

Paola Zambelli

Perspectivas escolásticas y humanistas del hermetismo y la brujería¹

(traducción de Esther Cohen;
traducción de las notas de Patricia Villaseñor)

Cuando el hermetismo y la brujería se consideran desde el punto de vista de la historia intelectual y religiosa, llevan caminos casi paralelos. Ciertamente no están ausentes en la Edad Media; aparecen una y otra vez. Pero es particularmente en las últimas décadas del siglo xv cuando ambas atraviesan por una renovación decisiva y una especie de codificación, tanto en Italia como en Alemania.

En relación con el hermetismo, es un hecho bien sabido que el *Asclepius* —quizá traducido al latín por Apuleyo— había estado circulando de manera ininterrumpida desde que Lactancio consideró a Hermes como el precursor del cristianismo,²

¹ Tomado de *Hermeticism & the Renaissance*, ed. by Ingrid Merkel & Allen G. Debus, Folger Books, Washington: The Folger Shakespeare Library, London & Toronto: Associated University Press, 1988, p. 125-153.

² *Divinae Institutiones*, 1.6: [*Hermes*] *maiestatem summi et singularis Dei asserit, iisdemque nominibus appellat, quibus nos, Deum et Patrem* y otras citas de carácter teológico del *Asclepius* acerca de "Dios, hijo de Dios" y su encarnación adivinada por Hermes en 4.6 y 11; 7.18; mientras que en 2.15, para diferenciar dos tipos de demonios, se usa la definición peyorativa hermética: *immundum, malum, terrenum*. Cf. *De ira Dei* que, como el texto precedente, sigue el *De natura deorum* de Cicerón al presentar a Hermes como *longe antiquior* que Pitágoras y los Siete Sabios.

mientras que Agustín lo había condenado por haber inspirado el culto al demonio. Al hacer esto, Agustín definió con anticipación los términos en que se planteó la condena de la brujería; por lo tanto, él inspiró los puntos de vista de los demonólogos del Renacimiento hasta llegar al *Decretum magistri Gratiani*.³

Los temas herméticos, que se remontan al *Asclepius*, a las fuentes patrísticas o a los textos medievales pseudoepigráficos (que tienen, por su parte, una relación cercana con el corpus helenístico, rico en pasajes alquímicos y rituales), tienen gran importancia para gente como Hermann von Karnten, Hildegard von Bingen, Thierry de Chartres, Bernardus Sylvester, Alain de Lille, Godefroid de Saint'Victor y Guillaume d'Auxerre, como lo han demostrado M.-T. d'Alverny, E. Garin, T. Gregory y, más recientemente, B. Stock.⁴ Sin embargo, algu-

³ *De civitate Dei*, 7.23-24, passim. Agustín y Tomás de Aquino están considerados como los dos fundadores principales de la demonología; esta concepción tradicional está resumida en H. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the 16th and 17th Century, and Other Essays* (Nueva York, 1969). Cf. *Corpus iuris canonici I. Decretum Gratiani*, ed. E. Friedberg (Leipzig, 1879) cols. 1019 ss.: pt. 1, cap. 26 (*Sacerdos sortilegus*); pt. 2, caps. 5, 7, 8, 10; pt. 3., caps. 1-2; pt. 5, cap. 13. Se cita a Agustín en relación con ésta y otras obras suyas, pero particularmente a través del *De magicis artibus* de Rabano Mauro.

⁴ M.-T. d'Alverny, "Le cosmos symbolique du XII^e siècle", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 20 (1953): 38-81; ídem, "La survivance de la magie antique", en *Miscellanea mediaevalia I: Antike und Orient im Mittelalter*, ed. P. Wilpert, (Berlín, 1962), pp. 154-178; E. Garin, "Un dialogo sull'immortalità dell'anima: il *Liber Alcidi*" [1940] en *Studi sul platonismo medievale* (Florence, 1958), pp. 89-151; ídem, "Nota sull'hermetismo" [1955] en *La cultura filosofica del Rinascimento italiano* (Florence, 1961), pp. 142-54, y los estudios de Liebeschütz, Silverstein, Woolsey, Delhaye, Chenu, citados en la p. 150n. de dicha obra. Cf., además, las sustanciales introducciones a las traducciones, tanto inglesa como francesa, de *Hermetica*, ed. W. Scott y A.S. Ferguson (Oxford, 1924-36), 4: XLIV-XLVI; *Corpus Hermeticum*, ed. A.D. Nock y A.-J. Festugière (París, 1945), 2: 264-75 (de aquí en adelante abreviado como CH + vol. + página). Entre los estudios especiales recientes, cf. T. Gregory, *Anima mundi* (Florence, 1958), p. 105n., sobre la influencia del *Asclepius* (6. 301-2) en el desarrollo de la idea de microcosmos en el siglo XII, y pp. 152-3, sobre Hermann de Carintia y el *De sex principiis*, atribuido a Hermes; pp. 134n., 183n., sobre Thierry de Chartres y el *Asclepius*; pp. 98 y 199, sobre el *Asclepius* en el *De mundi universitate* de Bernard Silvestris; ídem, "L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della *Fisica* di Aristotele", en *La filosofia della natura nel Medioevo*, en *Atti del terzo Congresso Internazionale di filosofia*

nos autores de la mitad del siglo XIII, que citaré aquí como ejemplos, se encuentran más cerca del problema del hermetismo en contra de la brujería. No han sido estudiados a fondo desde este punto de vista —excepto en el caso de Alberto Magno, quien ha sido estudiado recientemente *en face d'Hermès Trismégiste*.⁵ Guillaume d'Auvergne, como lo señaló el gran estudioso Thorndike, en efecto, “muestra un conocimiento íntimo” de los textos herméticos.⁶ Aparentemente, Guillaume había recurrido a varios textos medievales pseudoepigráficos, como el *Mercurius magnus in libro Veneris*⁷ y un *Liber septem planetarum*, donde Mercurio habla de una *fabula saracena* referente a la catástrofe de la encarnación y a la caída de dos ángeles.⁸ Entre los numerosos pasajes —de ninguna manera completos— que encontré al hojear por primera vez la edición de folio de Guillaume d'Auvergne, había uno que es sin duda alguna fundamental, es decir, el famoso texto del *Asclepius* sobre la teúrgia (la “creación de dioses”, es decir, de estatuas vivas cargadas de poderes divinos).⁹ El capítulo 23

mediaeval 1964 (Milán, 1966), pp. 61-65. En la literatura hermética o pseudohermética corriente en el siglo XII, se observaba que, “en el entorno del juego entre simpatía y antipatía, de rituales mágicos y de brujería, donde se apela a un dios en el cual es difícil reconocer al dios cristiano, está en pie un nuevo deseo de conocer la naturaleza y sus más ocultos secretos”. Las subsecuentes nociones de microcosmos de Bernard Silvestris y de Pico, están de acuerdo con el *Asclepius*; ídem, “La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XII siècle” en *The Cultural Context of Medieval Learning* (Dordrecht, 1975), pp. 193-218; B. Stock, *Myth and Science in the Twelfth Century: a Study of Bernard Silvester* (Princeton, 1972), pp. 150 ss. (sobre el *Asclepius* interpretado como fuente, particularmente en el sentido estoico), pp. 170 ss. (sobre la demonología de Apuleyo, *De Deo Socratis*). Aún es fundamental L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vols. (Nueva York, 1923-58), que en sus volúmenes 1 y 2 trata de estos y de otros autores medievales. En los volúmenes sucesivos se mencionan a todos los autores del Renacimiento que aquí se tratan.

⁵ Cf. infra, nota 15.

⁶ Thorndike, *History*, 2: 339; cf. p. 355 y todo el cap. 52.

⁷ *Guilelmi Alverni Opera omnia* (1673; reimpr. Frankfurt, 1963), 1.953, col. 1C (= *De universo*, 2.2.100).

⁸ *Ibid.* 1.881, col. 2A (= *De universo*, 2.2.37)

⁹ *CH*, 2.325 ss. (pars. 23-24). Debería notarse que, en conexión con esta acción duramente condenada por los demonólogos medievales y renacentistas,

del *De legibus* cita el pasaje entero palabra por palabra y nombra expresamente la fuente, Mercurio Trismegisto, en el libro *quem scripsit de hellera, hoc est de Deo deorum*,¹⁰ y poco después de eso, el capítulo 25 narra:

la destrucción de los errores hechos por Mercurio donde se explicita que, a través de esas execraciones que él llama consagraciones, era posible convertir las estatuas en dioses artificiales y crear dioses mediante el ingenio y el poder humanos.¹¹

La atención que Guillaume presta a este texto es tan intensa

vuelven a emerger estos términos herméticos que aparecerán de nuevo en la sección central de la *Oratio de dignitate hominis*, de Pico (ed. E. Garin en *Scritti*, Florencia, 1942, p. 102), introductoria a sus *Conclusiones: felicissimum hominem iudico... Nec immerito miraculo dignus est*. Está mencionada varias veces la sección sobre la creación de los dioses; E. Garin, "Nota sull'ermetismo", en *La cultura filosofica del Rinascimento italiano* (Florencia, 1961), pp. 143 ss., y aún más en F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Londres, 1964), pp. 36-37.

¹⁰ *Guilelmi Alverni Opera*, (1.66, col. 2GH (= *De legibus*, cap. 2): *Ita homo effector est Deorum, qui in templo sunt, humana proximitate contenti*. Habiendo citado extensamente del texto hermético, Guillaume lo critica en el mismo capítulo: *Nullatenus dubitandum est quin virtutem divinam et naturam attribuerit huiusmodi erroneis statuis seu imaginibus* y luego compila su clasificación de diez tipos de idolatría entre las cuales *prima et radicalis* es el culto de demonios encarnados y evocados por otros medios. Guillaume menciona los mismos medios (*imagines... figuras quasdam, quarum alias sigilla planetarum, alias annulos, alias characteres eorum, alias imagines vocant*) que todavía usarán Ficino (*De vita*, lib. 3), Agripa y Tritemio. La discusión de Guillaume de la teúrgia del *Asclepius* es extensa; aquí, sólo se citará una breve crítica suya: *quantum erravit Mercurius, qui eas [imagines] deos factitios mentitus est* (ibíd., 1.83, col. 2B [= *De legibus*, cap. 26.]).

¹¹ *Ibid.*, 1.85, col. 1A (= *De legibus*, cap. 26), donde continúa: *Humana natura est magis dea et maiori divinitate naturaliter erit quam huiusmodi statuæ* (observación que debe haber agradado a Giovanni Pico). Luego, él cita de nuevo el tratamiento mágico con hierbas oficiales y las fumigaciones en la tradición hermética: *Quod si dixerit, quia virtus ista causa est humanae naturae herbarum et aromatum, dixit enim Mercurius quia usi sunt maiores nostri ad hoc herbas et aromatum, vim divinitatis in se habentibus* (1.85, col. 1C), y concluye: *Huiusmodi substantias vocat ipsemet Mercurius animas daemonum et dicit quia maiores nostri animas daemonum statuis indiderunt, quae locutio non potest habere intentionem nisi erroneam*. En el cap. 27, pp. 86 ss., dice: *Confutat alium errorem veteris idolatriæ, sc. de statuis quæ stultis visæ sunt esse dii factitii*.

y permanente que él mismo reconoce el *Asclepius* como “el libro al que nos referíamos a menudo, donde Mercurio llama al mundo así como a los planetas ‘el Dios sensitivo’ ”.¹²

A pesar de que el *Asclepius* es el texto más importante de la biblioteca hermética de Guillaume, no es el único. El obispo de París hace uso de todos los herméticos¹³ helenísticos, y en el contexto particular que me interesa —cuando discute acerca de la naturaleza y la veneración de los demonios (esto es, de la brujería) en su época.¹⁴ Debido a los deberes pastorales de Guillaume, él es ciertamente una de las fuentes más ricas. No muestra ninguna duda al examinar de cerca la autenticidad de las varias partes del *Corpus Hermeticum*, mientras que en el caso del joven *sententiarius*, Alberto Magno, se hace evidente un elemento de crítica dudosa, no usual para aquella época.

¹² Ibid., p. 77, col. 2D (cap. 25): *destruit cultum stellarum et corporum caelestium* y, en este contexto, Guillaume discute desde el principio las definiciones del alma del mundo en el *Timeo*, las de Aristóteles (como las interpretó Avicena), las de Hermes y las de Boecio.

