

Docta religio y pia philosophia en el pensamiento de Marsilio Ficino: las fuentes herméticas y la búsqueda de una concordia



Andrea Paul

Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina

Recibido el 15/12/2019/Aceptado el 5/02/2020

Resumen

El objetivo del trabajo es doble: por un lado, está dirigido a examinar la reelaboración de la *Prisca Theologia* por parte de Marsilio Ficino, neoplatónico florentino del siglo XV. Esto es, un saber cuyos orígenes se remontan hasta el Egipto de los faraones y la Persia de Zoroastro. Una tradición milenaria que en su seno contenía las doctrinas de una verdadera *pia philosophia*. Por otro, pensar la recepción del hermetismo en el pensamiento ficiniano en su intento de generar una concordia entre el cristianismo y el paganismo. Consideramos que en este intento Ficino elabora, en el transcurso de sus obras, tres imágenes de Hermes Trismegisto condensadas en su objetivo principal, demostrar la armonía entre las doctrinas de los antiguos teólogos paganos y la teología cristiana.

Palabras clave

Marsilio Ficino
Prisca theologia
neoplatonismo
hermetismo

Docta religio and pia philosophia in the thought of Marsilio Ficino: Hermetic sources and the searching for a concord

Abstract

The objective of the article is double. On the one hand, it is aimed at examining the reworking of the *Prisca Theologia*, by Marsilio Ficino, Florentine neoplatonic of the XV century. That is: a wisdom whose origins date back to the Egypt of the Pharaohs and the Persia of Zoroaster. A millenary tradition that contained within it the doctrines of a true *pia philosophia*. On the other hand, to analyze the reception of hermeticism in the thought of Ficino and his attempt to generate a concord between christianity and paganism. We consider also that in this attempt, Ficino elaborates along his works three images of Hermes Trismegisto which are condensed in his main purpose, to prove the manifest harmony between the doctrines of the ancient pagan theologians and Christian Theology.

Keywords

Marsilio Ficino
Prisca theologia
Neoplatonism
Hermeticism

I. Introducción

El presente artículo responde a uno de los interrogantes que surgieron en el marco de las II Jornadas de Filosofía Antigua y Medieval, “Los fundamentos físicos y metafísicos de lo político en la Edad Media. Antecedentes antiguos y proyecciones en la Modernidad Temprana”.¹ El mismo estaba dirigido a pensar la posibilidad de considerar al hermetismo como una de las fuentes clave para la defensa de una concordia entre el cristianismo y el paganismo dentro del pensamiento de Marsilio Ficino (1433-1499), fundador y figura principal de la Academia platónica de Florencia. En sintonía con ello, desarrollamos la reconstrucción que hace Ficino de una antigua teología: indagamos las doctrinas que están presentes en cada una de las figuras que conforman dicha teología, procurando establecer las razones que guiaron al florentino a iniciar tal empresa, y haciendo hincapié en los fundamentos metafísicos implicados en esta reconstrucción.²

En consonancia con esto último, se encuentra el diagnóstico crítico que Ficino elaboró sobre la religión de su tiempo. Basado en la teoría de que la fe está sumergida en una profunda crisis ocasionada por la separación de la filosofía y la religión sostuvo que, producto de esta escisión, la fe se convirtió en *indocta* y la razón en *impía*. En consecuencia a fin de superar dicha crisis, emprendió la tarea de examinar las fuentes antiguas con el fin de hallar en ellas los fundamentos teóricos que le permitieran justificar la unión divina entre la razón y la fe y, en consecuencia, la concordia entre el paganismo y el cristianismo. Tal concordia tendría como fin último la reforma de la religión y de la filosofía como parte “del plan divino de recuperación de la humanidad”.

En este punto se ubica nuestro trabajo, en primer lugar, entender que las causas que guiaron a Ficino a buscar en el pasado las doctrinas para superar la crisis, lo guiaron a reconstruir un linaje sapiencial conocido como *Prisca theologia* (antigua teología), una tradición en la que se encuentran los pilares, según Ficino, de una *pia philosophia* y una *docta religio*, ambas identificadas con la feliz reunión entre doctrina y religión que aspira a una progresiva revelación de la verdad divina. Esta unión representaría, asimismo, la concordia entre la razón y la fe y más aún, entre el cristianismo y el platonismo. Es a partir de allí que sería posible no solo comprender la razón por la que él –tal como otros intelectuales de la época– dirigió su mirada hacia el pasado, sino además, evaluar si, y en qué medida, para algunos pensadores, estos ideales dictaminaron el nuevo rumbo de la religión y la filosofía. En segundo lugar, si nos centramos en los integrantes de la línea sapiencial, particularmente en Hermes Trismegisto, entenderemos que el intento de armonizar el pensamiento pagano con el cristiano, lo induce a Ficino a incorporar en su pensamiento elementos del paganismo que, en algunos casos, fueron condenados por la Iglesia. En consonancia con ello, es posible hallar en las obras de Ficino tres maneras en las que tal incorporación fue llevada a cabo con el propósito de no arribar a una contradicción lógica con la fe cristiana.

Para una mejor organización del artículo, lo dividiremos en dos apartados, el primero ahondará sobre la reelaboración de la *Prisca theologia* en el pensamiento de Marsilio Ficino, el segundo sobre la relación entre el hermetismo y las doctrinas ficinianas, relación que, a nuestro entender, como hemos dicho, lo induce a elaborar tres imágenes de Hermes a propósito de la concordia entre las doctrinas cristianas y el pensamiento pagano.

II. La restauración de la *prisca theologia*

Como hemos mencionado en la introducción, el propósito que dirigió a Marsilio Ficino a reconstruir los eslabones que componían la cadena sapiencial estaba vinculado con

1. En dichas Jornadas nuestra exposición consistió en “Los Fundamentos metafísicos y políticos de la *Prisca Theologia* en el siglo XV”, II Jornadas de Filosofía Antigua y Medieval, “Los fundamentos físicos y metafísicos de lo político en la Edad Media. Antecedentes antiguos y proyecciones en la Modernidad Temprana”, organizadas por el Programa de investigación en Filosofía tardo antigua, medieval y temprana modernidad, Instituto de ciencias, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 30 de agosto 2019.

