes ahí. De este modo, las figuras que tienen su continuidad de los rayos de sus estrellas, los que se unen en su propiedad particular. Las formas inferiores dependen de aquellas formas muy ordenadas, desde allí, evidentemente, están ordenadas. Pero, tanto aquellas como las celestes, distintas entre sí, proceden mutuamente de las razones conjuntas del alma y en cierto modo, mutables a causa de las estables. Pero, aquí, ¿hasta qué punto no se comprenden así mismas? Se refieren a las formas en la Mente, ya sean para los seres vivos, ya sean comprendidas por los más eminentes, las que tan múltiples se dirigen a lo más simple, lo único y lo bueno, así como las figuras celestes lo hacen al polo.

II – Asclepius

Omnibus tamen generibus omnium generum species miscentur, quaedam, quae ante factae sunt, quaedam, quae de his quae factae sunt fiunt. Haec itaque, quae fiunt aut ab diis aut daemonibus aut ab hominibus, sunt omnes simillimae generibus suis species. Corpora enim impossibile est conformari sine nutu divino; species figurari sine adiutorio daemonum, inanimalia institui et coli sine hominibus non possunt. Quicumque ergo daemonum a genere suo defluentes in speciem fortuito coniuncti sunt alicui speciei generis divini, proximitate et consortio diis similes habentur; quorum vero daemonum species in qualitate sui generis perseverant, hi amantes hominum daemones nuncupantur. Similis est et hominum ratio aut eo amplior. Multiformis enim variaque

Sin embargo, las especies de todos los géneros se revuelven en todas las cosas, cada una de ellas, que fueron hechos antes; cada una de ellas, que llegaron a ser desde éstos que fueron hechos. Y en consecuencia, estos que llegan a existir ya sea: por los dioses, por los démones o por los hombres; todas las especies son similares entre sus géneros. Pues los cuerpos no son conformados sino por la voluntad divina; las especies no toman forma sin la ayuda de los démones, y los seres inanimados no toman lugar, ni son cultivados sin el poder de los hombres. Entonces, cada uno de los démones desde su propio género al fluir en una especie fortuita se conjuntan en alguna especie de género divino, son tenidos más próximamente y en compañía similar a la de los dioses; de quienes en verdad, las

generis humani species et ipsa a praedictae desuper veniens, consortio omnium aliarum specierum multas et prope omnium per necessitatem coniunctiones facit. Propter quod et prope deos accedit qui se mente, qua diis iunctus est, divina religione diis iunxerit, et daemonum, qui his iunctus est. Humani vero, qui medietate generis sui contenti sunt, et reliquae hominum species his similes erunt, quorum se generis speciebus adiunxerint. (Trismeg., *Asclep.*, 5)

especies de los demonos perseveran en la calidad de su género, estos son llamados demonos amantes de los hombres. Similar, es la razón del hombre o es más amplia. De hecho, de multiforme y variado género es la especie del humano y ésta misma, al venir está designada desde lo más alto, hace la relación entre todas las otras especies y cercana de todos por la necesidad de afinidades. Que accede allí cerca y muy cercano a una divinidad, quien se conecta a los dioses en la religión por su divina mente, que es reunida por los dioses; y a los demonos, quien está conectado [a ellos]. En verdad, los humanos, quienes en la mitad de su género están contenidos y los restantes serán similares a las especies de los hombres restantes, de los que unirán a las especies de su mismo género.

[19] —Quos dicis vel rerum capita vel initia primordiorum, o Trismegiste?

-¡Oh Trismegisto! ¿A quiénes llamas las fuentes de las cosas, o los inicios

—Magna tibi pando et divina nudo
mysteria, cuius rei initium facio
exoptato favore caelesti. Deorum
genera multa sunt eorumque omnium
pars intellegibilis, alia vero sensibilis.
Intellegibiles dicuntur non ideo, quod
putentur non subiacere sensibus
nostris; magis enim ipsos sentimus
quam eos quos visibiles nuncupamus,
sicuti disputatio perdocebit et tu, si
intendas, poteris pervidere. Sublimis
etenim ratio eoque diviniore, ultra
hominum mentes intentionesque
consistens, si non attentiore aurium
obsequio verba loquentis acceperis,
transvolabit et transfluet aut magis
refluet sique se fontis liquoribus
miscet. Sunt ergo omnium specierum
principes dii. Hos consecuntur dii
quorum est princeps οὐσία. Hi
sensibiles, utriusque originis
consimiles suae, qui per sensibilem
naturam conficiunt omnia, alter per

de los orígenes? -Te revelo grades
cosas y hago visibles los divinos
misterios, cuyo inicio hago con el
deseado favor del cielo. Son muchas
las razas de los dioses, de todos estos
una parte son intelegibles, otra,
ciertamente sensible. Intelegibles son
llamados no por la razón que no
puedan estar sometidos a nuestros
sentidos, de hecho estos los sentimos
más, que aquellos que llamamos
visibles, así instruirá sobre el
argumento y tú, si lo intentas, podrás
discernirlo. Porque esta razón es
distinguidamente divina, están más
allá de las mentes e intenciones
humanas, si no aceptas palabras de
quien habla por medio del más atento
obsequio del oído; [entonces] volará
lejos y fluirá a la lejanía o refluirá a sí
mismo y se combinará con los líquidos
de su fuente. Entonces, son los dioses
los primeros de todas las especies. Los

alterum, unusquisque opus suum
inluminans. Caeli vel quicquid est
quod eo nomine comprehenditur,
οὐσιάρχης est Iuppiter: per caelum enim
Iuppiter omnibus praebet vitam.
Solis οὐσιάρχης lumen est: bonum enim
luminis per orbem nobis solis
infunditur. XXXVI, quorum
vocabulum est Horoscopi, id est
eodem loco semper defixorum
siderum, horum οὐσιάρχης vel princeps
est quem Παντόμορφον vel omniformem
vocant, qui diversis speciebus
diversas formas facit. Septem
sphaerae quae vocantur habent
οὐσιάρχας, id est sui principes, quam
fortunam dicunt aut Εἰμαρμένην,
quibus immutantur omnia lege
naturae stabilitateque firmissima,
sempiterna agitatione variata. Aer
vero organum est vel machina
omnium, per quam omnia fiunt; est