¹³ Ibid., p. 78, col. 1, EF en el mismo capítulo (seguido por el capítulo 26 sobre la idolatría de los cuatro elementos), Guillaume resume la armonía de las estrellas en las regiones del mundo, en los miembros del cuerpo, y en los *elementata*, lo cual no es muy diferente de la red de correspondencias que la magia natural usará dos siglos después: *Solem et lunam rectores orbis terrarum deos putaverunt, et ipsis planetis atque signis duodecim orbem inferiorem terrarum totum partiti sunt, [...] ut Marti Germaniam, Saturno Italiam, Cyprum Veneri. Sectas etiam et leges et artificia, virtutesque at vitia eisdem distribuerunt; eisdem modo ornamenta et instrumenta, colores, odores et sapes per singulos dividerunt necnon et animalis, etiam furnos, molendina et quidquid etiam de locis et habitudinibus hominum: animalia quando eisdem partiti sunt, ut animali gypsei coloris attribuerunt Veneri et aves ruffi coloris Marti et corvinum genus Phaebo sive Apollini; litteras et numeros similiter eisdem partiti sunt, et ad ultimum ipsum corpus humanum per partes et membra distribuerunt eisdem; et haec omnia in libris iudiciorum astronomiae et in libris magorum atque maleficorum tempore adolescentiae nostrae nos meminimus inspexisse.*

¹⁴ Ibid. vol. 2,796-1G (= *De universo* 2.2.27) donde él construye una inusual conexión entre *fatum* (destino) y el hada de los cuentos populares: *Nomen autem fati vel fatae vel fatationis apud utramque gentem [hebraicam et christianam], sicut praedixi tibi, horrificum est et abominabile... quoniam utraque lege antiquior est mentio culturae deorum atque dearum et idolatria; velut reliquia quaedam ex sequela aliqua huiusmodi culturae remansit opinio fatationis, potissimum autem circa anus seu vetulas, quae vel curiositate faciente muliebrique levitate vel quaeestuatione, pre qua mentiri non verentur, nondum recesserunt ab eis.*

¿Quién fue ese Trismegisto, el autor del *Liber XXIV Philosophorum*, que él consideraba una falsificación?¹⁵

En el caso del *Secretum secretorum*, un texto de origen sirio árabe, atribuido a Aristóteles y comentado por Roger Bacon con “una defensa de la adivinación legítima”, la repetida aparición de los nombres de Hermes o Hermógenes le es suficiente a Alberto Magno para clasificar el texto como perteneciente a los trabajos de Trismegisto. Alberto encuentra en él uno de los principios básicos de la brujería, es decir, la habilidad de los *malefici* para invertir el *maleficium*:

En efecto, los nigrománticos enseñan que un *maleficium* puede superarse mediante otro, como resulta claro en el libro de Hermes llamado *De secretis Aristotelis*.¹⁶

¹⁵ Alberto Magno, *Sententiarum* [1.3.18] en *Opera*, 21 vols., ed. Pierre Jammy (Lyon, 1652) 16:68-69, citado y comentado por L. Sturlese, “Saints et magiciens: Albert le Grand en face d’Hermès Trismégiste”, *Archives de philosophie* 43 (1980): 620-21. Las siguientes hipótesis (*omnia enim que dicitur dixisse Trismegistus [in libro XXIV philosophorum, quem credo confictum], inveni in quodam libro magistri Alani*) no presentan, me parece a mí, prueba alguna de que el joven Alberto estuviera poco familiarizado con los escritos herméticos, ni constituye una *comparaison ambiguë*. En Alano se funda una clase de hermetismo teológico que está muy relacionado con el de Lactancio en *Contra Haereticos* [1, cap. 30; 3, caps. 2-4] *PL* 210: 223, 276, donde Asclepio está citado entre otras *auctoritates genuinum philosophorum*, no sólo para probar *quod anima humana sit immortalis*, sino también *quod tres sunt personae divinae et una est eorum natura*. Si Alano representa aquí un curso intermedio entre Lactancio y Ficino, no es de ninguna manera un extraño a los hermetistas medievales que él cita (*ibid.* 405). El *Liber XXIV Philosophorum* con su famoso *Monas gignit monadem et in se suum reposat ardorem* fue tomado por Alberto en el mismo contexto que en *Sententiarum* 11.1 (*Opera*, ed. Jammy, 14:206). Sin embargo, debe darse énfasis al entorno, solamente teológico y de ninguna manera histórico-filosófico, de la duda que surgió sobre Alberto como el autor del *Liber XXIV philosophorum*. (Una duda de ninguna manera ocasionada por la extrema edad que se asigna a Hermes en el *Asclepius* y otros textos no controversiales, como resulta evidente por los escritos de Alberto, anteriores y posteriores): *Si tamen philosophus fuit ante incarnationem, et non didicit in libris Veteris Testamenti, nec per revelationem, tunc dico quod loquitur de uno Deo generante, id est producente suum intellectum in mundo et omnia quae fecit diligenter propter seipsum* (*Opera*, ed. Jammy, 14:69).

¹⁶ *IV Sententiarum* 34.9 (*Opera*, ed. Jammy, 16:710), tal como está citado por L. Sturlese, p. 621.

Alberto también cita a Hermes en otros pasajes, considerándolo como parte de esos “algunos otros dedicados a la adivinación”, una práctica para la que él se preparó como ermitaño “en lugares desiertos”;¹⁷ con frecuencia discute secretos de alquimia¹⁸ o de horticultura¹⁹ que ha tomado de los *Libri incantationum Hermetis*, así como las deliberaciones generales de Hermes acerca de la astrología.²⁰ Sin embargo, la reciente investigación de Loris Sturlese subraya de manera muy enfática un pasaje citado en *De animalibus* que se basa en el *Asclepius*. En esta cita exacta, se hace evidente una concepción dinámica del microcosmos, que está muy cercana a la que Pico desarrolló más adelante: *Hermes ad Asclepius scribens quod solus homo nexus est Dei et mundi*.²¹ Y, sin embargo, es aún más interesante que Alberto relacione este concepto con la problemática naturaleza de la *fascinatio* y las facultades transitivas gracias a las cuales algunos brujos (*magi*) son capaces de alterar los cuerpos de otros a partir de la imaginación misma del brujo:

¹⁷ *De somniis* 3:1.5; *Opera*, ed. Jammy, 5:97; citado por Sturlese, p. 627.

¹⁸ *De mineralibus* 3:1.8: 1.1.1; 2.2.4; 2.3.3; citado por Sturlese, pp. 618-619. Cf. también 2.2.10 [en la excelente traducción al inglés de D. Wyckoff (Oxford, 1967), p. 103 e ibid. 273-74 compilación de las citas del *Asclepius* en esta obra en *De animalibus*, 22.1.5 y *De natura loci*, 1.5; véanse infra las notas 19 y 20].

¹⁹ *De vegetabilibus* 4.4.2; 5.2.6 y 6.1.32; *Opera*, ed. Jammy, 5:414, 429, 455; cf. Sturlese 629, nota 41.

²⁰ *De natura loci* 1.5; *Opera*, ed. Jammy, 5:268; *Egregie dicit Hermes in libro de virtutibus universalibus, quod constellatio est causans virtutem qualitatum eorum quae infunduntur in inferioribus et est formativa ipsorum per qualitates elementorum, quae sunt sicut instrumenta virtutum caelestium*.

²¹ Cf. Sturlese, p. 27. Hay algunas expresiones que indicarían que este texto fue una de las fuentes de la *Oratio* de Pico; por ejemplo, *sicut testatur Hermes, si aliquando aliquis hominum per electionem se mundo inferiorem fecerit, iam quasi honore humanitatis exutus, proprietatem accipit bestiæ*. En cuanto a los aspectos técnicos de las prácticas mágicas, este texto, típico de Pico, afirma el fundamento —referente a la relación entre Hombre y Mundo— de la *fascinatio qua anima unius agit ad alterius impedimentum vel expeditionem per visum vel alium sensum*. Véase la ed. de Stadler, *Beiträge Bäumker* 15-16:1353 [libro 22, cap. I, sec. 5].

Vemos, en aquellas personas que nacieron bajo las mejores condiciones (astrales), que actúan con sus almas transformando los cuerpos terrenales, de manera que se dice de ellas que llevan a cabo milagros. Así se origina la *fascinatio* a través de la cual el alma de una persona produce en otra un obstáculo o una ventaja, mediante su mirada o cualquier otro sentido.²²

Alberto estaba muy impresionado por el pasaje del *Asclepius* que más tarde inspiraría los pasajes más excitantes y sugerentes de la *Oratio de dignitate hominis* de Pico. Esto puede verse en el uso recurrente que Alberto hace de los mismos pasajes en su *De intellectu et intelligibili*.²³ Sin embargo, aquí se carece de una aplicación concreta al caso de los signos milagrosos que pueden realizarse de manera transitiva por aquellos que, debido a su favorable constelación de nacimiento, poseen facultades que los elevan por encima de los mortales normales. El análisis de fenómenos tales como la somatización, la *fascinatio* y las facultades transitivas en general, es de interés porque involucra en grado sustancial tanto la discusión como la posibilidad y la naturalidad de ciertos efectos, ya sean mágicos o debidos a la brujería.²⁴ Por lo tanto, el famoso pasaje del joven y casi hermético Giovanni Pico debería relacionarse no sólo con el pasaje de Alberto

²² *Ibid.*

²³ Cf. *De intellectu et intelligibili* 3.6 (*Opera*, ed. Jammy, 5:268): *Antiquissimos idiotas Hermes increpans dixit tales nulli humanorum in vita opera dedisse, sed more porcorum vitam expendisse*; en la misma obra, 3:9 (5:260): el *topos* hermético *homo nexus est Dei et mundi* se repite dos veces, como apropiadamente señala Sturlese, sin que se explique, sin embargo, la interpretación dinámica mediante la cual Alberto parece haberse anticipado a Pico.

²⁴ Los comentarios de Alberto sobre los temas cercanos a la brujería y a la demonología se encuentran en sus obras teológicas, por ejemplo, *IV Sententiarum*, 34:8-9 (*Opera*, ed. Jammy, 16:709-10): *Art. VIII; An malefici impedimento aliquis potest impedi a potentia coeundi; Art. IX; An maleficium sit excludendum per maleficium. Summa Theologiae* 2.8.30 (*Opera*, ed. Jammy, 18:176 ss.); *Si praestigia magorum facta sint miracula vel non*; compárese infra, nota 26. Véase también *II Sententiarum*, las *Distinctiones*, donde discute la caída de los ángeles junto con algunos artículos referentes a las características de los demonios y sus *praestigia*: *Dist. VI, Art. V: Utrum aer caliginosus sit proprius*

tomado del *Asclepius* y destacado por Sturlese, sino también con la teoría de Avicena sobre el poder de la imaginación.²⁵ No fue ciertamente una casualidad que esta discusión abierta y

locus daemonum? (*Opera*, ed. Jammy, 16:73-74); *Dist. VII, Art. IV: Utrum daemones triplicem habeant scientiam?* (particularmente *de his quae sunt contingentia de futuro, de quibus praecedit signum in natura, ut in motu caeli vel dispositione elementorum*); *Art. V: Utrum daemones possunt futura praedicere?* (*daemones futura scire possunt corporalia aliquo modo ad cursum naturae ordinata tribus modis, scil. per cursum siderum et per dispositiones rerum naturalium et per revelationem sibi factam*); *Art. VII: Quomodo et qualiter daemones transmutant corpora, utrum scil. corpore assumpto vel alio modo?* (todos en *Opera*, ed. Jammy, 16:81-85); *Art. IX: An daemones in suis operibus constellationibus iuventur an non?* (*Opera*, ed. Jammy, 16:87-88), y, último pero no el menor, *Dist. VIII, Art. V: Queritur de actibus Angelorum: an boni possunt comedere et mali generare? et unde mali habeant semine suae generationis?* (*Opera*, ed. Jammy, 16:97-98). Entre los argumentos *quod sic*, Alberto concede: *Verissime legitur de incubis et succubis daemonibus, et vidimus personas cognititas ab eis et loca in quibus vix unquam per noctem potest dormire vir, quin veniat ad eum daemon succubus. Item, rumor publicus de Merlino filio incubi testatur hoc, ut videtur.* Entre los argumentos *contra*, la cuestión básica es si el semen que permite tal procreación diabólica equivale a una secreción real de esos seres espirituales, o si el semen puede ser suministrado mediante otros medios: *Sicut videtur dicere Augustinus, quod accipit semen a pollutis et transfundit, vel facit se succubum uni incubum alteri, et ita transfundit.* En esto, sin embargo, se suscitan problemas fisiológicos (*propter longitudinem genitalium vel ineptitudinem evaporat semen in egressu et expirat ab se spiritus, ita quod non sit aptum generationi*); además, la tesis de que el coito es necesario para hacer que el semen femenino esté dispuesto, no es correcta según Avicena. Él atribuye tal secreción sólo al *motum matricis*; por consiguiente, en el caso del *daemon*, *cum possit matricem movere, videtur quod sit superfluum coire.* En cuanto a la *solutio*, Alberto parece ser extraordinariamente irresoluto: *Nescio secundum veritatem quid dicam, sed hoc videtur probabilius quod succubi sint ad unum et incubi ad alium; tamen verissime ab eo nuper, qui adhuc vivit intellexi, quod dum mollitei vitio subiaceret quodam tempore, infiniti catti circa eum pollutum apparuerunt, maximo ejulatu et strepitu semen lingentes et deportantes.* Si, por consiguiente, Alberto vacila en asumir la bisexualidad en el caso de los demonios, considera lógico que el malvado fruto excretado durante la masturbación masculina, suministre a esas procreaciones demoniacas la materia indispensable que puede ser conservada *in vasis seminariis ad tempus*, esto es, cuando los diablos *circumponunt illud seminibus similibus calore naturali* (*Opera*, ed. Jammy, 15:97-98).

²⁵ Nótese, sin embargo, que incluso un autor como Tomás de Aquino (*Summa Theologiae*, 1.32), que iba a convertirse en el modelo para el más famoso y más cruel de los demonólogos del Renacimiento, no se refiere directamente al cuarto diálogo de *CH*, sino al *Liber XXIV Philosophorum* (*Monas gignit monadem*). Este punto es afirmado por E. Garin, "Ludovico Lazzarelli", *Giornale critico della filosofia italiana* 42 (1963): 280.

no inquisitoria sobre magia haya salido a la superficie una y otra vez, particularmente en el caso de pensadores que fueron fuertemente influidos por Hermes así como por Avicena, notablemente Guillaume, Bacon, Alberto y el joven Pico.²⁶

Se ha señalado que en el siglo XIV se da una frecuente recurrencia de pasajes herméticos en el libro de Thomas Bradwardine, *De verbo Dei*, y en los escritos de los místicos alemanes.²⁷ Pero es solamente en el siglo del humanismo cuando se lleva a cabo un gran cambio cualitativo. En 1463, Marsilio Ficino tradujo el *Pimander*, primer trabajo de Ficino publicado como incunable en 1469. El interés por los catorce diálogos agrupados bajo este título (y posteriormente ampliado por otros tres –las *Definitiones Asclepii*– traducidos por Lazzarelli) no eclipsó de ninguna manera el brillo del resto del *Corpus Hermeticum*. Se continuó buscando en fuentes tradicionales medievales pseudoepigráficas, y el resonado éxito del *Piman-*

²⁶ Cf. Alberto, *II Sententiarum*, Dist. VII, Art. VII; debe notarse especialmente la referencia a esa teoría que, se supone, explica los cambios corporales atribuidos a los demonios: *Quidam philosophi sicut Avicenna in Libro VI de naturalibus et Algasel in Physica sua, ponunt fascinaciones, ita quod anima unius hominis per adspicium vel propinquitatem impedit processum operum alterius hominis virtute spiritualiter egrediente de una anima et operante super alia*. Alberto reconoce sólo una reserva que puede sostenerse contra esa teoría (a la cual se refiere en muchos otros escritos), esto es, que la firme creencia en Dios hace inmune al fiel: que, en efecto (a él) *non nocet fascinatio, nec nocere potest ars magica, nec facit aliquid ex his quae de talibus timentur*. Desde la terminación de esta ponencia (1982), he examinado otros textos medievales sobre la *fascinatio* en mi ponencia “L’immaginazione e il suo potere. Da al-Kindi, al-Farabi e Avicenna al Medioevo latino e al Rinascimento”, en *Miscellanea Medievalea 17: Orientälische Kultur und Europäische Mittelalter* (Berlín y Nueva York; 1985), pp. 188-206.