2. Es importante entender que la revolución cultural del Renacimiento estuvo caracterizada desde sus orígenes por un retorno a lo clásico. La jerencia que el neoplatonismo iba a tener sobre esta revolución sería clave en el plano no sólo filosófico sino artístico, cultural y político. Es el mismo Cosme de Medici quien encontró en el neoplatonismo los elementos teóricos que precisaba para llevar a cabo su proyecto personal, proyecto que se encontraba en estrecha relación con una reforma espiritual del pueblo florentino. Es en Marsilio Ficino en quien coloca sus máximas aspiraciones filosóficas, pues lo entiende como aquel “médico de las almas” que a través de su trabajo como traductor y comentarador de las obras platónicas, neoplatónicas y herméticas, sumaría al desarrollo espiritual de una Florencia en crecimiento. De este modo, Florencia se prepara para recibir a un neoplatonismo dispuesto a introducir algunos cambios respecto no sólo del plano religioso y filosófico sino también respecto del plano político. “La unidad del todo, la armonía universal, la centralidad del hombre, la animación y vida del cosmos, el amor y la belleza, la música de los mundos, la paz religiosa entre los pueblos: todos los grandes temas y las aspiraciones de un momento excepcional de la civilización se pueden encontrar en el platonismo ficiniano –comprendidos también los números y las formas matemáticas como principios reguladores del mundo físico” (Garín, 1997: 43-44).

la propia crisis que según él enfrentaba el cristianismo y la filosofía a propósito de la separación de la razón y la fe. Este divorcio no sólo convirtió a la filosofía en impía y a la fe en *indocta*, sino también mermó las posibilidades de alcanzar el perfecto conocimiento de la verdad (cfr. Kristeller, 1998: 19).

En virtud de ello, Ficino se propone armonizar nuevamente los dos elementos reconstruyendo una doctrina que condujera a la humanidad hacia la verdad y demostrara que toda religión, directa o indirectamente, está relacionada con un único Dios verdadero. Propone entonces, reconstruir una tradición milenaria que, a su juicio, contenía en sus doctrinas la prefiguración del advenimiento del cristianismo. Más aún, desde un principio, al definir la genealogía de los *theologi veteres*, la hizo descansar sobre la unidad sapiencial de la religión universal. En consecuencia, este “renacimiento” de las doctrinas antiguas, expuestas en tal sabiduría, poseía un fin explícito para el florentino, a saber, volver al origen para encontrar las herramientas doctrinales que le permitieran restablecer la unión entre la filosofía y la religión, entre la razón y la fe, en una *docta religio o pia philosophia*. Kristeller en tal sentido sostiene que, “Ficino siempre insiste sobre la unión de la filosofía y la religión fundada especialmente sobre el ejemplo de los antiguos teólogos” (1998: 348).

Por *prisca theologia* (expresión utilizada en *De Christiana religione*), Ficino entiende un saber cuyos orígenes se remontan hasta el Egipto de los faraones y la Persia de Zoroastro; una secuencia doctrinal que se había desarrollado en los pueblos más antiguos, en paralelo con las revelaciones bíblicas.³ Así, en *De Christiana religione (La religión Cristiana)* sostiene que, “*Prisca gentium theologia in qua Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras consenserunt, tota in Platonis nostri voluminibus continetur*” [la antigua teología gentil, en la que Zoroastro, Hermes Trismegisto, Orfeo, Aglaofemo, Pitágoras estuvieron de acuerdo, fue contenida totalmente en la obra de nuestro Platón] (Ficino, [1474] 2005: XXIII). Este saber se habría transmitido de generación en generación, encontrando su culminación en Platón.⁴ Si bien no es el primero en referirse a este saber antiguo, podemos afirmar que efectivamente es el principal exponente de su restauración en el Renacimiento como un elemento *providencial* para saldar la crisis que observó en el seno del cristianismo. Así, en el Proemio a la *Theologia platónica de immortalitate animorum (Theología platónica. Sobre la inmortalidad del alma)*,⁵ nos dice:

Pienso que (y no es una fe vana) que la Providencia divina ha decretado que las mentes más perversas, las cuales no se rinden fácilmente frente a la sola autoridad de la ley divina, al menos se someterán a los argumentos platónicos, que apoyan plenamente la religión. Todos ellos que, de manera perversa, separan el estudio de la filosofía de la santa religión, finalmente reconocerán que cometen el mismo error que si se separa el amor del culto de la sabiduría misma, o la verdadera inteligencia del correcto ejercicio de la voluntad (Ficino [1482] 2011, 4).⁶

En consonancia con lo anterior, es interesante observar que cuando analizamos *Theologia platónica*, no se puede dejar de percibir las innumerables ocasiones en que Ficino cita a los antiguos teólogos como voces autorizadas para confirmar la teoría que está desarrollando. Además, en un mismo capítulo puede sostener su idea con Hermes Trismegisto y confirmarla con Platón o con Aristóteles.⁷ Es justamente aquí en donde uno puede observar el constante intento de armonizar la antigua teología con la filosofía griega (y hasta con la cultura hebrea). Por ejemplo, tómese la siguiente cita:

O, finalmente, el alma humana es una realidad divina, esto es algo indivisible, toda presente en cada parte del cuerpo, como es originada por un autor incorpóreo se desprende de la potencia del agente y no como principio de un estado incipiente

3. En ese sentido, piensa Ficino, su obra es parte de la *oikonomia* divina que gobierna el mundo y, sin duda, contribuye a la aceleración del fin, y tiene en esta medida un sentido escatológico bien determinado. Es decir que, según Ficino, la renovación de los antiguos que él está destinado a llevar adelante es producto de la gestión que la divinidad realiza de la historia humana, y ya está contenida en el inicio mismo de la historicidad humana (Cfr. Ludueña Romandini, 2006: 267).

4. Pitágoras y Aglaofemo también forman parte de la antigua teología. De Aglaofemo sabemos muy poco y Ficino prácticamente no lo cita en sus obras más que al enunciarlo como un teólogo antiguo. Esto se debe tal vez a que no se le atribuyó ninguna obra canónica de la cual Ficino tenga conocimiento. Lo que sí sabemos es que fue quien inició a Pitágoras en los asuntos de la religión órfica. (continúa en página 27)

5. Es importante tener presente el período que transcurre entre la elaboración del *De amore* (1469) y la publicación del *De vita triplici* (1489) -una de sus obras más controversiales en relación con la magia y la astrología. Durante estos veinte años, Ficino no solo se dedica a la traducción y publicación de la *opera omnia* de Platón y traducciones de obras neoplatónicas, sino que, además, inicia en 1469 su escrito de mayor envergadura, *Theologia Platónica*, que publica trece años después, en 1482. (continúa en página 27)

6. “Reor autem (nec vana fides) hoc providentia divina, decretum, ut et perversa multorum ingenia, quae soli divinae legis auctoritati haud facile cedunt, platonis saltem rationibus religioni admodum suffragantibus acquiescant et quicumque philosophiae studium impie nimium a sancta religione seiungunt, agnoscant aliquando se non aliter aberrare quam si quis vel amorem sapientiae a sapientiae ipsius honore vel intellegentiam veram a recta voluntate disiunxerit” (Para las citas de *Theologia platónica*, de acá en adelante utilizaremos la edición bilingüe latin-italiana de Errico Vitale cuyo texto latino fue editado por James Hankins).