dioses son acogidos por esos en los
que lo primero es la οὐσία¹⁹⁵. Estos
dioses sensibles, y de otros orígenes
muy similares a los suyos, que todos
crean la naturaleza sensible, otro crea
por otros y cada uno es quien ilumina
su obra. En el cielo o todo eso que sea
comprendido por ese nombre, su
οὐσιάρχης¹⁹⁶ es Júpiter: puesto que en
por el cielo Júpiter provee a todos de
vida. La luz es el οὐσιάρχης del sol: ya
que la bondad de la luz se infunde a
todos nosotros a través del orbe del
sol. Los XXXVI, de los cuales el
nombres es Horóscopos, siempre en el
mismo lugar, esto es, el de las estrellas
fijas, de estos el οὐσιάρχης o el primero
es el que llaman Παντόμορφον¹⁹⁷ u
Omniforme¹⁹⁸, que hace variadas
formas en diversas especies. Aquellas
que son llamadas siete esferas tienen

¹⁹⁵ Esencia

¹⁹⁶ Fuente de la existencia o Autor de la esencia

¹⁹⁷ Universo

¹⁹⁸ El de todas las formas

autem οὐσιάρχης huius secundus [...] mortalibus mortalia et his similia. His ergo ita se habentibus, ab imo ad summum † se admoventibus sic sibi conexa sunt omnia pertinentia ad se at de [...] † immortalibus mortalia sensibiliaque insensibilibus adnexa sunt. Summa vero gubernatori summo illi domino paret, vel esse non multa aut potius unum. Ex uno etenim cuncta pendentia ex eoque defluentia, cum distantia videntur, creduntur esse quam plurima; adunata vero unum vel potius duo — unde fiunt omnia, et a quo fiunt; id est de materia, qua fiunt, et ex eius voluntate, cuius nutu efficiuntur alia. (Trismeg., *Asclep.*, 19)

οὐσιάρχης, esto es el del primero, al que llaman Fortuna o Εἰμαρμένη¹⁹⁹, por aquellas son transformadas todas las cosas por la ley de la naturaleza y la muy firme estabilidad, con la sempiterna variada agitación. En verdad, el aire es el órgano o el artificio de todas las cosas, por el que todo sucede; aún así, el οὐσιάρχης de éste [el aire] es el segundo [...] lo mortal para los mortales y a sus semejantes. Entonces, en consecuencia, se soportan desde lo más bajo hasta lo más alto todas las cosas conectadas entre sí, y en torno [...] están atadas lo mortal para los inmortales y lo sensible para los insensibles. Ciertamente, el lugar más alto ordena al sumo dominio para aquel gobernante, no puede ser una multitud, sino sólo una unidad. Porque todo pende de uno sólo y fluye desde él, cuando se ve a la distancia, se creen como que son muchos; en verdad son unidos en uno o pueden

¹⁹⁹ Destino

dos –de que lugar todas las cosas llegan a ser, y en que lugar llegan a ser; esto es sobre la materia, en la que llegan a ser, y de su voluntad, cuyos son producidos en otra voluntad.

III - Corpus Hermeticum

Ποιμάνδρης ο *Pymander* [Primer diálogo]

[9.1] ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλυσ ὦν, ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων, ἀπεκύησε λόγῳ ἕτερον Νοῦν δημιουργόν, ὃς θεός τοῦ πυρός καὶ πνεύματος ὦν, ἐδημιούργησε διοικητάς τινας ἑπτὰ, ἐν κύκλοις περιέχοντας τὸν αἰσθητὸν κόσμον, καὶ ἡ [9.5] διοίκησις αὐτῶν εἴμαρμένη καλεῖται. (CH., I, 9)

Y Nous, el dios, al ser macho-hembra (de ambos sexos), existe como vida y luz, creó con la Palabra a otro Nous demiurgo, este dios al ser de fuego y aliento, construyó siete gobernantes, que abrazan en círculos al cosmos sensible, y el gobierno de estos es llamado Destino.

[15.1] καὶ διὰ τοῦτο παρὰ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ζῶα διπλοῦς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον· ἀθάνατος

Y por esto al contrario de todos los seres vivos que están en la tierra, el hombre es doble, por un lado mortal a causa del cuerpo, por otro inmortal, debido al hombre esencial; pero al ser

γὰρ ὦν καὶ πάντων τὴν ἐξουσίαν ἔχων,
τὰ θνητὰ πάσχει ὑποκείμενος [15.5] τῇ
εἰμαρμένῃ. ὑπεράνω οὖν ὦν τῆς
ἀρμονίας ἐναρμόνιος γέγονε δοῦλος
ἀρρενόθηλος δὲ ὦν, ἐξ ἀρρενοθήλεος
ὦν πατρὸς καὶ ἄϋπνος ἀπὸ ἄϋπνου
κρατεῖται. **(CH, I, 15)**

[24.1] – Εὖ μοι πάντα, ὡς
ἐβουλόμην, ἐδίδαξας, ὦ Νοῦς, ἔτι δέ μοι
εἰπέ <περὶ> τῆς ἀνόδου τῆς
γινόμενης. – πρὸς ταῦτα ὁ
Ποιμάνδρης εἶπε, Πρῶτον μὲν ἐν τῇ
ἀναλύσει τοῦ σώματος τοῦ ὑλικοῦ
παραδίδως αὐτὸ τὸ σῶμα εἰς ἀλλοίωσιν,
[24.5] καὶ τὸ εἶδος ὃ εἶχες ἀφανὲς
γίνεται, καὶ τὸ ἦθος τῶν δαίμονι
ἀνενέργητον παραδίδως, καὶ αἱ
αἰσθήσεις τοῦ σώματος εἰς τὰς ἑαυτῶν
πηγὰς ἐπανέρχονται, μέρη γινόμεναι
καὶ πάλιν συνανιστάμεναι εἰς τὰς
ἐνεργείας. καὶ ὁ θυμὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία

inmortal y con todos los poderes,
padece como mortal está subordinado
al destino. Al ser superior de la
maquinaria celeste es esclavo [de ella],
pero siendo macho-hembra, pues es
de un padre macho-hembra, y de un
padre insomne, insomne es
vencido.