²⁷ E. Garin, “Ermetismo e antica teologia”, *Rivista critica di storia della filosofia*, 28 (1973): 332, insiste en el papel central del hermetismo en el *De verbo Dei* de Bradwardine; L. Sturlese, “Proclo ed Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Mosburg”, *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhardt*, ed. K. Flasch (Hamburgo, 1984), pp. 22-33. Ya Ferguson (*Hermetica* 4.46) afirmaba que el *Asclepius* y otro texto hermético (que no puede localizarse bajo el título *De mundo et caelo*) fueron utilizados por Bradwardine (quien consideraba ese último texto como la fuente del *De mundo* atribuido a Aristóteles), así como por Bernard Sylvester en su *De mundi universitate*.

der fue responsable directo de una serie de reediciones, comentarios y traducciones del *Asclepius* a varias lenguas. También llevó a la creación de escritos originales imbuidos en el espíritu hermético.²⁸ Aquí también, Ficino abrió el camino para la investigación posterior con sus *Argumenta*, que sirvieron de prefacio a su traducción, así como con el *De amore in Platonis Convivium*, el *De vita* y los mismos escritos teológicos. Además de Pico y Lazzarelli, los sucesores de Ficino al principio del siglo XVI fueron Zorzi y Steuco en Italia; Lefèvre d'Étaples, Bovelles, Champier y Postel en Francia; Reuchlin, Tritemio y Agripa en Alemania, por nombrar sólo algunos de los más importantes. Más tarde aparecieron la *Christianismi restitutio*, en la que Servet trata el problema de si el *daemon ille Pimander* habría conocido a Cristo y si era capaz de apreciar al hombre de una manera adecuada,²⁹ y la tradición de Paracelso, a quien su editor llamaba *Trismegistus Germanus*.³⁰

²⁸ Los detalles sobre estos sucesos culturales son bien conocidos: baste mencionar aquí P.O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, 2 vols. (Florencia, 1937) 1.95, ss.; ídem, "M. Ficino e L. Lazzarelli", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 2o. ser., 7 (1938): 243; D.P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella* (Londres, 1972), pp. 1-113; E. Garin, "Immagini e simboli in M. Ficino", en *Medioevo e Rinascimento* (Bari, 1954), p. 288; ídem, "Nota sull'ermetismo"; Frances Yates, "G. Bruno"; Kristeller, "La diffusione europea del platonismo fiorentino", en *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro* (Florencia, 1971), p. 27. Kristeller concluye que la traducción que Ficino hace de Platón y de Hermes Trismegisto, así como sus libros *De vita*, fueron sus obras más leídas.

²⁹ *Christianismi restitutio* (1553; reimpr. Frankfurt, 1971), pp. 212-13: *Videtur daemon ille Pimander vere docere voluisse, sed Christum ignorasse*, citado por C. Manzoni, *Umanesimo e eresia: Michele Serveto* (Nápoles, 1974), pp. 104-5; Manzoni observa luego (p. 113, pero cf. passim) que Servet critica a Hermes Trismegisto por su insuficiente glorificación del hombre.

³⁰ Este nombre, dado a él por el editor Johann Huser en el primer corpus de obras de Paracelso y del Pseudoparacelso (Basilea, 1583-91), ya fue notado por A. Rotondò, *Studi e Ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento* (Turín, 1974), p. 363 n. 280; en cuanto a la existencia de elementos herméticos "cultos", continuados por los humanistas alemanes e italianos, hay evaluaciones conflictivas referentes a su presencia en los escritos de Paracelso. W. Pagel, *Paracelsus* (Basilea, 1956), p. 296, concuerda con la vieja monografía de Peuckert, y también con Walker (cf. supra, nota 28); véase la p. 85. C. Webster, "Paracelsus and

Pero el desarrollo crucial sucedió en 1486-1487. En ese año, Pico y Ficino se vieron obligados a escribir las *Apologiae* de sus tesis mágicas —éstas forman el núcleo central tanto de las *Conclusiones* con el prefacio introductorio arriba mencionado, como de la *De vita coelitus comparanda*—, y dos monjes dominicos publicaron en Colonia el *Malleus Maleficarum* (“el martillo de las brujas”), dirigido en contra de los grupos de adeptos a la magia que tenían, ciertamente, menos posibilidades especulativas, dialécticas y políticas para defenderse de la persecución.³¹ Como es bien sabido, el papa Inocencio VIII, a quien Volterrano caracterizó como *ingenio tardo ac litteris procul*,³² proclamó, poco antes de condenar a Pico, la famosa bula en contra de las brujas. El papa había sido persuadido por los autores del *Malleus*. De hecho, la bula en contra de las brujas, *Summis desiderantes affectibus*, se publicó como el prefacio de mayor autoridad al manual de Jacob Spengler y al de Heinrich Institoris. De acuerdo con muchos historiadores, con seguridad se trata más bien de una compilación. Sin em-

Demons: Science as a Synthesis of Popular Belief”, en *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura* (Florencia, 1982), pp. 3-4; ídem, *From Paracelsus to Newton: Magic and the Making of Modern Science* (Cambridge, 1983), cap. 4. Para el paracelsismo posterior, aparte de Rotondò, arriba citado, véase C. Gilly, “Zwischen Erfahrung und Spekulation: Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit”, *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 77 (1977): 57-123; 79 (1979): 125-233. Del mayor interés para el hermetismo al final del siglo xvi es F. Purnell, “F. Patrizi and the Critics of Hermes Trismegistus”, *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 6 (1976): 155-78; ídem, “An addition to F. Patrizi’s Correspondence”, *Rinascimento*, 2o. ser., 18 (1978): 135-50; ídem, “Hermes and the Sybil: A Note on Ficino’s Pimander”, *Renaissance Quarterly* 30 (1977): 305-10.

³¹ He tratado de investigar estas correspondencias, así como de comparar casos similares en la escuela aristotélica (principalmente para Pomponazzi). Véase “Il problema della magia naturale nel Rinascimento”, *Rivista critica di storia della filosofia* 28 (1973): 271 ss.; también existe en traducción francesa con un apéndice de documentos en “Magia, astrologia e religione nel Rinascimento”, en *Convegno polacco-italiano* (Wroclaw, 1974) [= Accademia Polacca delle Scienze in Roma, Conference, 65], pp. 48-82.

³² R.M. Volterrano, *Commentariorum urbanorum libri XXXVIII* (Lyon, 1552), col. 680.

bargo, durante más de dos siglos, este manual constituyó el código autorizado de represión.

Me parece imposible considerar todo eso como una mera coincidencia cronológica. Sin duda, Ficino y Pico della Mirandola se desempeñaban en un nivel de cultura e influencia que no puede compararse con el de unas simples campesinas acusadas de brujería. Sin embargo, los conceptos —sin duda heréticos— de estos dos hombres aspiraban al establecimiento de una teoría de la magia natural. Tal fundamento aparecía como algo urgente en vista de las primeras piras. Sólo entonces hubieran podido continuar dedicándose —sin incurrir en mayor peligro— a sus lecturas y especulaciones, a sus himnos y fumigaciones, ya de moda en la época en que Gemistus Pletho estaba en Florencia.³³

El nombre de Gemistus Pletho me hace recordar la aguda observación de J. E. McGuire y C. B. Schmitt acerca de la relativa importancia de los componentes de la filosofía —sin duda “sincrética”— de los dos florentinos y de sus seguidores. De acuerdo con los historiadores arriba mencionados, su marco conceptual está caracterizado principalmente por el neoplatonismo, no por el hermetismo, pues los textos místicos son demasiado vagos y no les habrían dado suficiente aliento para inspirar todo un movimiento.³⁴ Aquí mencionaré sólo brevemente el debate complejo y a ratos desalentador que, después de un periodo inicial de éxito en los departamentos de historia de la ciencia, llegó casi a un proceso inquisitorial en contra de la fallecida Frances Yates. Ella se interesó, como Schmitt señala con justicia para la propia Yates, principalmente por otros

³³ Walker, *Spiritual and Demonic Magic*, pp. 60 ss.

³⁴ “Neoplatonism and active principles: Newton and the Corpus Hermeticum”, en *Hermeticism and the Scientific Revolution*, ed. R.S. Westman and J. E. McGuire, leídas como ponencias en un seminario de la Clark Library, el 9 de marzo de 1974. (Los Angeles, 1977), pp. 126-7. Cf. la reseña de B. P. Copenhaver en *Annals of Science* 35 (1978): 527-31.

temas.³⁵ Pero quisiera expresar aquí mi opinión, sin dejar de mencionar esta observación (en mi opinión, la más aguda en el curso de todo el debate): pienso que la tesis de McGuire-Schmitt es válida principalmente en el campo de la historia de la ciencia; para ser más específica, es cierta en lo que respecta a la codificación más que en lo relacionado con la invención de la ciencia. Para quien se interesa por la codificación de datos exactos y de teorías, es absolutamente necesario referirse a una teoría filosófica de la manera más completa y sistemática posible. Sin duda alguna, el hermetismo, debido a la vaguedad mística y literaria de sus diálogos, debió necesariamente perder algo respecto al neoplatonismo; de hecho, mucho más respecto al propio platonismo y al estoicismo, con los que la cosmología y la psicología herméticas tienen tanto en común. No sólo eso: todas estas consideraciones serían nulas y vacías *vis-à-vis* el aristotelismo, si este criterio fuera unívoco o, para ser más realista, si la filosofía pudiera ser siempre tan rigurosa y pura. En lo que concierne a las teorías que se ocupan de la religiosidad y la magia (desde la Edad Media hasta el Renacimiento), las características formales de sistematicidad y totalidad no son de gran importancia; por el contrario, pueden inclusive producir efectos opuestos.

³⁵ "Reappraisals in Renaissance Science", *History of Science* 16 (1978): 201: "La relación de Bruno con la historia de la ciencia tiene un papel relativamente pequeño en el libro de Yates, y el lector atento encontrará que ella se centra más bien en otros asuntos, es decir, los simbólicos, los ocultos, los políticos y los religiosos, y sólo de pasada se ocupa del papel de Bruno en la ciencia". Cf. *ibid.*, p. 203: "Mientras que los símbolos pueden tener un papel en el descubrimiento científico de tiempo en tiempo, tienen poco que ver con las formulaciones terminadas de la ciencia... La dificultad real de los símbolos es que su uso va específicamente contra la precisión ideal que siempre ha sido uno de los principales criterios de cualquier ciencia válida."; p. 208: "Desde mi punto de vista, aún debe demostrarse que el hermetismo funcionó alguna vez como una visión de mundo importante e independiente en el Renacimiento", y, finalmente, p. 206, donde Schmitt toma y da énfasis a la teoría de McGuire relativa a la relación dependiente entre hermetismo y neoplatonismo. El examen de Schmitt de las discusiones precedentes es muy útil y completo.

En el *De amore* de Ficino hay algunos pasajes impregnados de magia —yo los analicé hace cerca de diez años—, escritos cuando el autor ya era considerado un *alter Plato* y un discípulo de Trismegisto. Sin embargo, aún no había planeado sus traducciones de Plotino, Porfirio, Jámblico, Proclo, Dionisio y Pselo. Por lo tanto, cuando Pico llegó a Florencia, se acercó a Ficino urgentemente para llevar a cabo esa tarea. Sin embargo, el *De amore* de Ficino sigue siendo el trabajo filosófico más rico y, junto con el *De vita coelitus*, su obra más mágica y su obra maestra.³⁶

En síntesis, la naturaleza innegablemente vaga y mística del *Pimander* y del *Asclepius* sólo dio fuerza a su éxito literario y su permanente influencia en la piedad de los tiempos de la pre-Reforma y de la Reforma radical misma. Finalmente, dieron cuenta de la presencia dominante en un debate que debe considerarse de gran importancia para los problemas sociales del Renacimiento —el debate sobre el carácter natural y demoníaco de la magia y de los rasgos distintivos de la magia natural y la brujería— si es que existen del todo.

El lector que haya tenido la paciencia de seguir mi exposición hasta ahora, notará que no pretendo mantener que la definición de magia natural propuesta por los dos florentinos platónicos haya sido totalmente logro propio —de la misma manera en que difícilmente mantendría que el *Malleus Maleficarum* fue totalmente ideado por Sprenger y Kramer (quienes no dudaron en seguir a Apuleyo). Sin embargo, es bastante evidente que después de Pico y Ficino se da mayor énfasis a la magia natural en todas las discusiones, ya que la amenaza de la cercana edad oscura se volvía más y más evidente y hacía urgente la desaprobación de todo tipo de magia ceremonial que pudiera denunciarse como brujería. Ya se ha mencionado que tal definición era común y corriente en la

³⁶ P. Zambelli, "Platone, Ficino e la magia", en *Studia humanitatis: Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag* (Munich, 1973), pp. 121-42.

época de la primera escolástica (¡no hay necesidad de remontarse hasta Apuleyo!). Pero es fácil ver qué tipo de significado adquiere un término como *magia natural* en la mente del aviceneo Guillaume d'Auvergne. En esta fuente, tan importante para Pico, pueden encontrarse ambas palabras, pero no definen una forma legítima de magia practicada por los cristianos experimentados en asuntos de la naturaleza, como pretendía E. Peter, un historiador americano de la brujería.³⁷ Cuando Guillaume habla de *magia naturalis*, siendo él un verdadero seguidor de la terminología agustiniana, tiene en mente la naturaleza humana que está corrompida por el pecado original y destinada a pecar una y otra vez.