7. El caso de Aristóteles y del aristotelismo y su presencia en el pensamiento de Ficino es muy interesante, trasciende a este trabajo detenernos en este problema. Sin embargo, es importante mencionar un detalle, si bien Aristóteles es una voz de autoridad en algunos asuntos filosóficos para Ficino, deja en claro, principalmente en *Theologia platónica*, que Aristóteles es un gran físico, un gran pensador sobre la naturaleza, pero no es un teólogo, razón por la que no se encuentra incorporado en la línea sapiencial. Por ejemplo, en el Libro VI de *Theologia* Ficino nos dice lo siguiente, “tal como nos enseñan los teólogos antiguos: Zoroastro, mercurio, Orfeo, Aglaofemo, Pitágoras, Platón, cuyas huellas sigue por lo general el físico Aristóteles”. Como podemos observar en la cita, hay una clara apelación al límite físico de Aristóteles, reconociendo su valor en el estudio sobre la naturaleza pero no con respecto al estudio que trasciende las barreras sensibles. Las respuestas que podía ofrecer el estagirita sobre la realidad divina eran insuficientes respecto a las que podía hallar a través de Platón y los teólogos antiguos.

8. "Aut postremo divinum quiddam est hominis anima, id est aliquid individuum, totum cuique parti corporis adstans et ab incorporeo auctore ita productum, ut ex agentis virtute solummodo, non ex materiae incohatone aut capacitate aut fomento dependeat, sicut nos docent prisca theologi: Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras, Plato, quorum vestigia sequitur plurimum physicus Aristoteles".

9. Alejandro Braccio o Bracci, humanista y diplomático italiano. Comenzó sus trabajos como notario en la República florentina en el año 1467.

10. "Itaque una priscae theologiae unidique sibi consona secta, ex theologis sex miro quodam ordine conflata est, exordia sumens a Mercurio, a divo Platone penitus absoluta" Ficino, opera II.

o dependiente de la materia, como nos enseñaron los antiguos teólogos: Zoroastro, Mercurio, Orfeo, Aglaofemo, Pitágoras y Platón. Las huellas que sigue un gran filósofo de la naturaleza, Aristóteles (Ficino [1482] 2011, VI, 1, 426).⁸

Del mismo modo en una carta dirigida Giovanni Cavalcanti (1444-1509), poeta y amigo de Ficino, a propósito del significado de la amistad y su fortaleza por ser forjada por divinidad, alude como fundamento a los antiguos teólogos:

Los teólogos de la Antigüedad, cuya memoria reverenciamos, establecieron entre ellos el sagrado vínculo de la amistad, teniendo a Dios como mediador. Se nos ha dicho que, entre los persas, Zoroastro, por inspiración divina, adoptó a Arimaspo como su fiel compañero en los sagrados misterios de la filosofía religiosa. Así también, entre los egipcios, Hermes Trismegisto escogió a Esculapio. En Tracia, Orfeo escogió a Museo y Pitágoras a Aglaofemo. Platón en Atenas escogió primero a Dión de Siracusa y, tras su muerte, a Jenócrates. De modo que los hombres sabios siempre han considerado necesario tener a Dios por guía y a un hombre como compañero, a fin de culminar el viaje a través de los cielos, con seguridad y paz. (Ficino, 2009:110)

En otra carta, dirigida esta vez a Alejandro Braccio (1445-1503),⁹ Ficino intenta demostrar que hemos aprendido de los antiguos teólogos que la esencia del arte y las letras está vinculada con la inspiración divina. Allí no duda, como dijimos, en incluir a la tradición hebraica en la sagrada historia que intenta describir:

Por esta razón debes, Braccio, esta poesía tuya no tanto a tu esmero, que no es, sin embargo, mediocre, como a la inspiración de las Musas. Así pues, tras esta poesía deja a un lado, amigo, te lo ruego, a los mortales y, cuando cantes con la inspiración de Dios, canta a Dios. Este consejo no nos lo dieron sólo Moisés, David y los demás profetas de los hebreos, sino también Zoroastro, Lino, Orfeo, Museo, Moseo, Empédocles, Parménides, Heráclito y Jenófanes claramente en sus poemas religiosos. (Ficino[1457] 1993: p. 50).

Como podemos evaluar por las citas anteriores, la importancia y la presencia de los antiguos teólogos en la filosofía ficiniana es vital para justificar la reforma que Ficino intentaba llevar a cabo. No sólo era necesario restaurarla teóricamente, sino que debía incluirla en todo su sistema como ejemplo vivo de la veracidad de sus doctrinas y su estrecha relación con el pensamiento cristiano. Así, encontramos en sus escritos expresiones tales como "hemos aprendido ya de los antiguos teólogos", o "como los antiguos teólogos nos han enseñado", o dirigiéndose a ellos individualmente, "Zoroastro anunció", "Hermes sostuvo", subrayando el papel que jugaron en la revelación divina desde los tiempos remotos.

Teniendo en cuenta las figuras que integran la tradición sapiencial, basándose en el conocimiento de que Hermes fue un teólogo anterior a Platón, enuncia en *De Dio et anima* (1458) la concordia entre la filosofía platónico-hermética y el cristianismo elaborando así una primera versión de la genealogía de los *prisca theologi* en la que Hermes es el primer autor de la teología, le sigue Orfeo, Aglaofemo, Pitágoras y Filolao, quien fuera, para Ficino, el "preceptor de nuestro divino Platón".¹⁰

Desde ese momento, Ficino no deja de señalar el carácter profético de las doctrinas herméticas. Esto lo podemos observar en una carta que dirige al humanista Peregrino Alio (1440-1469):

Después que aquellos filósofos, a los que antes he mencionado, aprendieron de Mercurio Trismegisto, el más sabio de todos los egipcios, que Dios es un cierto

manantial muy elevado y una luz en los prototipos de todas las cosas, a los que llaman ideas, se muestran brillantemente, pensaron que sería natural que el espíritu, contemplando sin interrupción la mente eterna de Dios, también viese de forma clara las naturalezas de todas las cosas (Ficino[1457] 1993: 10).