-¡Oh Nous! Como quería, todo me has
enseñado bien, aun así háblame
acerca de la forma en la que se lleva a
ser el ascenso -Primeramente, en la
liberación del cuerpo de la materia
concedes éste mismo cuerpo para el
cambio. Y la figura, que tienes se
vuelve invisible, y entregas al demon el
carácter ineficaz, y las sensaciones del
cuerpo regresan hacia su propio
origen, se vuelven partes y de retorno
se elevan conjuntamente hacia las
energías. Y la ira y el deseo se retiran
hacia la naturaleza irreflexiva. Y
entonces, aquél es puesto en
movimiento a través de la armonía, y

εις τὴν ἄλογον φύσιν χωρεῖ. [25.1] καὶ οὕτως ὁρμᾶ λοιπὸν ἄνω διὰ τῆς ἁρμονίας, καὶ τῇ πρώτῃ ζώνῃ δίδωσι τὴν αὐξητικὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μειωτικὴν, καὶ τῇ δευτέρῃ τὴν μηχανὴν τῶν κακῶν, δόλον ἀνενέργητον, καὶ τῇ [25.5] τρίτῃ τὴν ἐπιθυμητικὴν ἀπάτην ἀνενέργητον, καὶ τῇ τετάρτῃ τὴν ἀρχοντικὴν προφανίαν ἀπλεονέκτητον, καὶ τῇ πέμπτῃ τὸ θράσος τὸ ἀνόσιον καὶ τῆς τόλμης τὴν προπέτειαν, καὶ τῇ ἕκτῃ τὰς ἀφορμὰς τὰς κακὰς τοῦ πλούτου ἀνενεργήτους, καὶ τῇ ἑβδόμῃ ζώνῃ τὸ ἐνεδρεῦον [25.10] ψεῦδος.

[26.1] καὶ τότε γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἁρμονίας ἐνεργημάτων γίνεται ἐπὶ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν, τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων, καὶ ὕμνεῖ σὺν τοῖς οὖσι τὸν πατέρα· συγχαίρουσι δὲ οἱ παρόντες τῇ τούτου παρουσίᾳ, καὶ ὁμοιωθεὶς τοῖς [26.5] συνοῦσιν ἀκούει καὶ τινῶν δυνάμεων ὑπὲρ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν

en el primer anillo entrega la función de aumentar y menguar; y en el segundo el ardid de la malicia, la inactividad y el engaño; además en el tercero el codicioso truco inservible, también en el cuarto el muy codicioso visible deseo de poder, mientras en el quinto la impía audacia y la precipitación de la temeridad, y en el sexto el origen de los vicios debido al dinero que causa la inactividad, también en la séptima zona la intriga de la mentira. Entonces una vez que ha sido desvestido a causa del influjo de la armonía entra a la naturaleza ogdoádica, con sólo su propia potencia, y cantando himnos al padre con los entes; mientras las esencias se regocijan con su presencia, y al ser parecido a los compañeros escucha también el tono de algunas potencias de naturaleza ogdoádica, quienes cantaban dulces himnos a dios. Entonces, en orden suben hacia el padre y ellos se entregan a sí mismos a las potencias y cuando llegan a ser

φωνῆ τινι ἡδεΐα ὕμνουσῶν τὸν θεόν· καὶ τότε τάξει ἀνέρχονται πρὸς τὸν πατέρα, καὶ αὐτοὶ εἰς δυνάμεις ἑαυτοῦς παραδιδόασι, καὶ δυνάμεις γενόμενοι ἐν θεῷ γίνονται. τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, [26.10] θεῷ θῆναι. λοιπὸν, τί μέλλεις; οὐχ ὡς πάντα παραλαβὼν καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἀξίοις, ὅπως τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπὸ θεοῦ σωθῆ;

(CH, I, 24-26)

Περὶ νοήσεως καὶ αἰσθησεως [Noveno diálogo]

[6.1] ἢ γὰρ αἰσθησις καὶ νόησις τοῦ κόσμου μία ἐστὶ τὸ πάντα ποιεῖν καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀποποιεῖν, ὄργανον τῆς τοῦ θεοῦ βουλήσεως, καὶ ὄντως ὀργανοποιηθέν, ἵνα πάντα παρ' ἑαυτῶ, ἀπὸ τοῦ θεοῦ λαβὼν, τὰ σπέρματα φυλάττων [6.5] ἐν ἑαυτῷ πάντα ποιῆ ἐνεργῶς, καὶ διαλύων πάντα ἀνανεοῖ,

potencias se transforman en dios. Por lo tanto, éste es el noble fin de los que tienen el conocimiento, metamorfosearse en dios. De ahora en adelante, ¿a qué estas destinado? ¿Acaso no, una vez que has recibido todo, llegas a ser guía para todos los merecedores, para que salves a todo el género humano arriba hacia dios?

Así pues, es una sola cosa la sensación y el intelecto del cosmos, hace todas las cosas y las deshace en sí mismas, al ser instrumento de la voluntad de dios y en verdad, ha sido proveído con instrumentos, donde todo en presencia de sí mismo, enérgicamente crea todas las cosas protegiendo en sí mismo la semilla, que ha sido tomada

καὶ διὰ τοῦτο λυθέντα ὡσπερ ἀγαθὸς
ζωῆς γεωργὸς τῇ μεταβολῇ ἀνανέωσιν
αὐτοῖς φερόμενος παρέχῃ. <οὐκ> ἔστιν
ὁ μὴ ζωογονεῖ, φερόμενος δὲ πάντα
ζωοποιεῖ καὶ ὁμοῦ τόπος ἐστὶ καὶ
δημιουργὸς ζωῆς. (CH, IX,6)

[7.1] τὰ δὲ σώματα ἀπὸ ὕλης, ἐν
διαφορᾷ· τὰ μὲν γὰρ ἐστὶν ἐκ γῆς, τὰ δὲ
ἐξ ὕδατος, τὰ δὲ ἐξ ἀέρος, τὰ δὲ ἐκ
πυρός· πάντα δὲ ἐστὶ σύνθετα, καὶ τὰ
μὲν μαῶλλον, τὰ δὲ ἀπλούστερα· μαῶλλον
[7.5] μὲν, τὰ βαρύτερα, ἤττον δέ, τὰ
κουφότερα· τὸ δὲ τάχος αὐτοῦ τῆς
φορᾶς τὴν ποικιλίαν τῶν ποιῶν
γενέσεων ἐργάζεται· πνοὴ γὰρ οὔσα
πυκνοτάτη προτείνει τὰ ποιά τοῖς
σώμασι μετὰ ἐνὸς πληρώματος τοῦ τῆς
ζωῆς. [8.1] πατὴρ μὲν οὖν ὁ θεὸς τοῦ
κόσμου, ὁ δὲ κόσμος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ,
καὶ ὁ μὲν κόσμος υἱὸς τοῦ θεοῦ, τὰ δὲ ἐν

desde dios, y al disolver todo asciende,
y a través de esto lo libera, así como el
buen agricultor de la vida produce la
metamorfosis, los renueva una vez que
los lleva, pero todo lo dota de vida y es
al mismo tiempo: el lugar y demiurgo
de vida.