Con la ayuda de una terminología muy variable —que en el mayor número de casos indica a la magia en su sentido más negativo, en contraste con el elogio de *ars* o *via* o *scientia quintae essentiae*—, otro seguidor de Avicena, el místico y científico Roger Bacon, introduce la idea de una magia legítima y natural que se distingue de la otra practicada comúnmente. La magia legítima constituye una ficción fraudulenta (*fictum et fraudibus occupatum*) si no utiliza agentes supernaturales.³⁸ De acuerdo con Roger Carton, la llamada experiencia baconiana de los sentidos exteriores era parte de una inspiración esencialmente hermética y debería seguirse su huella hasta Campanella. Ciertamente, debe mencionarse aquí su comentario sobre los *Secreta secretorum*, así como la *epistola de secretis*

³⁷ E. Peters, *The Magician, the Witch and the Law* (Hassocks/Sussex, 1978), p. 90. De acuerdo con Guillaume d'Auvergne, "el advenimiento del cristianismo condena a toda la magia, excepto a la magia natural, al estado de maleficios".

³⁸ *De legibus*, cap. 24; 67-69: Cuando él habla de la *corruptio humanae naturae*, de la cual emerge la *prostitutio curiositatis*, trata de la *idolatria naturalis... sicut curiositas quae est fornicatio prostitutae virtutis nostrae et voluptuositas sive luxuria, fornicatio virtutis concupiscibilis nostrae... quia igitur fornicationes duarum aliarum virtutum [animae], quas novimus, naturales sunt, hoc est ex nativa seu innata nobis corruptione procedentes*. Habiendo enumerado varias formas de tal idolatría profética, propone su definición: *Et de operibus huiusmodi est magia naturalis quam necromantiam seu philosophicam philosophi vocant, licet multum improprie, et est totius licentiae naturalis pars undecima* (69-2D).

operibus artis et naturae et de nullitate magiae, y los numerosos *excursus* en sus tres *Opera*. Estos trabajos no necesitan analizarse en detalle ya que su idea fundamental también influyó en Pico, en cuya biblioteca se encontraban los trabajos de Bacon. Es suficiente considerar la relación entre arte y naturaleza:

Dado el hecho de que la naturaleza es poderosa y maravillosa, el arte, sin embargo, que emplea a la naturaleza como su instrumento, es más poderosa gracias a su virtud natural, de la manera en que se muestra en muchas instancias.³⁹

Bacon elogia “los maravillosos efectos del arte y de la naturaleza... en los que no existe nada de una naturaleza mágica, para mostrar cómo todo poder mágico (necromántico) es inferior a estos efectos y sin valor alguno”.⁴⁰ Bacon desarrolla ideas de Guillaume d’Auvergne; particularmente en su discusión sobre la teúrgia del *Asclepius* y las famosas estatuas revividas mágicamente, Guillaume ha impedido que estos *deos factitios esse et humano artificio atque potentia deos effici*.⁴¹ Bacon descartó un contraste entre arte⁴² y naturaleza en el que se diera aparentemente la preferencia al arte. Entre las ilusio-

³⁹ *Epistola de secretis operibus artis et naturae* en Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita*, ed. por J.S. Brewer (Wiesbaden, 1965), p. 523.

⁴⁰ R. Carton, *L’expérience physique de Roger Bacon* (París, 1921), p. 177; también cf. pp. 168, 178, en relación con los términos distintivos que utiliza Bacon para estas ciencias secretas en *Metaphysica*, en su *Opus maius, Opus tertium*. Véase también T. Gregory, “Il Duecento”, en *Storia della Filosofia diretta da M. Dal Pra*, 10 vols. (Milán, 1976), 6: 185-94.

⁴¹ *De legibus*, cap. 26; 85-1AB.

⁴² *Epistola*, p. 523: *Humana natura est magis Dea et maioris divinitate naturaliter erit, quam eiusmodi statuae [...] non solum erit Dea humana natura, sed etiam deifica*. Esta postura de Bacon está mucho más cercana que la de Guillaume d’Auvergne al texto del inédito *Polychronicon* de Ralph Ridge, un benedictino del monasterio de Chester que vivió alrededor de 1340: *sensus naturae, quae est una de radicibus magiae naturalis*. Ésta constituiría una alternativa a los poderes milagrosos de Dios. Véase Owst, “Sortilegium in English Homiletic Literatur of the Fourteenth Century”, en *Studies Presented to Sir Hilary Jenkinson*, ed. J. Conway Davies (Londres, 1957), p. 287.

nes mágicas, que deben distinguirse de los milagros futuristas (estoy casi tentada a llamarlos leonardescos) y que Bacon proyecta y describe, *non solum secundum naturae possibilitatem, sed secundum artis complementum*,⁴³ existen referencias explícitas a prácticas necrománticas (invocaciones, deprecaciones, sacrificios a los demonios) que son “ajenas a la consideración filosófica y en las cuales no radican ni el arte ni el poder de la naturaleza”.⁴⁴ Más aún, “no necesitamos aspirar a la magia porque el arte y la naturaleza son suficientes” para llevar a cabo los mayores prodigios (*non est necesse nobis aspirare ad magicam cum ars et natura sufficiant*).⁴⁵

⁴³ *Epistola*, p. 538; cf. pp. 535, 532-33: *Narrabo igitur nunc primo opera artis et naturae miranda, ut postea et modum eorum assignem, in quibus nihil magicum est; ut videatur quod omnis magica potestas sit inferior his operibus et indigna*. Esta explicación metodológica introduce algunos milagros técnicos *per figuram et rationem solius artis*, esto es, planos para navegación y aeronáutica que iban a reemplazar la propulsión humana. Pero esta explicación está precedida inmediatamente por un ataque contra los libros de necromancia: *Qui nec artis, nec naturae continent potestatem, sed figmenta magicorum... Nam si quis in aliquo illorum opus naturae vel artis inveniatur, illud accipiat; si non, relinquat velut suspectum et sicut indignum est sapienti et illicitum magica pertractare, sic superfluum est, nec est necessarium*. Bacon continúa el tema cuando comenta el *Secretum secretorum*, en las *Opera hactenus inedita*, 16 vols., ed. Robert Steele (Oxford, 1920), 5: 6-7, y ataca a la brujería en una forma de expresión más dura que la usual. Se transfiere la brujería de los padres a los hijos: *Ulterius procedit demencia mathematicorum falsorum sine apparitione daemonum nec est ars, nec natura... errores vetularum sortilegarum et virorum similiter. Nam edocti fuerunt primitus a magicis et matres docent filias et patres docent filios*.

⁴⁴ *Epistola*, p. 524: *In his vero omnibus nec philosophica consideratio considerat, nec ars, nec potestas naturae consistit. Sed praeter haec est nequior occupatio, quando homines contra leges philosophiae et contra omnem rationem spiritus invocant nefarios, ut per eos suam compleant voluntatem. Et in hoc est error, quod credunt sibi subjici spiritus, ut ipsi cogant humana virtute; hoc enim est impossibile, quia vis humana longe inferior est quam spirituum. Atque in hoc magis oberrant huiusmodi homines, quod per aliquas res naturales quibus utuntur, credunt vel advocare vel fugare spiritus. Et adhuc erratur, quando per invocationes et deprecationes et sacrificia nituntur homines eos placere, et adducere pro utilitate vocantium*. *ibíd.*, 531: *Multi igitur libri cavendi sunt propter carmina et characteres et orationes et coniurationes et sacrificia et huiusmodi quia pure magici sunt*.

⁴⁵ *Ibíd.*, pp. 542-43 (donde se cita, siguiéndolo directamente, el *Secretum secretorum*); *ibíd.*, p. 530, un ejemplo particularmente lúcido que muestra que Bacon estaba de acuerdo con la teoría de la imaginación de Avicena: *Natura*

Bacon permanece fiel a la manera de expresión de su maestro Guillaume y relega la magia a un nivel semántico negativo, pero después permite que resurja bajo un nombre diferente. Giovanni Pico elogia la magia y la convierte en el centro dinámico de su visión del mundo. De esta manera, se da un cambio terminológico entre los dos hombres. Sin embargo, ¿se trata de una verdadera revolución o tan sólo de una revolución verbal? Un signo esclarecedor que habla de una relación cercana —aunque no exactamente por continuidad—, que es más fuerte y de mayor importancia que las variantes técnicas, puede encontrarse en esta distinción entre arte y naturaleza; ésta resurge en los trabajos de Pico y de Ficino.⁴⁶ A pesar de que esta distinción puede encontrarse desde Plotino, la acepción que implica en Florencia está más cerca a la de Bacon, donde las fórmulas muestran una estructura más clara y más articulada.

Tritemio, Agripa y muchos otros lo citarán al considerar su magia, injustamente, mucho menos natural que la suya. La definición dicotómica de magia que se reconoce claramente en los escritos de Alberto Magno⁴⁷ fue lanzada de nuevo por Pico

enim corporis (ut Avicenna docet...) obedit cogitationibus et vehementibus desiderii animae; immo nulla operatio hominis fit, nisi per hoc quod virtus naturalis in membris obedit cogitationibus et desiderii animae. Nam (sicut Avicenna docet tertio Metaphysicae) primum movens est cogitatio, deinde desiderium conformatum cogitationi, postea virtus naturalis in membris, quae obedit cogitationi et desiderio; et hoc in malo (ut dictum est) et in bono similiter.

⁴⁶ Compárese Ficino, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, ed. R. Marcel (París, 1956), p. 220 (6.10); Pico, *Conclusiones magicæ*, en *Opera*, Basileae, 1575, *conclusio 10*, y la *Oratio de dignitate hominis*, p. 152; cf. también mi comentario en "Platone, Ficino e la magia", pp. 130 ss.

⁴⁷ *Metaphysica* 9.3.2; *Opera*, ed. Jammy, 3.405, col. 2. En un contexto en que el movimiento de los cielos se define como un movimiento natural y no un movimiento artificial (*artificialis*), Alberto observa que el segundo *non est a natura, sed a principio naturae minister artifex, sicut est medicus et alchemicus aliquando*. Cf. *Summa theologiae* 2.8.30, ed. Jammy cit. 18.176; 180 defiende, en la misma *quaestio* 30, la *magia naturalis*, que se funda en las *rationes seminales* agustinianas. (*Adhuc Augustinus in Glossa magna: 'Insunt rebus corporeis elementa mundi per omnia quaedam occultae seminariae rationes'... Si ergo per incantationes magorum, per semina indita virgis, virgae proruperunt in*

y pronto encontró eco en Francia y Alemania donde se repitió. En 1493, poco después de haber conocido a Pico en Florencia, Lefèvre escribió el libro *De magia naturali*,⁴⁸ y la cubrió con

serpentes modis et finibus illorum debitis et tale opus verum est et naturale, etiam vera et naturalia fuerunt opera magorum, et propter modum quia subito fecerunt, vera miracula sunt dicenda) y en su detallada descripción de la brujería basada en la interpretación del *Canon Episcopi: Daemones quaedam futura praedicunt et quaedam mira faciunt, quibus homines alliciunt et seducunt. Unde quaedam mulierculae post Satanam conversae, daemonum illusionibus et phantasmatis seductae, credunt se et profitentur nocturnis horis cum Diana Paganorum dea, vel Herodiade, vel Minerva et innumera mulierum multitudine equitare. Ipse namque Satanas, qui transfiguratur se in Angelum lucis, cum mentem cuiusque mulierculae ceperit et hanc sibi per infidelitatem subiugaverit, illico transformatur se in diversarum personarum species ac similitudines; et mentem quam captivam tenet in somnio deludens, modo laeta, modo tristitia, modo cognititas, modo incognitas personas ostendens, per devia quaeque deducit. Et cum solus hoc patitur spiritus infidelis, non in animo tantum, sed et in corpore evenire opinatur. Idcirco nimis stultus et hebes est, qui haec omnia quae in spiritu fiunt, etiam accidere in corpora arbitrat. Como los profetas y los apóstoles, las brujas sólo in spiritu, non in corpore tales visiones viderunt (p. 18.1).*

⁴⁸ E. Rice (quien continúa trabajando en su investigación) ha dado un reporte sobre esta obra, aún no publicada y transmitida en dos manuscritos y un corto fragmento, en las *Prefatory Epistles of Jacques Lefèvre d'Étaples* (Nueva York, 1976), p. 118, n. 7; y en su artículo "The 'De magia naturali' of Jacques Lefèvre d'Étaples", en *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of P.O. Kristeller*, ed. E.P. Mahoney (Nueva York, 1976), pp. 19-29. La fecha del origen de esta obra, así como la fecha de la visita de Pico en la primavera de 1492, fue establecida por A. Renaudet, *Préréforme et humanisme* (París, 1953), pp. 142, 153 n. 6, 668. Es probable que en el curso de una visita de ese tipo a Florencia, Lefèvre no haya aprendido nada acerca de la crítica de la astrología y otras "vanidades" al estilo pagano, las cuales estaban siendo elaboradas en esa época por Giovanni Pico (los únicos documentos supervivientes al respecto son las *Disputationes adversus astrologiam*, que primero fueron publicados por Giovanni Pico en 1496, esto es; después de la terminación del *De magia naturali*). Las *Disputationes* de Pico iban a causar pronto diferentes reacciones en Francia, comenzando con la larga epístola de Robert Gaguin a Wilhelmus Hermannus, un canónigo agustino, del 16 de septiembre de 1496, contra los astrólogos *saepe numero ad magiam se convertentes* (*Epistolae et orationes*, 2 vols., ed. Louis Thuasne [París, 1904], 1:26-35) y siguiendo hasta el documento contemporáneo al cual se refiere Thuasne en una nota, esto es, la "Invectiva contra astrólogos", de Thomas Murner, publicada en 1499 en Estrasburgo. En relación con un documento más antiguo escrito contra los astrólogos (Jean de Bruges, 1484; París, bibl. Mazarine, MS 3893) *ibid.* cit., I, 39; cf. H. de Lubac, *Jean Pic de la Mirandole: Études et discussions* (París, 1974), caps. 4 y 5, pp. 307-32. Sin embargo, Lefèvre expresa también una fuerte creencia en la astrología en su edición del "Pseudo-Dionisio" en 1499. Por consiguiente, no puede remontarse a

una espesa red de citas clásicas que enfatizaban los aspectos elementales de la magia, mientras que suprimía todas las otras. El libro empieza con algunos de los tópicos más conocidos de Ficino. Pero inclusive antes de 1504, el autor había decidido no publicar su trabajo —algo inusual en él— y declaró en público y en privado que ninguna magia era buena y que se trataba de una mera ficción asumir la existencia de una forma natural de magia.⁴⁹ Champier se sirvió de los *topoi* de Ficino en muchas de sus compilaciones, pero en el *Dialogus in magicarum artium destructionem* (1500?) ya había hecho alusiones despectivas a las brujas.⁵⁰ De cualquier manera, ambos editan y escriben comentarios sobre el *Pimander* y las *Definitiones Asclepii*. Más complejas aún son las circunstancias en las que se desarrolló el hermetismo y la definición de la magia natural en Alemania, donde tienen una mayor importancia para el desarrollo de la historia intelectual, religiosa y social. El *De verbo mirifico* de Johann Reuchlin estaba saturado del hermetismo y la magia natural de Ficino y de la cábala de Pico. Sin embargo, no estamos discutiendo esto aquí, ya que su originalidad radica especialmente en el último componente.⁵¹

su lectura de las *Disputationes* de Pico solamente, si él vuelve a pensar en la cuestión de las ciencias ocultas, pero eso queda aún por explicarse.