En sus primeros escritos, Ficino sostiene entonces que la filosofía piadosa había nacido en Egipto. A partir de los escritos de madurez, en cambio, el primer lugar como progenitor de la antigua teología sería ocupado por Zoroastro.¹¹ Así, por ejemplo, en la *Theologia platonica* sostiene: “Sicut nos docent prisci theologi: Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras, Plato” (Ficino, [1482]2011: 6, I, 426). Sin embargo, es en el comentario al *Filebo* de 1469, cuando Zoroastro aparece antes que Hermes, anunciándose que Hermes aprendió de éste (“Mercurius eius exemplo commonitus”). Zoroastro sería entonces el *princeps magorum*, creador de los *Oráculos Caldeos*. Allí se encontraría, según Ficino, entre otras cosas, la razón por la cual los primeros adoradores de Cristo fueron los Magos (Ludueña Romandini, 2006: 271). En otras palabras, descansaría en Zoroastro el inicio de una tradición que cultivaría el saber sobre el universo, sobre el hombre y sobre la divinidad, anunciando a su vez, el advenimiento de una nueva Era.

De todas maneras, y más allá de los debates acerca de sus figuras más antiguas, la clave de toda esa tradición sapiencial está en Grecia. Se trata de Platón, el “Moisés en lengua ática”, quien encarna como nadie el ideal sacerdotal y reformador del filósofo, el ejemplo de una tradición unitaria filosófico-religiosa desde los tiempos más remotos (Garin, 1993: 43). En otras palabras, para el platónico de Florencia, Platón es el filósofo sacerdote y consumidor de la teología antigua.

En resumen, la enseñanza que provenía desde las tierras de Zoroastro y Hermes le ofrece a Ficino la idea de una comunión profunda de todas las tradiciones en el encuentro de una misma fe. En tal sentido, el despliegue de la *prisca theologia* desde Zoroastro y Hermes sería un despliegue histórico comandado por la Divinidad, la cual incluiría al Renacimiento en esa revelación progresiva. De esta manera, las mismas traducciones y los mismos comentarios de Ficino estarían incluidos en ese plan providencial para la salvación de la humanidad.¹² La *prisca theologia* cumplía así con un primer propósito; propósito que la emparentaba con el Antiguo Testamento en dos de sus funciones: preparar a la humanidad para la verdad cristiana y revelar la existencia de la providencia que si bien “no formula explícitamente el contenido de los dogmas fundamentales del cristianismo, los alumbraba como figura y como preparación racional de la verdad evangélica, como discurso teológico-racional que no está en contradicción con el cristianismo, sino que lo anticipa y prepara” (Granada, 2000:130).

La *prisca theologia*, además, es una *sapientia* en que el conocimiento racional de la divinidad y su contemplación se articulan dando lugar a un culto piadoso, siendo eso justamente lo que le permite establecer la verdad ante la “impía filosofía”. Así lo deja ver con claridad la cita siguiente de la *Theologia platonica*:

Desde el momento que los antiguos teólogos conocían esta verdad, siempre han unido el amor por la filosofía con la piedad religiosa. En un principio, la filosofía de Zoroastro, como atestigua Platón, no era más que piedad llena de sabiduría y culto divino. Incluso, todos los razonamientos de Hermes Trismegisto empiezan con la oración de los sacrificios de sus votos. Asimismo, la filosofía de Orfeo y de Aglaofemo es toda a la vez alabanzas divinas. Pitágoras empezaba la actividad filosófica cantando himnos sagrados a la mañana. Platón en cada situación aconsejaba comenzar con palabras y pensamientos hacia Dios y él mismo siempre por Dios empezó (Ficino [1482] 2011, XII, 1, 1072).¹³

11. Dice al respecto Fabián Ludueña Romandini: “Dado que Ficino asociaba a Zoroastro con la sabiduría caldea, hay que tomar en consideración el hecho de que Abraham partió de Ur con ‘una sabiduría caldea’ y con la ‘creencia en un solo Dios’” (Ludueña Romandini, 2006: 272).

12. Así como lo hizo el sabio bizantino Gemistos Plethon (1355-1452), Ficino también interpreta la religión de los antiguos y su politeísmo como el prefacio hacia la verdadera religión. Ese politeísmo, a juicio de Ficino, no era más que un monoteísmo encubierto centrado en la metafísica de lo Uno. Asimismo, es interesante mencionar que la elaboración y defensa de la antigua teología estaba dirigida no solo al círculo intelectual florentino al que le ofrecía una justificación sobre la concordia doctrinal entre la razón pagana y la fe cristiana, sino que también estaba dirigido en contra de quienes defendían la filosofía aristotélica imperante, específicamente al aristotelismo alejandrino-averoísta, que negaba la inmortalidad del alma individual.

13. “Cum haec theologi prisci cognoscerent, philosophiae studium semper cum religiosa pietate iunxerunt. Principio Zoroastris philosophia (ut testatur Plato) nihil eran aliud quam sapiens pietas cultusque divinus. Mercurii quoque Trismegisti disputationes omnes a votis incipiunt et in sacrificia desinunt. Orphei etiam Aglaophemique philosophia in divinis laudibus tota versatur. Pythagoras a matutino hymnorum sacrorum cantu philosophiae studia incohabat. Plato non in dicendo solum, sed etiam in cogitando exordiri a deo praecipiebat in singulis atque ipse semper exordiebatur a deo”.

III. La concordia entre la teología pagana y la cristiana. Los “tres Hermes” en el pensamiento de Marsilio Ficino

14. Para los historiadores, las obras que se le atribuyen a Hermes no corresponden a una única persona sino, más bien, a un grupo de seguidores que escribieron sus enseñanzas enriquecidas a lo largo del tiempo y cuya fuente de inspiración estaba asociada a Hermes Trismegisto, el “Tres veces grande”.

(continúa en página 27)

15. Cfr. Copenhaver, Brian (ed.), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, traducción al español de Jauma Pórtulas y Cristina Serna, Madrid, Siruela, 2000; Nock, y Festugiere, *Corpus Hermeticum*, 4 vols., París, 1945; Festugiere, *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, Firenze, Centro DI, 1999 y *La révélation d’Hermès Trismégiste: le dieu cosmique*, Paris, Les Belles Lettres, 1949; Walter, Scott, (edición y traducción), *Hermetica: the ancient Greek and Latin Writings Which contain religious or philosophy teachings ascribed to Hermes Trimegistus*, Boulder (Colorado), Shambhala, 2001

(continúa en página 28)

16. Los testimonios más antiguos sobre la sabiduría de Hermes pertenecen al primer siglo de nuestra Era. En ellos se admite la naturaleza humana en unión directa con la divinidad. García Bazán sostiene que “[u]na lista de los más antiguos de estos autores incluye a Plutarco de Queronea entre los griegos y, entre los cristianos, de manera escueta y neutral, al apologista Atenágoras, aunque también al sirio Bardesanes de Edesa y al heresiólogo Hipólito de Roma”

(Bazán, 2009: 11).