Así, todos los cuerpos son de materia,
en diferente forma; por un lado están
los de la tierra, por otro los del agua,
además están los del aire y los del
fuego; entonces todos están
compuestos tanto complejamente,
cómo muy simple: los más pesados
son los complejos, los más ligeros son
simples; mientras la velocidad de este
movimiento lleva a cabo la variedad de
los actos generativos. Pues el aliento al
ser el más denso extiende la creación a
los cuerpos más allá de una totalidad,
el todo de la vida. Entonces, el padre
es dios del cosmos, el cosmos lo es de
los que están en el cosmos, así por un
lado, el cosmos es hijo de dios, por

τῷ κόσμῳ, ὑπὸ τοῦ κόσμου· καὶ εἰκότως
κόσμος κέκληται· κοσμεῖ γὰρ τὰ πάντα
τῇ ποικιλίᾳ τῆς γενέσεως καὶ τῷ
ἀδιαλείπτῳ [8.5] τῆς ζωῆς καὶ
ἀκοπιάστῳ τῆς ἐνεργείας καὶ τῷ τάχει
τῆς ἀνάγκης καὶ τῇ συστάσει τῶν
στοιχείων καὶ τῇ τάξει τῶν γινομένων.
ὁ αὐτὸς οὖν κόσμος καὶ ἀναγκαίως καὶ
οἰκείως καλοῖτο.

πάντων οὖν τῶν ζώων ἢ αἰσθησις
καὶ νόησις ἔξωθεν [8.10] ἐπισέρχεται,
εἰσπνέουσα ὑπὸ τοῦ περιέχοντος, ὁ δὲ
κόσμος, ἅπαξ λαβὼν ἅμα τῷ γενέσθαι,
ὑπὸ τοῦ θεοῦ λαβὼν ἔχει. (CH.,IX, 7-8)

Κλείς ο Clavis [Décimo diálogo]

[7.1] – Τὸ ἀποθεωθῆναι πῶς λέγεις, ὦ
πάτερ, – Πάσης ψυχῆς, ὦ τέκνον,
διαιετῆς μεταβολαί. – Πῶς πάλιν

otro todas las cosas que están del
cosmos lo son de este mismo; y
naturalmente, cosmos se ha llamado.
Pues ordena todo a la variedad de las
generaciones y a la
ininterrumpibilidad de la vida, a lo
incansable de la energía, a la velocidad
de la necesidad y ha organizado a los
elementos, y ha asignado a los que
llegan a existir. El mismo cosmos es
llamado tanto la necesidad absoluta
como hogar.

Pero, la sensación y el intelecto
de entre todas las especies se
introducen desde fuera, inspirando a
todo lo que rodea; entonces el cosmos,
una vez que ha entregado aquello, al
mismo tiempo que llegó a ser, tiene lo
que ha entregado desde dios.

-¡Oh Padre! ¿Cómo divinizarse?- dijo
[Tat] -¡Oh hijo! Se metamorfosea toda
alma separada- [Respondió
Trismegisto] -¿A su vez cómo se

διαιρετῆς; – Οὐκ ἤκουσας ἐν τοῖς
 Γενικοῖς ὅτι ἀπὸ μιᾶς ψυχῆς τῆς τοῦ
 παντὸς πᾶσαι αἱ ψυχαὶ εἰσιν αὗται ἐν
 τῷ [7.5] παντὶ κόσμῳ κυλινδούμεναι,
 ὥσπερ ἀπονενεμημέναι; τούτων τοίνυν
 τῶν ψυχῶν πολλαὶ αἱ μεταβολαί, τῶν
 μὲν ἐπὶ τὸ εὐτυχέστερον, τῶν δὲ ἐπὶ τὸ
 ἐναντίον. αἱ μὲν γὰρ ἐρπετώδεις οὖσαι
 εἰς ἔνυδρα μεταβάλλουσιν, αἱ δὲ
 ἔνυδροι εἰς χερσαῖα, αἱ δὲ χερσαῖαι εἰς
 πετεινά, αἱ δὲ ἀέριαι εἰς [7.10]
 ἀνθρώπους, αἱ δὲ ἀνθρώπιναι ἀρχὴν
 ἀθανασίας ἴσχουσιν εἰς δαίμονας
 μεταβάλλουσαι, εἴθ' οὕτως εἰς τὸν τῶν
 θεῶν χορόν· χοροὶ δὲ δύο θεῶν, ὁ μὲν
 τῶν πλανωμένων, ὁ δὲ τῶν ἀπλανῶν.
 [8.1] καὶ αὕτη ψυχῆς ἡ τελειοτάτη δόξα·
 ψυχὴ δὲ εἰς ἀνθρώπους ἐλθοῦσα ἐὰν
 κακὴ μείνη, οὔτε γεύεται ἀθανασίας
 οὔτε τοῦ ἀγαθοῦ μεταλαμβάνει,
 παλίσσυτος δὲ τὴν ὁδὸν ὑποστρέφει τὴν
 εἰς τὰ ἐρπετά, καὶ [8.5] αὕτη καταδίκη

metamorfosea? [Preguntó Tat]- ¿No
 has escuchado acerca de “Los
 discursos generales”, que a causa de
 una sola alma, la del todo son todas las
 almas, las mismas que giran alrededor
 de todo el cosmos, así como las que
 han sido distribuidas? Bien, pues
 muchas son las metamorfosis de estas
 almas; por un lado, las muy prósperas;
 por otro, las opuestas. Pues los entes
 que reptan se transforman en
 acuáticos, mientras que los húmedos
 lo hacen en terrestres; así los
 terráqueos en alados; los aéreos se
 vuelven humanos en primer lugar para
 transformarse en *démones* inmortales
 manteniéndose así, entonces éstos
 cambian hacia el coro de dioses; de los
 que hay dos coros de dioses, por un
 lado el de los errantes, por otro el de
 los inmóviles. Y ésta alma tiene su
 máxima gloria. Pero si el alma viaja
 hacia un hombre que permanece en
 toda clase de maldades. Así, el peor de
 los males del alma es la ignorancia.
 Pues el alma cuando no aprende a