⁴⁹ A. Horowitz, *Michael Hummelberger* (Berlín, 1875), pp. 39-40, cita una carta de Hummelberger a Christophorus Sertorius, en la cual, en el año de 1512, hace una referencia a ese juicio *a praeceptore meo Jacobo Fabro Stapulensi olim accepi nullam scilicet magiam esse bonam, figmentum etiam ullam esse naturalem*; citado por Rice, *Prefatory Epistles*, p. 120.

⁵⁰ Recientemente han sido publicadas dos ediciones de este diálogo, junto con las correspondientes traducciones al inglés y al francés, por A. Rijper en *Anagrom* 5/6 (1974): 1-54; y en la monografía de B.P. Copenhaver, *S. Champier and the Reception of the Occultist Tradition in Renaissance France* (La Haya, 1978), pp. 243-330. En relación con la edición hermética de Champier, véase C. Vasoli, "Temi e fonti della tradizione ermetica in uno scritto di S. Champier", en *Umanesimo e esoterismo*, ed. E. Castelli (Padua, 1960).

⁵¹ Cf. F. Secret, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance* (París, 1964), cap. 4 y passim; L. Spitz, *The Christian Reformation of the German Humanists* (Cambridge, Mass., 1963), cap. 4; ídem, "The 'Theologia platonica' in the Religious Thought of the German Humanists", en *Middle Ages-Renaissance-Volkskunde: Festschrift J.G. Kunstmann*, University of North Carolina Studies in the

El gran estudioso hebreo que se convirtió en víctima de la caza de brujas, a pesar de que nunca se expresó en relación con el problema de la brujería, representa el lazo más importante entre Pico y Agripa (quien en su enciclopédica *De occulta philosophia* se aseguró de que estas ideas se conocieran de manera adecuada hasta los siglos XVI y XVII, cuando los trabajos de Pico y Reuchlin se publicaban menos y se recordaban menos).

En la misma línea de pensamiento se encontraba el abad benedictino Tritemio, quien quiso terminar su obra filosófica y oculta con el sello indescifrable de un iniciado. Para sus contemporáneos —menos que para sus historiadores— era bastante obvio que se trataba de un discípulo de los florentinos. Entre otros, está su confraterno Johannes Butzbach, que utilizó el *Macrostroma de laudibus trithemianis*, conservado en un palimpsesto de Bonn,⁵² para defender a Tritemio de los cargos

Germanic Languages, núm. 26 (Chapel Hill, 1959), pp. 118-33. A la espera de la edición crítica del *De occulta philosophia* de Agripa (sobre la cual está trabajando Vittoria Perrone Compagni, continuando un proyecto que yo bosquejé en mi tesis sobre Agripa, discutida con el profesor Eugenio Garin de la Universidad de Florencia en 1958), cito unos pocos ejemplos de esta tesis para mostrar la influencia sobre la primera edición (Würzburg, Universitätsbibliothek, cod. M.ch. q.50, de aquí en adelante citado como *W*) de Agripa por el *De verbo mirifico*, y sobre la versión final publicada en 1553 en Colonia, también por el *De arte kabbalistica*, escritos de Reuchlin que contienen no sólo materias cabalísticas sino también numerosas citas clásicas y platónico-florentinas. *De verbo mirifico* (Lyon, 1551), p. 213 (2:21) resume el hermético *magnum miraculum est homo*, citado *passim* en *De occulta philosophia*; *De verbo mirifico*, 218-9 (2:21) cita el verso de Virgilio: *igneus est ollis vigor*, también citado en el *De occulta philosophia*, 1.7., en Agripa, *Opera* (Lyon, 1600), (Ferguson, edition IV), 1.13, donde la regla de Zoroastro se toma nuevamente; *barbara et antiqua verba* no traducidas al ritual mágico; otras citas de Zoroastro van a encontrarse tanto en Reuchlin como en la primera versión *W* de Agripa: *W* III, 4 = *De verbo mirifico*, III, 7; *W* III.42 = III.55; *W* III.45 = III.58. El caso más representativo es aquel en el cual se enumeran los antiguos sabios que usaron la magia natural, comenzando la lista con Plinio, 31.1-6, hasta Ficino y Pico (*Oratio*, nota 8, 150), del cual Agripa deriva material (*De occulta philosophia*, 3:1,2 = *W* 1.2) especialmente en el *De verbo mirifico* 92, donde también se enlistan los nombres de los magos más jóvenes y más dudosos (Robert de Sareshel, Roger Bacon, Pietro d'Abano y *Picatrix*), añadidos por Agripa en la segunda versión (Epístola a Tritemio).

⁵² H. Fertig, *Neues aus dem literarischen Nachlasse des Humanisten Johan-*

de necromancia proferidos por Charles de Bouelles. En relación con otras quejas (que interpusieron sus confraternos, cansados de copiar manuscritos en la época de Gutenberg); fue finalmente destituido en 1505 como abad de Sponheim.⁵³ Su

nes Butzbach (Piemontanus), (Würzburg, Programm d. k. Neuen Gymnasiums, 1906-7), que da una detallada descripción de las obras manuscritas (pp. 25 ss.), así como una biografía correcta de este benedictino que se inició como sastre y luego llegó a ser un estudioso de la historia literaria de Tritemio, prosiguiendo él mismo posteriormente este trabajo (cf. K. Rühl. *Das "Aktuarium de scriptoribus ecclesiasticis" des J. Butzbach*, Bonn, 1937). En *Macrostroma*, la obra ya citada; en *Microstroma*, donde Butzbach canta en versos a Tritemio (fol. 54r.: *doctrina exundans ut Trismegistus erat*), y finalmente en la sección de su *Apologia ad Johannem Trithemium* que se refiere a esta obra (ed. por H. Fertig, arriba citado, pp. 76-78, de Bonn UB, Cod. S 358), se demuestra que el mismo Butzbach es una valiosa fuente para las ideas y el destino de Tritemio en los años inmediatamente subsecuentes a la crisis de Sponheim. Las tres obras —de las cuales el *Macrostroma* es la primera y, con mucho, la más interesante— se escribieron en corta sucesión durante el año 1508. Fertig (p. 70) ha dado ya énfasis a que ciertas secciones de la *Apologia* eran literalmente dependientes de las cartas de Giovanni Pico a Poliziano y a Paolo Cortesi, en Pico, *Opera*, 2 vols. (Basilea, 1557), 1:364-65. Véase también la *Epistola sive tractatus de differentia sive qualitate stili* (Colonia, Historisches Archiv, MS W 8º, 352, fol. 166v-166r), donde aparecen los dos Picos, así como Ermolao Barbaro y Lefèvre in *triplici lingua orator doctissimus / philosophus diviniloquus qui plurima culto / edidit in sacros libros commenta stilo*. Además, Erasmo, filósofo, orador y autor sin comparación, ni en Italia ni en Francia, y entre los alemanes frecuentemente citados, Tritemio, Reuchlin *triplici sermone politus* y el cardenal de Cusa, mencionado por sus obras en lengua vulgar y en latín; también Murelius, Hermann van den Busch, Ortwin Gratius (todavía entre los hombres famosos, *clari*), Peutinger, Alexander Hegius, Rudolphus Agricola, Bebel y —a pesar de su demasiado reciente polémica con su amigo y maestro, Tritemio— Jacob Wimpfeling. Véase también P. Richter, "Die Schriftsteller der Benediktinerabtei Maria-Laach", *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst* 17 (1898): 314-31, sobre Butzbach.

⁵³ El episodio es discutido por F. W. Roth, "Studien zum J. Trithemius - Jubeljahr (1516)", *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner ordens* 37 (1916): 267-73; por K. Arnold, *J. Trithemius (1462-1516)*, (*Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums u. Hochstifts Würzburg*, 23 = Würzburg, 1971), pp. 203-8. [Ésta es una excelente biografía y una obra importante sobre los MSS, que no debe pasarse por alto en ninguna investigación futura que trate a este autor, como sucedió recientemente en una obra de N.L. Brann, *The Abbott Trithemius (1462-1516): The Renaissance of Monastic Humanism* (Leiden, 1981), pp. 31-53]. Es difícil determinar la gravedad de la conspiración organizada por el prior de Sponheim, Nicholas von Remich, quien es mencionado por Tritemio y por Butzbach; Nicholas explotó el escándalo producido por una carta escrita en 1499 por Tritemio a Arnold de Bost, un carmelita de Gante: esta carta resumía y anunciaba la primera obra oculta escrita apenas por

fiel amigo Butzbach, que debió haber tenido sobre su escritorio en casa de Maria Laach una copia de la *Apologia* de Pico (desapareció y durante medio siglo no se publicó, pero circuló ampliamente en Alemania), utilizó algunos de sus principales argumentos en contra de los críticos de Tritemio,

que no entienden, o no quieren entender, que en su libro él se refiere a la magia natural; enseña con gran elegancia, con los argumentos más fuertes y con multitud de testimonios, como lo hizo recientemente el erudito Pico, que esta magia es diferente y tiene que distinguirse de la otra, que es sacrílega y criminal. En efecto, nadie que haya leído la *Apologia* de Pico podría dudar de este “doble carácter de la magia”; como dice el autor, una de las dos se ocupa de todo el trabajo y la autoridad de los demonios, práctica ciertamente abominable y no natural. La otra es, cuando se la examina de manera correcta, nada sino la perfección absoluta de la filosofía natural.⁵⁴

Tritemio, la *Steganografia*. La carta, a la muerte de su destinatario, se abrió paso al monasterio de Gante, únicamente para ser interceptada por el abad; sin duda disfrutó de una amplia circulación, hecho documentado en cantidad de manuscritos. Uno de éstos se originó en la mano de J. Reuchlin (Londres, Biblioteca Británica, Add. MS 11416, fol. 200v-202r), junto con una carta desconocida e inédita de Johannes Mercurius de Correggio, quien apuntaba un juicio extremadamente duro de Tritemio. Está recogido en su *Chronicon Hirsaugiense*, en *Opera Historica* 2 vols. (St. Gallen, 1690), 2:584. En este documento hay un paralelo con su famosa carta a J. Virdung de Hassfurt, en la cual ataca severamente al Fausto histórico y da énfasis a su intolerancia contra estos profetas y videntes populares.