(continúa en página 28)

17. Respecto de su contenido, es interesante señalar lo que menciona Brian Copenhaver: “La misma filosofía piadosa o piedad filosófica —una mezcla de teología, cosmogonía, antropogonía, ética, soteriología y escatología— caracteriza también el Asclepio latino, los cuarenta textos y fragmentos herméticos recogidos en el *Florilegio* de Estobeo, los tres *Hermetica* hallados junto con los *Códices* de Nag Hammadi, las *Definiciones* armenias y los fragmentos de Viena” (Copenhaver, 2000:42).

Estudiar el hermetismo no es tarea fácil.¹⁴ Para darnos cuenta, basta tener presente la complejidad de su mismo significado. Varios reconocidos historiadores, filósofos y filólogos nos abren la puerta de este mundo facilitándonos, gracias a su gran trabajo, varios aspectos de la tradición hermética que debemos tener en cuenta al momento de adentrarnos en él. Por nombrar algunos: Walter Scott, André-Jean Festugière, Frances Yates, Brian Copenhaver, Francisco García Bazán y el reciente estudio editado y coordinado por Claudia D’Amico y Valeria Buffon.¹⁵

Accedemos al hermetismo a través de dos vías; la primera es gracias a la recopilación de testimonios o referencias indirectas, ya sea de autores cristianos o paganos.¹⁶ La segunda vía, directa, corresponde a dos compendios teóricos atribuidos a Hermes Trismegisto que recibieron los títulos *Pimander*¹⁷ y *Asclepio*. Dichas obras fueron traducidas en Florencia en el siglo XV por Marsilio Ficino, quien considera a Hermes Trismegisto como un sacerdote egipcio contemporáneo a Moisés y preparador del Evangelio cristiano. Ahora bien, es interesante saber que la primera obra que traduce Ficino, siendo neoplatónico, no fuera una obra de Platón sino los tratados que se atribuían a Hermes Trismegisto. Fue Cosme de Medici quien le encargó a Ficino suspender todos sus trabajos y dedicarse a tiempo completo a la traducción latina de un texto griego que tenía en su poder gracias a un rastreador de manuscritos, Leonardo de Pistoia, quien había encontrado en Macedonia lo que luego será denominado por el propio Ficino como *Pimander*.

A propósito de las lecturas de los textos herméticos, particularmente el *Asclepio*, Ficino elabora una nueva concepción de “microcosmos” entendido no meramente como “pequeño mundo” o “pequeño dios” sino, más bien, como “segundo dios” u “hombre-mago”, concibiendo así, un hombre predispuesto no sólo a conocer el mundo y admirar la creación divina, sino también a gobernar el mundo y administrarlo. Cuando Ficino comentó a sus coetáneos sobre los escritos herméticos, inmediatamente fue condenado por *curiositas* y obligado en sus escritos a defenderse con estrategias discursivas elocuentes para alejarse de una posible excomunión de la Iglesia. Por ello, al leer sus obras nos preguntamos si su posición es realmente la que expresa, o se trata principalmente de estrategias defensivas contra dichas acusaciones. Esto nos ofrece una invitación muy interesante, observar en sus escritos la presencia de lo que podríamos considerar “dos Hermes”, aquel que en su primer encuentro es el progenitor de una sabiduría sapiencial y aquel que pierde este privilegio y es reducido a la función de continuador de dicha sabiduría. En todo caso podemos considerar un tercer Hermes y es aquel que le ofrece las respuestas a varios interrogantes que luego, junto con otras fuentes, conformarán las doctrinas ficinianas. Estos “tres Hermes” aparecen desplegados en todas sus obras a veces enunciado propiamente como “Hermes Trismegisto”, otras incluido en un grupo al que denomina “los teólogos antiguos” o “los egipcios” y a veces, eludiendo el nombre, aparecen sus doctrinas en escena. Sea como fuere, la filosofía hermética es una de las fuentes que alimenta la filosofía de Ficino. Estos tratados serían los pilares, junto con otras fuentes, en los cuales se asienta su propia concepción de *pia philosophia*.

Como hemos mencionado al inicio, al estudiar sus escritos uno se encuentra con varias estrategias defensivas contra dichas acusaciones que se extienden no solo al uso de las doctrinas herméticas sino también a los estudios sobre la magia y la astrología. No obstante, es sumamente interesante aceptar el desafío que Ficino nos propone al leer sus obras; descubrir el verdadero sentido de sus afirmaciones sobre el pensamiento pagano. Así, por ejemplo, en el *De triplici vita* dice lo siguiente:

Reseñé aquí brevemente los argumentos que, tomados del pensamiento de los magos y de los astrólogos, pueden aducirse, interpretando a Plotino, a favor de las imágenes. Pero antes quiero advertirte que no debes creer que yo apruebe el uso de imágenes, sino que me limito simplemente a exponer el tema. De hecho, utilizo las medicinas preparadas de manera adecuada teniendo en cuenta el cielo, no las imágenes (Ficino [1489] 2006:130).

Como hemos señalado, una de las grandes empresas que emprende Ficino es la restauración de la *Prisca theologia*, aquella sabiduría antigua que en sus doctrinas desarrolla, por un lado, de manera propedéutica el advenimiento del cristianismo y, por el otro, las bases teóricas para comprender las redes mágicas que unen el universo y el poder de los astros.

¿Es esto posible? ¿Puede convivir en paz y ortodoxamente Hermes con Cristo? Para Ficino no había dudas. La sabiduría antigua no era una tradición contraria a los dogmas cristianos, sino más bien, parte de la historia sacra.¹⁸ Más aun, tal como señala Ludueña Romandini, para él la historia misma constituía una evidencia empírica del despliegue de la *oikonomia* divina en el campo de la actividad humana, esto es, del gobierno de la providencia (Ludueña Romandini, 2006: 260). En tal sentido, en sus escritos no es raro encontrar comparaciones, por ejemplo, entre el relato de la creación que se encuentra en el *Pimander* con el que se encuentra en el Génesis.¹⁹

Recordemos, asimismo, que en los primeros escritos ficinianos Hermes representaba el padre de la *Prisca Theologia*, en cambio, a partir de los escritos de madurez Zoroastro aparece en su lugar, relegando a Hermes a un segundo término. Este cambio, sin embargo, puede también explicarse por otro motivo, a saber, la condena de Agustín a la demonolatría del *Asclepio* (Ludueña Romandini, 2006: 270). Es decir, si tenemos presente que las doctrinas herméticas estaban emparentadas con prácticas paganas que incluyen la invocación de los dioses y la posesión de ellos en las estatuas, podemos comprender que su asimilación con el cristianismo por parte de Ficino fuera una decisión condenable para la Iglesia. En consecuencia, la sustitución de Hermes por Zoroastro como progenitor de la *prisca theologia* podría haber sido, en última instancia, una estrategia filosófica y política para mantener firme su tesis de que la teología antigua es conciliable con la revelación divina. De ahí que en *Theologia platonica* existan más de cien alusiones a la figura de Zoroastro y, por ende, a los *Oráculos caldeos*, pudiendo apreciar cómo la legendaria figura persa se convierte en una voz autorizada y fortalece con ello su lugar en la tradición sapiencial.