ψυχῆς κακῆς. κακία δὲ ψυχῆς ἀγνωσία.
ψυχὴ γάρ, μηδὲν ἐπιγνοῦσα τῶν ὄντων
μηδὲ τὴν τούτων φύσιν, μηδὲ τὸ
ἀγαθόν, τυφλώττουσα δέ, ἐντινάσσει
τοῖς πάθεσι τοῖς σωματικοῖς, καὶ ἢ
κακοδαίμων, ἀγνοήσασα ἑαυτήν,
δουλεύει σώμασιν [8.10] ἀλλοκότοις
καὶ μοχθηροῖς, ὥσπερ φορτίον
βαστάζουσα τὸ σῶμα, καὶ οὐκ ἄρχουσα
ἀλλ' ἀρχομένη. αὕτη κακία ψυχῆς. (CH,
X, 7-8)

conocer ni de los demás entes, ni de lo
demás de la naturaleza, ni de lo bueno,
entonces se vuelve ciega, sufre
sacudidas de las pasiones corporales,
y la desdicha, que es ignorante de sí
misma, es esclava del cuerpo de
naturaleza inusual y precaria, así
como un lastre que es arrastrado por el
cuerpo y no gobierna, sino que es
gobernada. Estas son las maldades del
alma.

Νοῦς πρὸς Ἑρμῆν ο *Mens* [Onceavo diálogo]

[5.1] συνέχει δὲ τοῦτον ὁ αἰών, εἴτε δι'
ἀνάγκην εἴτε πρόνοιαν εἴτε φύσιν καὶ εἴ
τι ἄλλο οἶεται ἢ οἰήσεται τις. τοῦτό ἐστι
πᾶν ὁ θεὸς ἐνεργῶν, ἢ δὲ ἐνέργεια
θεοῦ, δύναμις οὐσα ἀνυπέβλητος, ἢ
οὔτε τὰ ἀνθρώπεια οὔτε τὰ θεῖα [5.5]
παραβάλλοι ἂν τις. διό, Ἑρμῆ, μηδέποτε
τῶν κάτω μηδὲ τῶν ἄνω ὁμοίον τι

Pero la eternidad lo contiene todo, ya
sea por medio de la necesidad, la
providencia o la naturaleza, ya si algo
augura alguna cosa o alguien lo
augura en el futuro. Todo esto es el
dios de la energía o la energía de dios,
potencia que es imposible de superar,
y ni humano, ni divino podría
compararse. Porque, ¡Oh Hermes!,

ήγήση τῷ θεῷ, ἐπεὶ τῆς ἀληθείας
ἐκπεσῆ οὐδὲν γὰρ ὅμοιον τῷ ἀνομοίῳ
καὶ μόνῳ καὶ ἐνί. καὶ μηδὲ ἄλλῳ τινὶ
ήγήση τῆς δυνάμεως ἐκχωρεῖν. τίς γὰρ
μετ' ἐκείνόν ἐστι ζωῆς καὶ ἀθανασίας
<καὶ> μεταβολῆς [5.10] ποιητής; τί δὲ
αὐτὸς ἄλλο τι <ἢ> ποιήσειεν; οὐ γὰρ
ἀργὸς ὁ θεός, ἐπεὶ πάντα ἂν ἦν ἀργά·
ἅπαντα γὰρ πλήρη τοῦ θεοῦ. ἀλλ' οὐδὲ
ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἀργία οὐδαμοῦ, οὐδὲ
ἐν τινὶ ἄλλῳ· ἀργία γὰρ ὄνομα κενόν
ἐστι, καὶ τοῦ ποιούντος καὶ τοῦ
γινομένου, (CH., XI, 5)

[9.1] ἐνδιαφόρων γὰρ καὶ πολλῶν
οὐσῶν τῶν κινήσεων καὶ τῶν σωμάτων
οὐχ ὁμοίων, μιᾶς δὲ κατὰ πάντων
ταχύτητος τεταγμένης, ἀδύνατον δύο ἢ
πλείους ποιητὰς εἶναι· μία γὰρ ἐπὶ
πολλῶν οὐ τηρεῖται [9.5] τάξις· ζῆλος δὲ

nunca algo llega a ser similar ni de lo
bajo, ni de lo alto o a dios, entonces
derrocarás a la verdad, pues nadie es
similar a lo diferente, lo único o al uno.
Y nadie de entre todos conduce a dar
lugar de las potencias . Pues ¿qué
creador después de éstos es vida,
inmortalidad y transformación?
¿Quién es otro igual que ha creado?
Pues dios no está inactivo, sino todo
podría estar inactivo, pero [todo] está
lleno de dios. Pero nadie en todo el
cosmos está inactivo en ningún lugar,
ni [hay inactividad] en alguno otro.
Pues inactividad es una palabra vacía,
tanto de quien crea como de quien
llega a ser.