⁵⁴ *Macrostroma* (Bonn UB, cod. S 357, fol. 92r): *non intelligentes nec intelligere volentes eum de naturali magia ibi agere, quam non parvo intersticio sicut et doctissimus ille Picus dudum ab impia et scelestia differre [et] separari fortissimis rationibus et multorum testimonio elegantissime edocet. Nam 'duplicem esse magiam' nemo, qui ipsius Pici 'Apologiam' legerit: 'inficiabitur' quarum altera inquit- demonum toto opere et auctoritate constat, res mediis fidiis execranda et portentosa; altera nichil est aliud cum bene exploratur quam naturalis philosophiae absoluta consummatio*; la sección citada de la *Apologia* corresponde a Pico, *Opera*, 1:80. Butzbach adopta también la enumeración tópica de los magos y hombres sabios de la antigüedad (Pitágoras, Empédocles, Demócrito, Platón, “quien viajó para aprender la magia”, Zalmóxides, Abbaris Hiperbóreo, Zoroastro, hijo de Oromasis, Carondas, Damigeronte, Apolonio de Tiana, Osta-

Así, la existencia de dos foros de magia se convirtió en un *topos*; sin embargo, esto no puede considerarse como un des-

nes, Dárdano, Homero, Eudoxo, Hermípo) y de algunos *iuniores* que tenían sólo un conocimiento limitado (*olfecerint*), como al-Kindí, Roger Bacon, Guillaume d'Auvergne; además, Antonio Vinciguerra alias Chronicus, un diplomático veneciano, mencionado por Pico en tan augusta compañía probablemente para conseguir apoyo de la corte romana. Muy poco después de eso (fol. 92v), Butzbach adopta, de la *Apología* de Pico (pp. 81, 112), la definición de magia natural que se ha atribuido a Guillaume un tanto a fuerza (*Guilhelmus Parisiensis episcopus, coetaneus Roberti Linconiensis qui dicit quod magi prohibiti dicuntur magi quasi mali, quare mala faciunt; magi autem naturales dicuntur magi quasi magni, quia magna faciunt*). Cita el *De universo* de Guillaume para relegar a Egipto la magia prohibida *quia ibi vigeabat cultus daemonum*; la buena magia, a Etiopía y a la India, donde existe abundancia de hierbas y de otras sustancias efectivas en la magia natural. Asigna la tesis de Pico de que la magia es *pars scientiae naturalis*, a otra obra de Guillaume, *De legibus*. Luego, Butzbach se refiere a una personalidad extremadamente distinguida en la tradición eclesiástica germana, Alberto Magno, a quien, sin embargo, muchos consideran que había estado en el error respecto a la magia, en la misma extensión que Tritemio: *Hanc naturalem magiam vir catholicus et sanctus Albertus Magnus se dicit esse secutum et experientiis in ea multa comperisse, quamobrem apud vulgus iners, quod omnia in sinistram facilius interpretatur, nicromanticus dicitur fuisse. Quod et Trithemius iste noster... sibi quandoque perspicuum habuit evenire. Sic enim ad Bostium scribens sit: "Hec ideo dixerim, ut si forte aliquando ad te rumor aliquis pervenerit, me scilicet impossibilia posse, non me magum [supple: malum], sed philosophum existimes. Nam quod Alberto Magno, profundissimo naturalium rerum scrutatori contingit, ut propter miranda quae occulte virtute naturae operatus est, magus a vulgo sit habitus, michi similiter contingere posse certum sum.* La comparación entre Tritemio y Alberto Magno continúa nuevamente en el fol. 94r: *Similiter cum legant Albertum inter experimenta magiae multum temporis consumpsisse, de magia naturali hoc intelligant, non de prohibita, ne exemplo tanti viri illi [magiae experimento] se dedant, quo illi licuit, sibi quoque licere praesumentes. Cum itaque Trithemium nostrum, quem in manibus habemus, mirabilia exercere vel scire scimus, audimus et legimus, non ea per magiam nicromanciam, sed per naturalem fieri credamus.* La misma comparación está en Wolfgang Treffler, "Epistola D.no Wolfgango de Solms", 21 de julio de 1508; ed. Ziegelbauer-Legipontanus en *Historia litteraria O.S.B.* (Augsburg-Würzburg, 1754), 1:493: *Sed ut Trithemius licentius excusare possis, magnus ille Albertus tibi prima fronte occurrat, cui non nihil superstitiositatis quoque adscribitur, quod ipse etiam vel nunc vita functus suum esse negabat.* Acerca de Treffler, véase el Archivo de Pertz, 2 (1820), 239-44; *Catalogus librorum MSS Bibliothecae Bodleianae D. Thomae Phillipps*, A. D. 1837, 8 Nr. 705 (véase ahora Berlín, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, cod. Lat. fol. 666); AN., "Aus dem Gelehrten Freundeskreis des Abts Trithemius", en *Historisch-politische Blätter* 77; 923 ss.; D. König, "Mainzer Chronisten: W. Treffler" (Gotinga, 1880) (*Histor. Kommission bei d. K. Akademie d. Wissenschaften / Forschungen z. Dt. Geschichte*, 20) 40 ss.

cubrimiento nuevo. Como lo ha mostrado claramente D. P. Walker en su trabajo *Spiritual and Demonic Magic*, es imposible separar completamente una de la otra.⁵⁵ Dado el hecho de que *De vita coelitus comparanda* de Ficino y las tesis mágico-cabalistas de Pico no excluyeron instancias de magia espiritual (caracteres herméticos, talismanes, sellos, himnos órficos, fumigaciones), tal definición es en realidad más que una dicotomía; puede ser malinterpretada, es ambigua, y en esos años oscuros, cuando la demonología estaba codificada y empieza la caza de brujas, esta ambigüedad ayudó y dio alivio.⁵⁶ John de Salisbury,⁵⁷ Guillaume d'Auvergne, Roger Bacon, Arnau

⁵⁵ Citado arriba, nota 28. El gran mérito de este libro es haber continuado, de manera innovadora, la discusión entera sobre magia, incluso en los escritos demonológicos de Wier, Erastus, Bodino, Del Río y particularmente en las teorías aristotélicas. Trata a Tritemio (pp. 86-90), y considera altamente probable que Tritemio haya realizado actos mágicos "con el auxilio de los ángeles planetarios". Comenzando con la *Steganographia* y el ensayo *De septem secundeis* (ambos considerados como "peligrosa magia demoniaca" por Bouelles, Wier y Del Río), Walker distingue los dos primeros libros, criptográficos, del libro 3 (ed. Heidel, Nurnberg 1721, p. 310), el cual prescribe *fac imaginem ex cera vel pinge in chartam novam figuram Orifielis in modum viri barbati et nudi; stantis super taurum varii coloris, habentis in dextra librum et in sinistram calamum*, con el propósito de dirigirles, en un tiempo astrológicamente propicio, una plegaria mágica. La interpretación de Walker fue reseñada por E. Garin, "La magia da Ficino a Campanella", *Giornale critico della filosofia italiana* 39 (1960): 156-57; cf. K. A. Nowotny, ed., *H. C. Agrippa de occulta philosophia* (Graz, 1967), p. 429. De diferente opinión es W. Shumaker, *Renaissance Curiosa* (Binghampton, N. Y., 1982), pp. 91 ss.

⁵⁶ Hay que señalar que Butzbach toma nuevamente el *topos* atribuido a Pío-tino, pero no le da énfasis: *ubi naturae ministrum et non artificem magum demonstrat (Macrostroma, véase la nota 52, fol. 92r; Pico, Opera, 1:81)*. Asimismo, él regresa una y otra vez al tema de la simpatía desarrollado ya en el *De amore* de Ficino. Sobre esta base, el mago utiliza enteramente las peculiaridades que se esconden en la naturaleza, mediante ciertas seducciones (*illicebrae*) *in mundi recessibus, in naturae gremio, in promptuariis Dei latitantia miracula, quasi ipsa [Natura] sit artifex, promit in publicum. Et sicut agricola ulives vitibus, ita magus terram caelo, id est inferiora superiorum dotibus virtutibusque maritat... Neque enim ad religionem, ad Dei cultum quidquam promovet magis quam assidua contemplatio mirabilium Dei, que ut per hanc de quo agimus naturalem magiam bene exploraverimus in Opificis cultum amoremque ardentius animati illud canere compellemur (Macrostroma, fol. 92r)*.

⁵⁷ *Polycraticus*, 2 vols., ed. C. C. J. Webb (Londres, 1909), 1:9-10, 14:2-28. *Materials towards a History of Witchcraft*, 2a. ed., ed. A. C. Howland (Nueva

de Villanueva,⁵⁸ Tomás de Aquino⁵⁹ e inclusive Erasmo,⁶⁰ eran muy diferentes a esos dos florentinos elitistas, que no discutieron abiertamente sobre brujería. Y, sin embargo, es la existencia misma de las brujas —incluso al alcance de sus paseos académicos favoritos (como el de Fontelucente, que Poliziano mencionó con cierta ironía)—⁶¹ lo que provee de los prerequisites indispensables para un justo entendimiento de su insistencia en esta diferencia. Si pudiera hacer esta comparación, un tanto irreverente y paradójica, esa distinción tiene esencialmente el mismo propósito de la distinción que hacen Alberto y Tomás de Aquino en relación con las *duae viae* de la teología y la filosofía, sobre todo para legitimar y hacer practicable el segundo camino, la *via naturalis*. Giovanni Pi-

York, 1957), pp. 127-28; cf. E. Peters, *The Magician*, pp. 46-50, passim. Véase también Heinrich von Langenstein, *Unterscheidung der Geister*, ed. por Th. Hohmann (Munich, 1977).

⁵⁸ P. Diepgen, "Arnaldus de Villanova: De improbatione maleficorum", *Archiv für Kulturgeschichte* 9 (1911): 385-403; Arnaldus, *Opera* (Lyon, 1532), fols. 123r-130r (*De parte operativa*), fols. 215v, 290r-292v, 295v.

⁵⁹ Cfr. supra, nota 25.

⁶⁰ *Opus epistolarum Erasmi*, 12 vols. ed. P.S. Allen (Oxford, 1906), 1:336-40. La carta núm. 143, a Antonio de Bergen (París, 14 de enero de 1501), refiere con gran detalle un caso que él había conocido el año anterior en Meugn-sur-Loire: un necromante que estaba a punto de morir, encargó a su esposa los libros prohibidos que tenía en su casa. Ella iba a darlos a un sacerdote y cómplice de Orléans, que celebraba ceremonias *non insciente uxore, filia quoque virgine etiam adiutante*. Erasmo proporciona, aunque de segunda mano, uno de los más precisos relatos de las ceremonias atribuidas a los maestros brujos en las cuales se usaban ritos de la Iglesia.

⁶¹ *La Strega: Prelezione alle "Priora" di Aristotele*, ed. Isidoro Del Lungo (Firencia, 1864), p. 184: *Vicinus quoque adhuc faesulano rusculo meo Lucens Fonticulus est... ubi sedem esse nunc quoque Lamiarum narrant mulierculae, quaecumque aquarum ventitant... Sed enim Lamia hec quoties domo egreditur, oculos sibi suos affigit vagaturque per fora, per plateas, per quadrivia, per angiportus, per delubra, per thermas, per ganeas, per conciliabula omnia; circumspicitque singula, scrutatur, indagat, nihil tam bene texeris ut eam lateat... Semper domi caeca, semper foris oculata. Quaeras forsitan, domi quid agitet? sessitat lanam faciens atque interim cantillat. Vidistine, obsecro, unquam Lamias ista, viri florentini, quae se et sua nesciunt, alios et aliena speculantur?* La imagen irónica que tiene su origen en el dicho de Plutarco de que las brujas tienen ojos artificiales, concluye con una polémica graciosa contra aquellos que no creen en la vocación filosófica que germinaba en el poeta Poliziano.

co, que había recibido una educación escolástica (en Padua y en París), mucho más comprensiva y profunda que la de Ficino y la de otros magos, se las arregló para encontrar algunas formulaciones que se convertirían eventualmente en definiciones clásicas y (como la de la magia como *naturalis philosophiae absoluta consummatio*, tomada de Pselo) serían repetidas sistemáticamente hasta Agripa y Della Porta.⁶² Y Butzbach hace uso de ellas cuando defiende a Tritemio:

Quando los griegos mencionan a ambas, no piensan que una merece el nombre de magia, así que ellos la llaman γοητείαν, mientras que utilizan como un nombre específico y propio el de μαγεία para denotar la otra, a la que consideran la ciencia perfecta y la más sublime. Igualmente, de acuerdo con Porfirio, la palabra “mago”, en el lenguaje de Persia, denota a aquellos que llamamos intérpretes y adoradores de las cosas divinas. Grandes, y de hecho enormes, son la diferencia y disimilitud entre las dos artes. Una está condenada y prohibida no sólo por la religión cristiana sino por todas las religiones y todo estado ordenado; la otra está aprobada y es practicada por los hombres sabios y por las naciones que aman el conocimiento de las cosas divinas y celestiales. Una es el arte más fraudulento, la otra es la filosofía más alta y sagrada. Una es falsa e inútil; la otra es confiable, duradera y sólida. Aquellos que cultivan la primera, la mantienen siempre en secreto porque provoca vergüenza y ofensa a los practicantes de la otra, y esto desde el principio de los tiempos y casi siempre, desde que el hombre ha buscado la mayor gloria literaria.⁶³

Butzbach, que es bastante ingenuo, parece estar a oscuras en relación con la conducta de Tritemio como un iniciado —a

⁶² Cf. Zambelli (nota 36), p. 136 n. 23.

⁶³ *Macrostroma* (Bonn, U.B., cod. p. 357). fols. 90v-91r: *Utriusque [magiae] cum greci meminerint, illam magiae nullo modo [ms: minus] nomine dignantes, goeteian nuncupant, hanc propria peculiarique nuncupatione mageian, quasi perfectam summamque scientiam vocant. Idem enim, ut ait Porphirius, Persarum lingua magus sonat apud nos divinatorum interpres et cultor; magna aut immo*

menos que él mismo fuera un iniciado y quisiera hacer un uso contrario de la fina y retórica invectiva de Pico para disipar cualquier sospecha sobre su maestro en el orden y en el arte mismo. Por cierto, la ambigüedad ya aparecía como inherente en las formulaciones de Pico, un hombre honesto, que nunca actuó como un iniciado. En persa, *magia* es sinónimo de *sabiduría* (como todos lo repetirían de ahí en adelante, incluyendo de manera constante una larga lista de roles equivalentes como el de magos, sabios, sacerdotes y druidas).⁶⁴ La magia fue también la actividad favorita de aquellas personas y comunidades que eran *coelestium ac divinarum rerum studiosae*, como los astrólogos, los teólogos especulativos y, a veces, inclusive

*maxima inter has artes disparilitas [ms: disparitas] et dissimilitudo. Illam non modo christiana religio, sed omnes leges, omnis bene instituta respublica damnat et execrat. Hanc omnes sapientes, caelestium et divinarum rerum studiosae nationes approbant et amplectuntur. Illa arcium fraudulentissima, haec altior sanctorumque philosophia; illa irrita et vana, haec firma, fidelis et solida; illam quisquis coluit semper dissimulavit, quia in auctores esset ignominiam et contumeliam; ex hac summa literarum claritas et gloria antiquitus et pene semper petita. Cf. Pico, (n. 45). Una indicación de la inquietante presencia del escándalo iniciado por la *Steganographia*, así como por la carta arriba citada, mediante la cual Arnold de Bost fue avisado de antemano, puede ser reconocida en la mención que hace Butzbach de esto; es decir, el curso de los acontecimientos que forzaron a Tritemio a abdicar como abad de Sponheim. En el folio 89r, después de haber dado un breve resumen de su obra aún en proceso de escritura, Butzbach critica a sus contemporáneos: puede que sean nobles y bien educados, pero hay muchos *qui existimant ista impossibilia et supernaturalia exclamant. His ipse et omnibus nobis multa naturaliter esse possibilia, quae vires nescientibus impossibilia et supernaturalia videntur*. Como Tritemio escribía a Bost: *Sunt omnia pure naturalia sine deceptione aliqua, sine suspitione, sine magica, sine invocatione aut mysterio spirituum quarumcumque. Haec ideo [Trithemius] dixit, ut si forte aliquando ad eum rumor perveniret eum scire impossibilia, non eum magum, sed philosophum existimaret. Quod equidem et nos idem de se sentire voluit. Nam quod Alberto Magno profundissimo naturalium rerum scrutator contingit ut propter miranda quae occulta virtute operatus est magus a vulgo sit habitus*. Aparte de su famosa carta (publicada en la *Polygraphia* ya en 1518 en Basilea, pp. 240 ss.), Tritemio desarrolló la idea de que Alberto Magno era su famoso y santo precursor en la magia natural, en *De septem secundis* (Colonia, 1567), pp. 89 ss.*