Esto no significa, sin embargo, que Hermes desapareciera de la tradición sapiencial. En *Theologia platonica*, por ejemplo, nos encontramos con la siguiente alusión a Hermes que vincula su enseñanza con el platonismo:

Del mismo modo Trismegisto dice que en la unión de la mente pura con la divinidad se forma en cierto modo un único espíritu; y todos los platónicos demuestran que, cuando se contempla las ideas, la mente entra en contacto con la misma inteligencia divina de manera sustancial y no imaginariamente, y la unidad que es propia de la mente se une a Dios, unidad de todas las cosas, por lo que está más allá de nuestra comprensión. (Ficino[1482] 2011, XII, 1, 1076) .

Hermes es, pues, para Ficino una figura muy importante de la *prisca theologia*. No obstante, no podemos reducir su presencia solo y exclusivamente a la sabiduría piadosa pues, a pesar de la condena, lo mantuvo dentro de las fuentes más consultadas por su carácter profético y, a su vez, sapiencial. Hermes, además, le ofrecía a Ficino las herramientas teóricas para pensar problemas filosóficos relacionados con el universo y con la naturaleza humana. Asimismo, la metafísica y la ontología hermética

18. Es importante entender que entre los intelectuales el Renacimiento protagonizará una disputa significativa con respecto al uso doctrinal de las obras, tal controversia estará dividida entre la posición "negativa" agustiniana y la posición positiva por parte de Lactancio. Marsilio Ficino tomará una posición neutral, aunque de acuerdo a la problemática y a la obra ficiniana que apelemos esta posición vire más hacia Agustín o hacia Lactancio. La condena específicamente va dirigida a las prácticas teúrgicas que sostenían la religión hermética y a las cuales condenará como prácticas paganas y alejadas de la verdadera divinidad.

19. Estas comparaciones ya suponen toda una interpretación, como señala Frances Yates: "Contrástese este Adán hermético con el Adán mosaico, formado del polvo de la tierra. Es verdad que Dios le dio el dominio sobre las criaturas, pero cuando trató de conocer los secretos del poder divino, de comer del fruto del conocimiento, ése fue el pecado de desobediencia por el que fue expulsado del jardín del Edén. El hombre hermético "Pimander" también cae y también puede ser regenerado. Pero el hombre hermético regenerado vuelve a ganar el dominio sobre la naturaleza que tuvo en su origen divino. Cuando está regenerado, vuelto a la comunión con el que rige "el todo" gracias a la comunión mágico-religiosa con el cosmos, se trata de la regeneración de un ser que recobra su divinidad. Podemos decir que el "Pimander" describe la creación, caída y redención no de un hombre sino un mago: un ser que tiene dentro de sí los poderes de los Siete gobernadores y está por ende en contacto inmediato y poderosísimo con la naturaleza elemental" (Yates, 1993: 336-337).

podían, claramente, vincularse para él con el neoplatonismo, y esta vinculación complementaba sus intereses relacionados con la defensa de un universo dinámico y espiritualizado a través de la magia.

En suma, como hemos mencionado, Ficino considera que Hermes es contemporáneo a Moisés y como preparador del Evangelio cristiano le otorga el papel trascendental en la reconstrucción de la *prisca theologia*; papel que paulatinamente va a ser ocupado por la figura de Zoroastro. No obstante, este cambio no mermó su presencia en el pensamiento ficiniano. Así, por ejemplo, leemos en el *De Vita* a propósito de los jeroglíficos:

Entre sus jeroglíficos [los de los egipcios], en efecto, uno de los más notables era la cruz que, a tenor de sus costumbres, simbolizaba la vida futura, y esculpían esta figura en el pecho de Serapis. Yo entiendo que esta opinión sobre la excelencia de la cruz entre los egipcios anteriores a Cristo no es tanto un testimonio del don de la estrellas cuanto más bien un presagio del poder que la cruz estaba destinada a recibir de Cristo (Ficino, [1489] 2006: 138).

De esta manera, podemos dilucidar en sus escritos lo que consideramos “tres Hermes”: el primero aquel que en sus escritos de la juventud aparece como un antiguo teólogo progenitor de una sabiduría sapiencial, el segundo, aquel que desde sus escritos maduros pierde el privilegio de ser Padre de la *Prisca theologia* reducido a receptor y transmisor de dicha sabiduría; y un tercer Hermes quien le ofrece las respuestas a varios interrogantes que luego, junto con otras fuentes, conformaran las doctrinas ficinianas, tales como la simpatía universal y espiritual y el lugar que ocupa el hombre en la realidad.

IV A modo de conclusión

Recapitulando lo que hemos desarrollado hasta aquí, nuestra hipótesis de lectura, como hemos señalado, se encuentra en estrecha relación con el objetivo principal de la actividad filosófica de Ficino, a saber: reunir nuevamente la razón y la fe. Creemos que, absorto por la crisis filosófico-religiosa que observaba en su tiempo, consecuencia de la separación radical de la fe y la razón, Ficino procuró resolverla recuperando una tradición milenaria –la *prisca theologia*– que en su seno contenía las doctrinas de una verdadera *pia philosophia*. En otras palabras, esa reunión debe entenderse como la respuesta de Ficino a una crisis cultural profunda y, en tal sentido, como parte, según el florentino, del plan divino de recuperación de la humanidad. En consecuencia, procuró restaurar un saber cuyas doctrinas se habían desarrollado en los pueblos más antiguos, en simultáneo con las revelaciones judeo-cristianas. Para ello, reconstruyó la historia universal de la verdad reuniendo todas las tradiciones antiguas: en Grecia, Orfeo, Pitágoras y Platón; en Persia, Zoroastro; y en Egipto, Hermes Trismegisto. De esta manera, se conforma una antigua teología que, como el Antiguo Testamento, tienden hacia la verdad y participan del anuncio de la venida del cristianismo, preparando de este modo a la humanidad para tal acontecimiento. Dicho de otra manera, la reelaboración de la *prisca theologia* lleva a Ficino a estudiar doctrinas ajenas al cristianismo y al platonismo logrando una extraordinaria síntesis en sus escritos. En esta ocasión hemos hecho hincapié en la presencia de Hermes Trismegisto particularmente por las controversias que surgieron en el pensamiento ficiniano al momento de defender una concordia entre el hermetismo y el cristianismo