Pues son muchos y variados los
movimientos y cuerpos, además no
son iguales; pero desde arriba a todos
ordenó una sola velocidad; es
imposible que tengan dos o más
creadores; pues uno entre muchos no
vigila el orden; y los celos seguirían de
cerca a los otros a causa de [ver quien

τοῖς πολλοῖς παρέπεται τοῦ κρείττονος.
 καὶ ἐρῶ σοι· καὶ εἰ ἕτερος ἦν ὁ ποιητῆς
 τῶν μεταβλητῶν ζώων καὶ θνητῶν,
 ἐπεθύμησεν ἂν καὶ ἀθανάτους ποιῆσαι,
 ὥσπερ καὶ ὁ τῶν ἀθανάτων θνητούς.
 φέρε δὲ εἰ καὶ δύο εἰσὶ, μιᾶς οὐσης τῆς
 ὕλης καὶ μιᾶς τῆς ψυχῆς, παρὰ τίνι ἂν
 αὐτῶν ἢ [9.10] χορηγία τῆς ποιήσεως; εἰ
 δέ τι καὶ παρὰ ἀμφοτέροις, παρὰ τίνι τὸ
 πλεῖον μέρος; [10.1] οὕτω δὲ νόει, ὡς
 παντὸς σώματος ζῶντος ἐξ ὕλης καὶ ψυχῆς
 τὴν σύστασιν ἔχοντος, καὶ τοῦ ἀθανάτου καὶ
 τοῦ θνητοῦ, καὶ <τοῦ λογικοῦ καὶ> τοῦ
 ἀλόγου· πάντα γὰρ σώματα ζῶντα ἔμψυχα, τὰ
 δὲ μὴ [10.5] ζῶντα ὕλη πάλιν καθ'
 ἑαυτὴν ἐστι, καὶ ψυχὴ ὁμοίως καθ'
 ἑαυτὴν τῷ ποιητῇ παρακειμένη τῆς ζωῆς
 αἰτία, τῆς δὲ ζωῆς πᾶς αἴτιος ὁ τῶν ἀθανάτων.
 πῶς οὖν καὶ τὰ θνητὰ ζῶα ἄλλα τῶν † θνητῶν
 †; πῶς δὲ τὸ ἀθάνατον καὶ ἀθανασίαν ποιοῦν
 τὰ ζώων μὴ ποιεῖ; (CH, XI, 9-10)

es] el mejor. Y te pregunto; si existiera
 otro creador de cosas sujetas al
 cambio de los vivos y de los muertos,
 desearía crear a los inmortales; así
 como también el de los inmortales
 [desearía crear] a los mortales. Pero
 veamos, si hay dos, uno que sea de la
 materia y uno que sea del alma,
 ¿quién es el que es el guía de la
 creación? Si es con ambas partes, ¿a
 quién le toca la mayor parte?

De esta forma reflexiona sobre como
 todos los cuerpos vivientes tienen la
 composición de materia y alma, ya sea
 mortal o inmortal, ya sea del intelecto
 o de lo irracional; pues todo cuerpo
 viviente está animado, el cuerpo no
 vivo es materia por sí mismo, al igual
 que el alma por sí misma, que también
 es causa de vida, se encuentra a la
 mano del creador, el que es de los
 seres inmortales, la causa de toda la
 vida. ¿Cómo no crear a los seres
 vivientes sino de los inmortales?
 ¿Cómo lo inmortal y creador de la
 inmortalidad no crearía a lo que vive?

IV - Picatrix

Liber primus

Et omnia huius mundi sunt suis ordinibus ordinata quemadmodum subiungitur. Primum omnium rerum huius mundi nobilium, alcius²⁰⁰ et magis completum rerum inventarum in mundo est ipse Deus qui est factor et creator omnium. Postea sequitur in ordine sensus seu intellectus, post sensum spiritus, post spiritum materia; et ista sunt immobilia, inalterabilia et immutabilia de loco ad locum. Postea est celum nature, quod primum mobile motuum nuncupatur et quod est primum generationis et corruptionis que accidunt in mundo. Deinde est celum stellarum fixarum, ex quo inventi sunt alii celi secundum suos ordines usque ad celum Lune. Post quod inventa est materia

Y todas las cosas de este mundo están ordenadas en sus jerarquías, en la manera que está subyugado. En primer lugar, de entre todas las cosas, el más conocido de este mundo, más impulsivo y más completo de las cosas que se han inventado en el mundo es el mismo Dios, quien es el hacedor y creador de todo. Después de esto, le sigue en el orden el pensamiento o el intelecto, después del pensamiento, el espíritu; en seguida del espíritu, la materia y todo esto está inmóvil, inalterable e inmutable desde su lugar hasta su lugar. Más tarde, está el cielo en la naturaleza, que es llamado el primer móvil de movimiento y esto es el primero en la generación y corrupción, y caen en el mundo.

²⁰⁰ «Alcus» (par L. Favre, 1883–1887), dans du Cange, et al., *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, éd. augm., Niort : L. Favre, 1883 - 1887, t. 1, col. 171a.<http://ducange.enc.sorbonne.fr/ALCUS>

communis — scilicet prima — in qua est ordo omnium mundi rerum que sunt in ista materia sed non apparent. Post istam vero materiam sunt elementa que in ista communi materia operantur, quia elementa non habent operationes nec opera in materia. Et subsequenter in ordine post ista elementa sequuntur minere, post quas sunt plante, deinde animalia subsequuntur, et ultimo animal rationale. Et huius ordinis invencio est diversa ab aliis ordinibus quia alii ordines compensantur ex intellectu, qui est nobilior et alcior omnibus rebus, et sic descendendo procedunt ad viliora quousque Lune celum attingant, et post ipsum a viliori usque ad nobilius procedendo quousque ad hominem attingant, qui est nobilior omnibus rebus sub celo Lune existentibus. In eo enim complentur sciencia, sapiencia et querencie manifeste. Quapropter scire debes quod illum qui in scienciis laborare intendit oportet ut istos tramites

Entonces, es el cielo de las estrellas fijas, en el que son encontradas otros cielos, segundo en sus órdenes, continuamente hasta el cielo de la Luna. Posteriormente, en esta materia están los elementos y están operando en esta materia común, por la que los elementos no tienen operaciones, ni operan en la materia. Y subsecuentemente en el orden después en este elemento le sigue lo mineral, del que le sigue lo vegetal, adelante le sigue lo animal y, al último, el animal racional. Y de este orden se encuentra la diversidad de otros órdenes por los que las otras jerarquías están compensadas por el intelecto, que es más noble y más más impulsivo en todas las cosas, y así al descender avanzan hacia lo más bajo hasta donde toquen el cielo de la Luna, y después de esto, desde lo más bajo, sin interrupciones, hasta lo más noble, al ir hacia delante, hasta donde toquen a los hombres, quienes son los más nobles de entre todas las cosas