⁶⁴ Cf. supra, nota 55; véase también D. P. Walker, *The Ancient Theology*, pp. 80 ss.

los sacerdotes. De hecho, Pico, el mago natural,⁶⁵ no se limitó a combinar las cualidades ocultas (menos conocidas) de las sustancias elementales (*elementata*) en todos los niveles de la escala de existencia y, así, a tener “el mundo conectado”; la más objetable de sus tesis sostenía incluso que tal magia, combinada con la cábala, era útil para certificar los milagros realizados por Cristo,⁶⁶ mientras que otra tesis, la última, sostenía que *sicut vera astrologia docet nos legere in libro Dei, ita Cabala docet nos legere in libro Legis*,⁶⁷ y otras tesis hablaban también de *voces et verba in opere magico*,⁶⁸ e inclusive indicaban que *plus posse caracteres et figuras in opere magico, quam possit quecunque qualitas materialis*.⁶⁹

Probablemente no se trata de una coincidencia el que casi todos los teóricos renacentistas de la magia se hayan enfrascado profundamente en la meditación religiosa (a menudo al borde de la heterodoxia), incluyendo a Lefèvre, Zorzi, Postel, Servet, Paracelso, Bruno y Campanella.⁷⁰ Es por lo tanto com-

⁶⁵ Debe señalarse que Butzbach conoce el cambio de opinión de Pico respecto a la astrología; sin embargo, no le asigna el debido valor: *Sic Picus contra astrologos probe insurgens, iam vita functus a quodam astrologiae professore [Lucio Bellanti] carpitur*.

⁶⁶ Pico, “Conclusiones”, en *Opera*, 10, p. 79, (núm. 7)

⁶⁷ *Ibid.*, p. 90 (núm. 72).

⁶⁸ *Ibid.*, p. 79 (núm. 19).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 80 (núm. 24).

⁷⁰ Cf. las notas 48-49 para Lefèvre. Para Francesco Giorgio Veneto, cf. V. Perrone Compagni, “Una fonte di C. Agrippa: il ‘De Harmonia Mundi’ di F. Zorzi”, *Annali dell’Istituto di Filosofia* 4 (1982): 45-74, con extensa bibliografía. Para Postel, véase F. Secret, *Bibliographie des Mss. de G. Postel* (Ginebra, 1970), y M. Leathers Kuntz, *G. Postel, Prophet of the Restitution of All Things: His Life and Thought* (La Haya, 1981). Para Miguel Servet y Paracelso, véase supra nota 29, y K. Goldammer, *Paracelsus Studies* (Klagenfurt, 1954), pp. 42-66; ídem, ed., *Paracelsus, Theologische u. religionsphilosophische Schriften* (Wiesbaden, 1955-73). Para Bruno, cf. Yates y A. Mercati, *Il sommario del processo di G. Bruno* (Ciudad del Vaticano, 1942); cf. L. Firpo, “Il processo di G. Bruno”, *Rivista storica italiana* 60 (1958); 61 (1959). Para Campanella, véase ídem, *Ricerche campanelliane* (Florenca, 1947), pp. 137 ss.; ídem y los artículos de N. Badaloni en *L’opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola*, 2 vols. (Florenca, 1965), 2: 363 ss. y 373 ss. Todavía es válido L. Blanchet, *Tommaso Campanella* (París, 1920), pp. 193-225.

prensible el hecho de que al menos algunos de ellos estuvieran doblemente motivados a tener una posición frente al fenómeno de la brujería, que también ha sido interpretado como un fenómeno de religión alternativa.⁷¹ Incluso en la actualidad existen acaloradas disputas entre los historiadores con relación a la naturaleza de la brujería, pero en esa época una cuestión como ésta era menos dolorosa y segura. Y, sin embargo, más de un filósofo hermético se sintió obligado a expresar su opinión sobre la brujería, quizás debido a su propia conciencia y sensibilidad frente a los problemas religiosos o mágicos o, quizás, para responder a la necesidad de esos tiempos turbulentos. Éste es un saber común, en lo que concierne a los tiempos durante y después del Concilio de Trento. El discípulo de Agripa y admirador de Erasmo, Johannes Weyer, el enciclopedista y mago natural Giambattista Della Porta, Montaigne, Reginald Scot, Friedrich von Spee, Christian Thomasius y otros, hablaron en defensa de la brujería. Mientras tanto, del otro lado de la barrera, se muestra una dramática contradicción en los trabajos de un gran intelectual como Juan Bodino (*Universae naturae Theatrum* y *Heptaplomeres versus Démonomanie des sorciers*, 1581).⁷² Esta contradicción puede entenderse cuando se considera, como Lucien Febvre enseñó, la mentalidad común que prevalecía en esa época, sin definirla como pura *sottise*.⁷³

Pero inclusive antes de que el reformador Johannes Weyer, seguidor de Erasmo, hubiera iniciado su conocido debate, no

⁷¹ Prefiero no unirme a las intensas discusiones acerca de la realidad de las llamadas reuniones del *Sabbath*. Sin embargo, incluso si fueran diferentes de las fantasías del inconsciente colectivo —cf. N. Cohn, *Europe's Inner Demons* (Londres, 1975), pp. 223 ss. y 258-63—, se encuentran implicados aquí fenómenos difíciles de comprender, que se originan tanto en la esfera religiosa como en la esfera sexual y en la de la psicología profunda.

⁷² S. P. Burke, "G. F. Pico and His Strix", en *The Damned Art*, ed. S. Anglo (Londres, 1977), pp. 32 ss. *Ibid.*, pp. 53 ss. y 76 ss. También los ensayos de C. Baxter sobre Weyer y Bodino.

⁷³ "Sorcellerie, sottise ou révolution mentale?" [1948], en Febvre, *Au coeur religieux du XVI^e siècle* (Paris, 1957), pp. 301-9.

todos habían guardado el silencio elitista, de alguna manera oportunista, de Pico y de Ficino. Está Champier, quien en 1500 habló en contra de las brujas. Está el sobrino de Pico, Gianfrancesco, que continuó alejándose de la “vanidad de las doctrinas paganas” (incluidas la hermética y la neoplatónica). A pedido de un inquisidor dominico que debatía, entre Padua y Bolonia, a algunos aristotélicos radicales (Achillini, Pomponazzi y Tiberio Russiliano), Gianfrancesco escribió, inclusive, un diálogo llamado *Strix* (“La bruja”). Estos aristotélicos difundían dudas acerca de la existencia de los demonios, a pesar de que Nifo, Pomponazzi y Russiliano conocieran la tradición hermética.⁷⁴ Pero el caso más notable es el ya mencionado de los alemanes. Tritemio y Agripa, que colaboraron en la concepción del hermetismo y de la magia natural de los florentinos en Alemania, participaron ambos en el debate sobre la brujería, pero en lados opuestos.

Agripa, de alrededor de veinte años entonces, y después de una discusión que debió haber sido un descubrimiento con respecto a muchos secretos y a las dos formas de magia, mostró a Tritemio, en 1510, el primer manuscrito de su *De occulta philosophia*. El abad lo alentó para no detenerse en la mera magia natural, como lo exige el “buey” Bouelles, quien “hizo juramento solamente por una única disciplina” (*in unius duntaxat facultatis rudimentum iuravit*), sino enfrascarse, bajo el velo de la iniciación, en los prodigios de la práctica mágica. Tritemio pide a Agripa mantener en secreto la parte oculta: *ut vulgaria vulgariis, altiora vero et arcana altioribus atque*

⁷⁴ Para G. F. Pico, véase Burke; para el Nifo aristotélico, véase P. Zambelli, “I problemi filosofici del necromante A. Nifo”, *Medioevo I* (1975): 129-17; ídem, “Una réincarnation de Jean Pic à l’époque de Pomponazzi”, *Abhandlungen der Akad. der Wiss. u. Lit. in Mainz, Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse, Jahrgang 10* (1977); ídem, “Una disputa filosofica ereticale proposta nelle Università Padane”, *Il Rinascimento nelle corti padane* (Bari, 1977), pp. 499-528; ídem, “Aut Diabolus aut Achillinus”, *Rinascimento*, 3a. ser., 18 (1978): 59-86.

*secretis tantum communices amicis.*⁷⁵ La provocación que encuentra aquí su eco por haber sido denunciada por el traidor

⁷⁵ *De occulta Philosophia* ([Colonia], 1533), fol. a6r: *ut vulgaria vulgaribus, altiora vero et arcana altioribus atque secretis tantum communices amicis*. Charles de Bouelles, quien en 1504 había visitado a Tritemio en Sponheim, lo acusará por el contenido necromántico de su *Steganographia* sólo varios años después (“Ep. Germano Ganaio, ex S. Quintino, 8 Martii 1509”, en C. Bovillus, *Opera* [Amboise, 1510], fols. 172v-73r). Tritemio admiraba a de Cusa y a su seguidor, y había dado voluntariamente la obra a Bouelles. Cf. Tritemio, “Epistolae familiares”, 1:39, en ídem, *Opera historica*, 1:476. El 22 de agosto de 1505 (en el apogeo de la crisis del abad), Tritemio escribe por iniciativa propia a Bouelles, le recuerda las dos semanas que había pasado con él como huésped y alaba su estilo de pensamiento: *Quoniam veterum more doctorum solidus es et veritatis enucleator lucidus, neque verborum multiplicatione superfluus, neque deficientia in his quae fuerint necessaria recisus. Ea quae De intellectu scripsisti et mihi complacuerunt et multis. Continent enim vera Christianorum theologiam, puram et absolutam, quae menti cognitionem et affectui confert summi boni desiderium, consistens in se pura, integra et candida... sapientiam praestans parvulis*. Bouelles, por su parte, adopta la numerología mágica de Tritemio y su teoría relativa a los siete *Secundeis* o ángeles planetarios, en dos cartas de 1508 dirigidas a Ganay (*Opera*, fols. 171v-72r). Pero Bouelles traiciona la confianza de su huésped, y lo denuncia en marzo de 1509, esto es, incluso antes de la carta citada, donde Tritemio, el 8 de abril de 1510, acepta la dedicatoria del *De occulta philosophia* de Agripa (cf. CLM 4392, fol. 5r-v). Para no mencionar la carta del 20 de junio de 1515 a Germain de Genay —publicada recientemente por K. Arnold, “Ergänzungen zum Briefwechsel des J. Trithemius” en *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner Ordens* 83 (1972): 185, 203-4—, aquí, la dedicatoria de la *Polygraphia* (impresa con la intención precisa de producir una criptografía, esta vez sin apéndices necrománticos) se combina, de manera polémica, con las críticas difundidas en Francia por Bouelles. *Verum ne quis Bovillo similis artis huius archana, quae leges naturae christianaeeque fidei normas nec excedunt, nec offendunt, in aliquo non intelligens, propterea quod enigmatibus involuta cernuntur, aut pravis demonum artibus aut supersticiosius ascriberet vanitatibus... conscripsi, quod Clavem Polygraphiae praenotavi... nihil peto abs te, nihil requiro a Bovillo, nisi quod iustum est, decens et honestum. Non sum inimicus hominis, neque iniurias mihi factas in eum contumeliose retorquere, ut possem, disposui, sed innocentiam meam plano atque veraci demonstrare sermonem. Steganographiam vero meam, de qua non recte intellecta Bovillus omnem de me male ac false suspicionis materiam sumpsit*. Desafortunadamente no pudo enviarla a Ganay porque no tenía un escribiente a su disposición. Tritemio protestó públicamente, particularmente en las notas prefatorias a la *Polygraphia* y eso con claras alusiones a la *Bovillina societas*. De acuerdo con los datos de K. Arnold, pp. 183-4, Tritemio escribió un real *Apologeticus in Bovillum* en dos libros: el primero era para refutar la carta de Bouelles a Ganay (cf. Bovillus, *Opera*, p. 172 n. 75); el segundo, para la discusión y con el propósito de convencer a aquellos que podrían haber dado fe a sus mentiras, fue puesto por Tritemio en la última lista, preparada en 1514, de sus propias obras (en el prefacio a la *Polygraphia*, de

Charles de Bouelles, muestra claramente que la instigación de Tritemio es un caso obvio de un doble trato, que revelaba sólo a algunos discípulos que llegaban hasta la iniciación final, así como el juego de Tritemio con la magia y la brujería suponen un doble trato. En su forma de magia, el aspecto de la magia ceremonial está presente y, de hecho, prevalece. En la *Steganographia* denunciada por Bouelles encontramos, además de una criptografía extraña, una magia espiritual de tipo cabalístico.⁷⁶ Sus cartas a Joachim von Brandenburg,⁷⁷ además de la de Agripa antes mencionada, dejan poco espacio para la

1516, él menciona, sin embargo, sólo un libro). Arnold observa que Bouelles puede haber sido instigado a la acción por la carta de Tritemio a Bost, que trata de la *Steganographia*, que había circulado ampliamente en los años previos, y que había tenido un aura de escándalo a su alrededor. Véase también Braun, *The Abbot Trithemius*, pp. 29-31, 44-45, 266-7.

⁷⁶ Yates, *G. Bruno*, pp. 145 ss.