Ahora bien, tal como lo señala Panofsky en su obra *Estudio sobre iconología*, una de las tareas más difíciles de llevar a cabo fue la de coordinar de manera efectiva todo este

escrito en un sistema filosófico capaz de responder a los proyectos planteados por Ficino y de esta manera: “infundir un nuevo significado a toda la herencia cultural de la época: a Virgilio y Cicerón, así como a San Agustín, y Dante, a la mitología clásica, así como a la física, la astrología y la medicina” (Panofsky, 1984: 190). Para fusionar la teología cristiana con la filosofía pagana, es decir, armonizar toda la teología antigua con los dogmas fundamentales del cristianismo, era necesario encontrar el denominador común que justificara tal reunión. Hemos comprendido, entonces, que Ficino jugaría un rol importante en el terreno de la búsqueda de la concordia entre diferentes tradiciones culturales y diversas creencias de tal manera que lograran un acuerdo demostrando su armonía dentro de la verdad universal.



Notas

- 4 Pitágoras y Aglaofemo también forman parte de la antigua teología. De Aglaofemo sabemos muy poco y Ficino prácticamente no lo cita en sus obras más que al enunciarlo como un teólogo antiguo. Esto se debe tal vez a que no se le atribuyó ninguna obra canónica de la cual Ficino tenga conocimiento. Lo que sí sabemos es que fue quien inició a Pitágoras en los asuntos de la religión órfica. En cuanto a Pitágoras, la historia de la filosofía nos ha otorgado suficiente conocimiento a pesar de las pocas fuentes historiográficas directas que tenemos. Ficino lo cita en varias obras, no con la misma frecuencia que a Zoroastro, Hermes y Orfeo, ni, naturalmente, con la misma frecuencia que a Platón. Con todo, bajo la expresión general de “los pitagóricos”, hace referencia a sus teorías sobre los números, como en el capítulo uno del segundo discurso del *Commentarium in Convivium Platonis De Amore* (1469), o sobre la música, como en la Epístola dirigida a Domenico Benivieni, titulada *De rationibus musica*. (En página 21.)
- 5 Es importante tener presente el período que transcurre entre la elaboración del *De amore* (1469) y la publicación del *De vita triplici* (1489) -una de sus obras más controversiales en relación con la magia y la astrología. Durante estos veinte años, Ficino no solo se dedica a la traducción y publicación de la *opera omnia* de Platón y traducciones de obras neoplatónicas, sino que, además, inicia en 1469 su escrito de mayor envergadura, *Theologia Platonica*, que publica trece años después, en 1482. Es en este período en el que podemos observar las modificaciones que ejecuta en el orden de la línea sapiencial, y, a su vez, un mayor grado de presencia que van adquiriendo las figuras principales de la *prisca theologia*, como Orfeo, Hermes Trismegisto y Zoroastro, en las obras ficinianas. Asimismo, en estos años Ficino se ordenó sacerdote (1473) y escribió *De Christiana religione* (1474-1476); aquí no sólo define con profundidad lo que entiende por *Prisca theologia* sino que, además, presenta a Zoroastro como el progenitor de la misma y detalla con mayor precisión el diagnóstico crítico que elabora sobre la Filosofía y la Religión de su tiempo, un detalle que no es menor, teniendo en cuenta su defensa, acentuada en este período, de una concordia entre la fe y la razón. Esta concordia no sólo se observa en la defensa explícita de tal acuerdo, sino también en la asimilación de doctrinas paganas en su pensamiento. Es decir, particularmente desde 1463, Ficino insiste y pone de manifiesto en sus escritos la concordia doctrinal entre el pensamiento pagano y las doctrinas cristianas; concordia que lo dirige en esta empresa de reelaboración de la antigua Teología. Del mismo modo, la interpretación exegética que realiza sobre sus fuentes, la incorporación de las mismas en su propio sistema filosófico y el carácter apologetico de sus escritos son características de la praxis filosófica del florentino que resuena en estos veinte años. (En página 21.)
- 14 Para los historiadores, las obras que se le atribuyen a Hermes no corresponden a una única persona sino, más bien, a un grupo de seguidores que escribieron sus enseñanzas enriquecidas a lo largo del tiempo y cuya fuente de inspiración estaba asociada a Hermes Trismegisto, el “Tres veces grande”. El nombre de éste fue posteriormente latinizado como Mercurio (*Mercurius ter Maximus*) e identificado con el Dios Thoth, Dios egipcio cuyo emblema sagrado estaba representado por un ave particular, el “Ibis”. Fue precisamente en el antiguo Egipto donde el hermetismo floreció y evolucionó. Ahora bien, no se trata del Egipto de los faraones como erróneamente se ha pensado sino, más bien, del Egipto en los tiempos de la dinastía ptolemaica. Walter Scott y André-Jean Festugière establecieron una distinción entre los escritos populares “ocultistas” atribuidos a Hermes y los tratados “cultos” o “filosóficos-teóricos”. García Bazán, por su parte, sostiene que cuando se utiliza el concepto de hermetismo lo hacemos bajo tres acepciones diferentes. En primer lugar, una acepción de “hermetismo” como un estilo peculiar de literatura filosófico-religiosa. En segundo

lugar, una acepción más “popular” del hermetismo “esoterizante” como expresión de la sabiduría más antigua de la humanidad, cultivada en los círculos más secretos de la aristocracia religiosa. Por último, una acepción dirigida a entender el corpus teórico-filosófico del hermetismo. Desde este lugar, se entiende al hermetismo o hermeticismo, como una corriente del pensamiento religioso antiguo (Cfr. Bazán, 2009:5-7). (En página 24.)