consequatur. Et qui in hoc laborabit secum habebit fortunam maiorem, et evadet ab eo quod dicitur a sapiente²⁰¹: nil deterius in hominibus quam scientes velle sophisticè apparere et scienciam non habere. Quia per hoc non attingunt scienciam sed in ea fideliter laborantes, quia sciencia vera privatus non est homo nisi equivoce. (*Picatrix*, I, VII, 51-52)

existentes bajo el cielo de la Luna. De hecho, en eso están perfeccionando el conocimiento, la sabiduría y la búsqueda de lo manifestado. Por qué debes saber que aquél que difunde el trabajar en los conocimientos, corresponde a que siga estos caminos. Y quien trabaja en esto por sí mismo tendrá una fortuna mayor, y saldrá de eso como dice el sabio: *nada es peor en los hombres que los sabios quieran parecer sofistas y no tengan conocimiento*. Porque, por esto, no tocan a la conocimiento, de otra forma en esta trabajan honestamente, porque en el verdadero conocimiento el humano no es simple sino de muchos significados.

²⁰¹ Cita del poeta al-Mutanabbi, Abu al-Tayyib Ahmad ibn al-Husayn, uno de los poetas más reconocidos de la literatura árabe.

Aparato Referencial²⁰²

Principal

FICINO, MARSILIO, CAROL V. KASKE, Y JOHN R. CLARK. *Three Books on Life*. Tempe: Medieval & Renaissance Texts & Studies in Conjunction with the Renaissance Society of America, 1998.

FICINO, MARSILIO, Y LUIGI CORNARO. *Tres Libros Sobre La Vida*. Madrid: Asociación Española De Neuropsiquiatría, 2006.

FICINO, MARSILIO, Y PEDRO AZARA. *Sobre el furor divino y otros textos*. Barcelona: Anthropos, 1993.

Marsilii Ficini Florentini de triplici vita libri tres. Primus de vita sana, sive cura valitudinis eorum, qui incumbunt studium litterarum. Secundus de vita longa. Tertius de vita coelitus comparanda. Apologia quaedam in qua de medicina, Astrologia vita mundi, Item de Magis, qui Cristum statim natum salutaverunt. Veneciae: 1498.

(<http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0005/bsb00052965/images/index.html>)

Marsilii Ficini Florentini medici atque Philosophi celeberrimi, de Vita libri Tres, recens iam a mendis situque vindicati. Quorum Primus, de

²⁰² Los enlaces web que fueron utilizados en este trabajo se encontraban en funcionamiento hasta el día 12 de junio del 2016.

Studiosorum sanitate tuenda. Secundus, de Vita producenda. Tertius, de Vita coelitus comparanda : Apologia ; His accessit, Eiusdem Epidemiarum antidotus, tutelae quoque bonae valetudinis attinens. Basileae: 1529.
(<http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-1148>)

Marsilius Ficinus Florentinus, De triplici vita. Basiliae: ca. 1497.
(<http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-9349>)

Marsilius Ficinus Florentinus, De triplici vita. Basiliae: ca. 1507.
(<http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0000/bsb00003411/images/index.html>)

Marsilius Ficinus Florentinus, De triplici vita scilicet sana, longa et coelitus.
Argentorati: 1511.
(<http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0001/bsb00011001/images/index.html>)

Mercurii Trismegisti Pymander, de potestate et sapientia Dei : Eiusdem Asclepius, de voluntate Dei. Iamblichus de mysterijs Aegyptiorum, Chaldaeorum, & Assyriorum. Proclus in Platonicum Alcibiadem, de anima & daemone. Idem de sacrificio & magia. Basiliae: 1532.
(<http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-290>)

TRISMEGISTO, HERMES, ARTHUR DARBY NOCK, Y ANDRÉ MARIE JEAN FESTUGIÈRE.
Corpus Hermeticum. Paris: Société d'Édition Les belles lettres, 1960.

TRISMEGISTO, HERMES, WALTER SCOTT, Y MANUEL ALGORA. *Corpus Hermeticum Y Otros Textos Apócrifos*. Madrid: EDAF, 1998.

TRISMEGISTO, HERMES Y MOYA, MUÑOZ. *Hermes Trismegisto: Obras Completas (versión bilingüe)*. Barcelona: Muñoz Moya Y Montraveta, 1985.

Ars chemica, quod sit licita recte exercentibus, probationes doctissimorum iurisconsultorum. Septem tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti, aurei. Eiusdem Tabula Smaragdina, in ipsius sepulchro inventa, cum commento Hortulani Philosophi. Studium consilii coniugii de massa solis et lunae. [Estrasburgo: 1556] (<http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-4315>)

ALFONSO X. *Lapidario*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2004. (Edición digital a partir del manuscrito h.I. 15 de la Biblioteca del Escorial. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcrx965>)

MAJRĪTĪ, MASLAMAH A, Y MARCELINO VILLEGAS. *Picatrix: El Fin Del Sabio Y El Mejor De Los Dos Medios Para Avanzar*. Madrid: Editora Nacional, 1982.

PINGREE, DAVID. *Picatrix: The Latin Version of the Ghāyat Al-Ḥakīm*. Londres: The Warburg Institute, 1986

GALLO, MATTEO. "BIVIO: Biblioteca Virtuale On-Line". *Bivio.filosofia.sns.it*. N.p., 2016. Web.

Clásica

AGUSTÍN. Jose Morán. *Obras De San Agustín. Tomo XVI. La ciudad de Dios.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.

CICERO. *De natura deorum.* Ed. O. Plasberg. Leipzig: Teubner, 1917.

HESÍODO. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. *Teogonía.* Madrid: Gredos, 1978.

JÁMBLICO. Miguel Periago Lorente. *Vida Pitagórica; Protréptico.* Madrid: Editorial Gredos, 2003.

OVID. *Metamorphoses.* Ed. Hugo Magnus, Friedr. Gotha: Andr. Perthes., 1892

PLATO. *Platonis Opera.* Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.

PLATÓN. José María Zamora Calvo, y Luc Brisson. *Timeo.* Madrid: Abada, 2010.

PLUTARCO, Francisca Pordomingo Pardo, y J. A Fernández Delgado. *Obras Morales Y De Costumbres (Moralia) VI.* Madrid: Gredos, 1995.

PORFIRIO. Miguel Periago Lorente. *Vida De Pitagoras; Argonáuticas órficas; Himnos órficos.* Madrid: Gredos, 1987.

General

ALLEN, MICHAEL J. B, VALERY REES, Y MARTIN DAVIES. *Marsilio Ficino*. Leiden: Brill, 2002.

ARMOUR, ROBERT A. *Dioses y mitos del antiguo Egipto*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

BURKE, PETER, Y CARMEN CASTELLS. *El Renacimiento italiano*. Barcelona: Editorial Crítica, 1999.

CHAVOLLA, ARTURO, Y ERNESTO PRIANI SAISÓ. *Pensamiento y arte en el Renacimiento*. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2005.

COHEN, ESTHER, Y PATRICIA VILLASEÑOR. *De filósofos, magos y brujas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

CURTIUS, ERNST ROBERT, MARGIT FRENK ALATORRE, Y ANTONIO ALATORRE. *Literatura Europea Y Edad Media Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

DEBUS, ALLEN G. *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

DODDS, MARCUS, REV. *Nicene and Post-Nicene Father*. Ed. Philipp Schaff. Vol. 2. New York: Christian Literature, 1890.

EBELING, FLORIAN. *The Secret History Of Hermes Trismegistus*. Ithaca: Cornell University Press, 2007.

FOWDEN, GARTH. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. New Jersey: Princeton UP, 1993.

GARIN, EUGENIO. *Astrology in the Renaissance: The Zodiac of Life*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983.

JONAS, HANS, Y MENCHU GUTIÉRREZ. *La religión gnóstica*. Madrid: Siruela, 2003.

KRISTELLER, PAUL OSKAR. *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. Medellín: Fondo de Cultura Económica, 1974.

MONSERRAT TORRENTS, JOSÉ. *Los Gnósticos*. Madrid: Gredos, 1983.

MORRIS, BRIAN. *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*. New York: Cambridge UP, 2006.

NAYDLER, JEREMY, MARÍA TABUYO ORTEGA, Y AGUSTÍN LÓPEZ. *El Templo Del Cosmos*. Madrid: Ediciones Siruela, 2003.

PÉREZ JIMÉNEZ, AURELIO. *Astronomía Y Astrología. De Los Orígenes Al Renacimiento*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1994.

QUIRKE, STEPHEN. *The Cult of Ra: Sun-worship in Ancient Egypt*. New York: Thames & Hudson, 2001.

ROBERTS, ALEXANDE, JAMES DONALDSON, Y A. CLEVELAND COXE. *The Ante-Nicene Fathers. Translations of The Writings of the Fathers down to A.D. 325*. Ed. Philipp Schaff. Vol. VII. Edinburgh: T. & T. Clark, 1993.

SCARPI, PAOLO, Y GIOVANNI FORT. *The Secret World of Hermetism*. 1st ed. Padova: Civiltà E Religioni, 2014.

SIGNES CODOÑER, JUAN. *Jorge Gemisto Pletón (Ca. 1355/1360-1452)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1998.

YATES, FRANCES A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago: U of Chicago, 1964.

Consulta

ANDREWS, E A, WILLIAM FREUND, CHARLTON T. LEWIS, Y CHARLES SHORT. *A Latin Dictionary: Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1879. (Versión digital <http://logeion.uchicago.edu/>)

CORTÉS, JULIO. *Diccionario De Árabe Culto Moderno*. Madrid: Gredos, 1996.

GARCÍA, DE D. V, Y JOSE M. MIR. *Vox: Diccionario Ilustrado : Latino-Español, Español-Latino*. Barcelona: Larousse, 2009.

LIDDELL, HENRY GEORGE Y ROBERT SCOTT. *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1889. (Versión digital <http://logeion.uchicago.edu/>)

"DGE: Página Principal". *Dge.cchs.csic.esko*. N.p., 2016. Web.

Artículos

AMASUNO, MARCELINO V. "En torno a las fuentes de la literatura científica del siglo XIII: presencia del Lapidario de Aristóteles en el alfonsí." *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 9.3 (1985): 299-328. Web. (<http://www.jstor.org/stable/27762391>)

CORSI, GIOVANNI. "The Life of Marsilio Ficino." *The Letters of Marsilio Ficino*. Vol. 3. London: Fellowship of the School of Economic Science, 1981. Web. (<http://easyweb.easynet.co.uk/~orpheus/corsi.htm>)

CELENZA, CHRISTOPHER S. "Marsilio Ficino." *Stanford University*. Stanford University, 09 June 2011. Web. 23 Aug. 2013. (<http://plato.stanford.edu/entries/ficino/>)

HANEGRAAFF, WOUTER J. "Beyond The Yates Paradigm: The Study Of Western Esotericism Between Counterculture And New Complexity". *Aries* 1.1 (2001): 5-37. Web. (http://www.academia.edu/1170505/Beyond_the_Yates_paradigm_the_study_of_Western_esotericism_between_counterculture_and_new_complexity_2001_)

HANEGRAAFF, WOUTER J. "Hermetism". *The Oxford Guide To The Historical Reception Of Augustine*. Karla Pollmann. 1st ed. Oxford: Oxford University Press, 2013. 1135-1139. Web. (http://www.academia.edu/6156995/Hermetism_2013_)

HANEGRAAFF, WOUTER J. "How Hermetic Was Renaissance Hermetism?".
Aries 15.2 (2015):179-209.Web.

(http://www.academia.edu/14142037/How_Hermetic_was_Renaissance_Hermetism_2015_)

PINGREE, DAVID. "Between the Ghāya and Picatrix. I: The Spanish Version".
Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 44, 1981: 27–56. Web
(<http://www.jstor.org/stable/751050>)

Plessner, M. "Hermes Trismegistus And Arab Science". *Studia Islamica* 2
(1954): 45. Web. (<http://www.jstor.org/stable/1595141>)

THOMANN, J. "The Name Picatrix: Transcription or Translation?" *Journal of
the Warburg and Courtauld Institutes* 53, 1990: 289. Web.
(<http://www.jstor.org/stable/751354>)

VOSS, ANGELA. Introduction. *Marsilio Ficino*. Berkeley, CA: North Atlantic,
2006. Web
(<http://angelavoss.org/wp-content/uploads/Introduction-to-Marsilio-Ficino-WEM.pdf>)