- 15 Cfr. Copenhaver, Brian (ed.), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, traducción al español de Jauma Pórtulas y Cristina Serna, Madrid, Siruela, 2000; Nock, y Festugiere, *Corpus Hermeticum*, 4 vols., París, 1945; Festugiere, *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, Firenze, Centro DI, 1999 y *La révélation d'Hermès Trismégiste: le dieu cosmique*, Paris, Les Belles Lettres, 1949; Walter, Scott, (edición y traducción), *Hermetica: the ancient Greek and Latin Writings Which contain religious or philosophy teachings ascribed to Hermes Trimegistus*, Boulder (Colorado), Shambhala, 2001; Sebastiano Gentile, In margine all'epistola 'De divino furore' di Marsilio Ficino, *Rinascimento*, 23 (1983), pp. 33-77; Frances Yater, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London: Routledge and Kegan Paul, 1964 y *The Occult Philosophy in the Elisabethan Age*, Londres, 1979. En lengua castellana, Francisco García Bazán, *La religión hermética: formación e historia de un culto de misterios egipcio*, Buenos Aires, Lumen, 2009; Ernesto Priani Saisó, *Magia y hermetismo*, Barcelona, Azul, 1999 y actualmente podemos contar con un estudio reciente que nos ofrece un panorama clave y completo sobre la recepción del hermetismo en la historia de la Filosofía: *Hermes Platonicus*, Santa Fe, Ediciones UNL 2016, coordinado y editado por Claudia D'Amico y Valeria Buffon y *Asclepio. Un Texto sapiencial*, Filo UBA, Buenos Aires, 2016. (En página 24.)
- 16 Los testimonios más antiguos sobre la sabiduría de Hermes pertenecen al primer siglo de nuestra Era. En ellos se admite la naturaleza humana en unión directa con la divinidad. García Bazán sostiene que “[u]na lista de los más antiguos de estos autores incluye a Plutarco de Queronea entre los griegos y, entre los cristianos, de manera escueta y neutral, al apologista Atenágoras, aunque también al sirio Bardesanes de Edesa y al heresiólogo Hipólito de Roma” (Bazán, 2009: 11). En cuando al neoplatonismo pagano, se observa que fue incorporado particularmente por Jámblico y su escuela, en la cual adquiere mayor relación con la teúrgia por considerarla más eficaz que la propia filosofía para lograr la unión mística con lo Uno. Asimismo, los adeptos cristianos interpretaron el hermetismo con fines propios. Así, Clemente de Alejandría (150-215/217) fue quien afirmó haber tenido experiencia directa de la cultura hermética, incorporando de esta manera las doctrinas herméticas al seno del cristianismo. Por su parte, el apologista africano Lucio Cecilio Fermiano Lactancio (240-320) sigue dicho camino y escribe entre los años 304-314 las *Institutiones divinae* (*Instituciones divinas*), obra en la cual menciona a Hermes como *Mercurius termaximus* (Mercurio tres veces máximo), teniendo en cuenta su grandeza por el carácter divino y profético de sus escritos y, en especial, por su relación con el *Logos* estoico. En el sumario de su obra hace mención a Hermes y sostiene que su presencia en la revelación de la verdad divina es importante pues lo considera un sabio egipcio no alejado de los dogmas cristianos. Un siglo después del escrito de Lactancio, Cirilo de Alejandría asume su posición reforzando la idea de que la naturaleza de los escritos herméticos corresponde a un preanuncio del cristianismo. Agustín de Hipona, por su parte, conoció en torno al 413 el *Discurso perfecto* (*Logos Teleios*) cuya versión en latín lleva el título de *Asclepio*. En *La Ciudad de Dios* somete a crítica las doctrinas herméticas condenándolas al paganismo más extremo, particularmente por sus prácticas de animación de las estatuas, prácticas que se explican en el *Asclepio*. (En página 24.)

Bibliografía

Fuente

- » Ficino, M. [1469] (1994). *De Amore. Comentario a "El Banquete" de Platón* (trad. de R. de la Villa Ardura). Madrid: Tecnos.
- » Ficino, M. (2009). *Las cartas de Marsilio Ficino*, volumen I (trad. de los miembros de la Escuela de Filosofía Práctica de Madrid). Madrid: Mandala.
- » Ficino, M. [1474] (2005). *La Religione Cristiana*. Roma: Città Nuova.
- » Ficino, M. [1489] (2006). *Libri De Vita Triplici. Tres Libros sobre la Vida* (ed. y trad. de F. Colina y M. Jalón). Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría.
- » Ficino, M. [1457] (1993). *Sobre el furor divino y otros textos* (trad. de P. Azara). Barcelona: Anthropos.
- » Ficino, M. [1482] (2011). *Teologia Platonica* (trad. al italiano de Errico Vitale, edición latina de James Hankins). Milán: Bompiani.
- » Ficino, M. [1489] (1998). *Three Book son Life* (trad. estudio preliminar y notas de C. Kaske y J. Clark). Arizona: Medieval & Renaissance Texts & Studies.

Bibliografía secundaria

- » Allen, M. J. B. (1998). *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*. Florencia: Olschki.
- » Allen, M. J. B. (2008). At Variance: Marsilio Ficino, Platonism, and Heresy. En Hedley, D. y S. Hutton (eds.), *Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*. Dordrecht: Springer.
- » Buffon V., D'Amico, C. (comps.). (2016). *Hermes platonicus*, Santa Fe: Ediciones UNL.
- » D'Amico, C. (coord.). (2016). *Asclepio. Un Texto sapiencial*, Filo UBA: Buenos Aires.
- » Copenhaver, B. (ed.). (2000). *Corpus Hermeticum y Asclepio* (trad. de Jauma Pórtulas y Cristina Serna). Madrid: Siruela.
- » Díaz-Urmeneta Muñoz, J. B. (2004-2005): El potencial liberador de la imagen (Fantasía e imaginación en Marsilio Ficino), *Cuadernos sobre Vico*, 17-18, pp. 383-411.
- » García Bazán, F. (2009). *La religión hermética: formación e historia de un culto de misterios egipcio*. Buenos Aires: Lumen.
- » Garin, E. (1997). *Marsilio Ficino y el platonismo*. Buenos Aires: Alción Editora.
- » Gentile, S., C. Gilly (eds.) (1999). *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*. Florencia: Olschki.
- » Gentile, S. (2014). Vasoli, Ficino e il mito Dei Prisci Theologi. En *Rinascimento*. Florencia: Olschki.
- » Granada, M. (2000). *El umbral de la Modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*. Barcelona: Herder.

- » Granada, M. (1998). *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*. Barcelona: Anthropos.
- » Kristeller, P., O. (1988), *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Florencia: Edizione Riveduta.
- » Ludueña Romandini, F. (2006). *Homo oeconomicus: Marsilio Ficino, la teología y los misterios paganos*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- » Panofsky, E. (1984). *Estudio sobre iconología*. Madrid: Alianza.
- » Paul, A., (2012). Razón y fe en el neoplatonismo florentino. En *Perspectivas de investigación en Filosofía: Aporía de la razón Moderna*. Buenos Aires: Ediciones UNGS.
- » Yates, F. A. (1993). *Ensayos Reunidos, III, ideas e ideales del Renacimiento en el Norte de Europa*. México: Fondo de Cultura Económica.