⁷⁷ Después del infeliz episodio de la *Steganographia* y de la correspondiente carta a Bost de 1499, hay una serie de cartas en las cuales Tritemio empieza a presentar sus convicciones mágicas mediante conceptos numéricos frecuentemente repetidos. Es apropiado mencionar las obras de Libanius Gallus de Mallorca, esto es, quizá Joan Llobet o, de acuerdo con el *Chronicon Hirsaugiense* de Tritemio (nota 53), 585 s., Fernandus de Córdoba (+ 1480) quien, a sus noventa años [?!] se había retirado a la isla de Lull con el propósito de dedicarse a la magia. Véase a J. N. Hillgarth, "Some Notes on Lullian Hermits in Majorca saec. XIII-XVII" en *Studia monastica* 6 (1964): 310 s. (acerca de J. Llobet, + 1460); J. Gayà, "Algunos temas lulianos en los escritos de Charles de Bouelles" en *Estudios lulianos* 24 (1980): 53-55. Ya hace años que F. Secret ha estado prometiendo publicar las obras mágicas atribuidas a Libanius. Algunos de sus manuscritos existen en colecciones francesas y alemanas; además, hay un códice en manos privadas y accesible a Secret, quien publicó "Qui était Libanius Gallus, le maître de Jean Trithème?" en *Estudios Lulianos* 6 (1962): 127-37; íd., "Histoire de l'ésotérisme chrétien" en *Annuaire de la 5e. Section EPHE* 86 (1977-78), 411-15. En espera de ese material, prefiero no presentar mi hipótesis en consideración a estos "maestros" de Tritemio, que por su parte estuvieron en contacto con los círculos que rodeaban a Bouelles, a Germain de Ganay, a Wolfgang Hopilius y a Narcissus Brunus. Pero hay, en muchos lugares, breves tratados sobre magia ritual y numerológica: por ej., en la carta de 1503 a Johannes von Westenburg (*De septem secundis*, pp. 81 ss.). Véanse también las numerosas cartas a Joachim von Brandenburg, quien será su benefactor y discípulo en este dominio: 26 de junio de 1503 (en *De septem secundis*, pp. 48-57); 11 y 20 de junio de 1505, 10 de junio de 1506, 14 de octubre de de 1506, 25 de noviembre de 1506, 17 de enero de 1507, 9 de abril de 1507, 29 de mayo de 1507 y 16 de octubre de 1507 (*Opera historica*, 2: 441, 490, 519 ss., 526, 531-32, 571) —algunos de ellos mencionados también en *De septem secundis*, en cartas dirigidas a su correspon-

duda; y sin embargo, Tritemio escribió tres trabajos en contra de las brujas que se ocupan de las mismas prácticas. El prefacio de uno de estos trabajos, *De daemonibus* (fechado alrededor de 1507 o poco después), ha sido publicado recientemente. Hay también un examen detallado de todos los doce libros que probablemente no fueron nunca concluidos;⁷⁸ sin embargo, sus contenidos son muy similares a los de un apéndice pseu-

sales franceses Germain de Ganay, Johannes Capellarius y Wolfgang Hopilius (de 1505 en adelante, todos en *Opera historica*, 2:453 ss., 471-72, 473, 555 ss.). Una docena de cartas (tomadas parcialmente de la colección de las *Epistolae familiares* [Hagunau, 1536], por ende, parcialmente inéditas) constituye un apéndice a *De septem secundeis* de 1567, particularmente a causa de su carácter ocultista. Ya en la carta más antigua, dirigida a Westerburg (10 de mayo de 1503), Tritemio defiende su inocencia en relación con las acusaciones presentadas contra él como consecuencia del episodio de Bost. Pero él admite: *Magiam me penitus ignorare naturalem dicere non possum, per quam quae miranda fiunt naturaliter fiunt*. También aquí cita el influyente precedente de Alberto Magno y dice que él (Tritemio) siguió sus huellas al investigar fenómenos naturales, así como en lo que respecta al misticismo: *Scientia autem mali non est malum, sed usus... Multa fateor magorum volumina legi, praestigiorumque non pauca synthemata perlustravi. Nec ea volumina, quae ligamenta spirituum docent, et eis consimilia penitus a lectione nostra reieci, et in his omnibus firmior semper fateor in sancta fide christianorum evasi, quia divino munere quae legeram, intellexi, ut plurimum*. Con el propósito de refutar todo error e invención de estos libros (*abominanda quae occultantur in libris magiae supersticiosae et in illis quae de coniurationibus daemonum conscribuntur*), se necesita un erudito cristiano, que sepa cómo entenderlos. *Magia naturalis, quae aliquando principiis naturae innixa in sua simplicitate pura constabat, tot mendacibus, tot impuritatibus, tot deceptionibus confusa est, ut nemo nisi in utraque doctissimus sit, qui alteram ab altera discernere possit*. A continuación critica a aquellos que *tempus et substantiam Alchymiae impendentes perdunt*, y enlista *tria principia in magia ista naturali occulta*, todos ellos de carácter numerológico, así como los contenidos en las cartas de Bouelles y en el libro 2 del *De occulta philosophia* de Agripa. Aquí, sin embargo, Tritemio se equivoca cuando nota que *opus in magia naturali et supernaturali* se realiza gracias a estos secretos numerales. *Fugiant daemones acceduntque vocati secundum dispositionem quaternarii*.

⁷⁸ K. Arnold, "Additamenta Trithemiana. Nachträge zu Leben u. Werke des J. Trithemius, insbes. zur Schrift 'De daemonibus'", *Würzburger Diözesan Geschichtsblätter* 37/38 (1975): 239-67, donde Arnold hace referencia a muchos códices, entre ellos también aquellos que tratan la *Steganographia* (pp. 245 ss., núms. 32-36), una obra que, en realidad, debería ser analizada filológicamente. Esta introducción al *proemium* y la sinopsis —esto es, las únicas partes que se conocen del *De daemonibus*, ibíd., pp. 254 ss.— así como el *J. Trithemius* de Arnold, pp. 199 ss., muestran que él conoce la carta del 31 de agosto de 1507 a Rutger Sicamber, en la cual Tritemio anuncia su intención de escribir este tratado

doepigráfico, no publicado, el *Antipalus maleficorum*, escrito en 1508 por el Elector de Brandenburgo, pero publicado póstumamente y censurado. Esta sección censurada, titulada *Synusiastes Melanii Triandrici ad Iaymielem*, sobre el *maleficium impotentiae* y otros problemas espinosos es, sin embargo, considerado por Klaus Arnold, especialista en los manuscritos de Tritemio,⁷⁹ como auténtico. Pocos meses antes, también en

in posterum... quod libris duodecim foret distinguendum, pero luego señala también que él habría de *ad tempus differre intentionem meam hanc*. Véase también la otra carta, del 16 de julio de 1507, que lo menciona a Nikolaus Gerbelius (ambas cartas, en *Opera historica*, 2:545, 565); sin embargo, no parece estar informado de la cita de Butzbach del *De daemonibus* en el *Macrostroma*, que se da más o menos al mismo tiempo en que se escribían estas dos cartas, pero Butzbach se refiere a ello como si ya hubiera constituido un trabajo terminado (véase el fol. 94r): *Nullo ergo modo debuit cuique esse suspectus Trithemius de magia nigromantica, cum enim refellere sciamus omnem magiam prohibitam ab ecclesia, illam damnans et detestans. Scripsit namque super hoc opus pergrande contra omnes artes ab ecclesia prohibitas in XII libros distinctos et De daemonibus praenotatum. Quod si etiam quaedam similia callere cognoscitur, quam diu ad malum usum non verterit ipsam, redarguendus est minime. Malum quippe scire non est malum reputandum, sed malum malo operari. Sunt qui eum artem Lulli, alii notoriam, alii scientiam cabalisticam, quam nos mosaycam dicere possumus, callere ex individua dicunt*. El testimonio de Butzbach respecto a la existencia de un *De daemonibus* completado parece estar en consonancia con el de la lista autógrafa escrita por Tritemio en 1514. Ahí, las palabras introductorias del *De daemonibus* son *Multi vigiliis et*, en lugar de *Maximis et vigiliis et*, lo mismo que en el MS de Würzburg, Stadtarchiv, Biographische Abteilung s.v. "Trithemius"; Arnold, *J. Trithemius*, p. 256. Inexplicablemente, él los considera como idénticos (ibíd., p. 254). La lista de 1515 fue publicada en P. Lehmann, "Merkwürdigkeiten des Abtes J. Trithemius" (München, 1961) [*Sitzungsber. d. Bayer. Akademie der Wissenschaften/Phil.-hist.-Kl.-H.2*], p. 74. Naturalmente, estoy consciente de que las palabras iniciales pueden ser una variante estilística o un desliz de la pluma y, como sucede en muchos casos, un corresponsal mal informado podría haber pensado que la obra ya había sido completada. Agradezco a R. Wolfe, bibliotecario de libros raros en la Biblioteca de Medicina F.A. Countway, por haberme enviado fotocopias de su MS 8 tan rápidamente. Confronté la edición de Lehmann con él. Lo que debe tener un énfasis particular en esta sección sobre Butzbach, no es, en manera alguna, una conexión accidental de las acusaciones de necromancia con el proyecto de esta obra. Tenía, como más tarde en las *VIII Quaestiones* y el *Antipalus*, la función de exculparlo. Böcking, el editor del *Hutteni Operum supplementum* (Leipzig, 1870), 2:478-90, publicó una bibliografía de Tritemio tomada del actuario de Butzbach. Contiene el título *De daemonibus* en 1508, sin su *incipit*.

⁷⁹ Arnold, *J. Trithemius*, p. 199, observa correctamente que el Pseudoepígrafo usa los seudónimos que Tritemio (Melanias Triandricus) y Joachim (Iaymielem

1508, Tritemio había contestado por escrito ocho preguntas tópicas que el emperador Maximiliano le había hecho en la Dieta de Colonia y en el castillo de Boppard.⁸⁰ La mitad de las preguntas (3, 5, 6, 7) se referían a la brujería. A pesar de no haber publicado los trabajos anteriores, Tritemio publicó éste en 1515. Pero se han conservado dos manuscritos escritos por

Megalopius) habían adoptado en la carta a Libanio Galo (6 de octubre de 1507). Esta ecuación se confirma por la carta dedicatoria. Cf. *Opera historica*, 2:570. Para esta parte del *Antipalus* (que no se encuentra en todos los MSS), véase Staats- und Stadtbibliothek Stuttgart, 2o. cod. 212 (que pertenecía al amigo de Tritemio, Konrad Puetinger), fols. 118r-30v, 236r-45r: Cornell University Library, cod. M61 (folios sin numerar). Esta miscelánea, que al principio del siglo xvii estaba en posesión de Heinrich Khunrath, parece haber sido copiada en la biblioteca del Elector de Brandenburgo (véase su primera parte, fol. 1r: *Liber Abdelachi vatis Arabi de sortilegis ad Delium regem Persarum*), considerando el hecho de que un prefacio fechado en 1510 se refiere a Joachim y a su ángel Iaymiel; la segunda parte del MS, fol. 1r, dice que el *Antipalus* se origina *ex manuscriptis Serenissimi Electoris Joachimi*. Por la autenticidad de los libros nombrados aquí, habla el hecho de que el libro 5 (aquí en la parte 2, fol. 5r, fechado en Würzburg el 20 de octubre de 1508) y también varias recetas al final del libro 4, se encuentran en un manuscrito de reconocida autoridad. No investigué un tardío MS fragmentario que, de acuerdo con Arnold, se encuentra en Liège, pero la autenticidad de estas recetas en el libro 5 me parece indudable. J. Busaeus, el editor de los *Paralipomena opusculorum P. Blesensis et J. Trithemii* (Mainz, 1605), p. 426, declara categóricamente que las recetas deben considerarse como *remedia superstitiosa*.

⁸⁰ Gracias a las *Epistolae familiares* de este tiempo, son bien conocidos las experiencias y los viajes de Tritemio en la era entre Sponheim y Würzburg. Fueron seleccionadas por él y luego publicadas en 1536 en Hagenau. Después de su estancia en Speyer, Tritemio (que había conocido al Elector Joachim, *margrave* de Brandenburgo, en la Dieta Imperial de Frankfurt, desde 1503) aceptó la invitación del Elector para encontrarse con él en la Dieta Imperial en Colonia, a fines de junio de 1505. Ahí y en el castillo de Boppard, conoció también al emperador Maximiliano quien, de acuerdo con la carta dedicatoria, le propuso las famosas *octo quaestiones* —que en realidad eran meros *topoi*. Cuando terminó la Dieta Imperial, Tritemio aceptó, a pesar de otras invitaciones (entre ellas, una del obispo Germain de Ganay), la oferta de Joachim de ir a su corte en Berlín y Ursel. Tritemio permaneció en Brandenburgo desde el 11 de septiembre de 1505 hasta la Pascua de 1506. En octubre de ese mismo año, se retiró a la muy modesta abadía de Würzburg (*Schottenkloster*), donde sólo vivían tres monjes. Prefirió la vida de abad a la de la corte, a pesar de muchas ofertas tentadoras. Las tres obras sobre demonología y brujería pueden rastrearse como pertenecientes a este período intermedio, que estuvo también lleno de preocupaciones tales como la de ser acusado de necromancia. La *Polygraphia* pertenece también a esta época. Cf. Arnold, *J. Trithemius*, pp. 204-8; Brann, *The Abbot Trithemius*, pp. 31-55.

el mismo autor o por su copista –y esto es en efecto extraño. El manuscrito vienés corresponde a la versión impresa y fue escrito probablemente alrededor de 1515;⁸¹ por otro lado, el segundo manuscrito, conservado en Upsala, es más corto, pero a veces más explícito y uno se inclinaría a fecharlo en 1508, poco después del encuentro con el emperador. La correspondencia pertinente indica que las variantes fueron discutidas y concertadas con Maximiliano o inclusive impuestas por el emperador a Tritemio.⁸² Preguntà tres, “Acerca de los milagros del paganismo”,⁸³ dice, en una de las primeras oraciones, que “en efecto, los magos que han hecho pactos implícitos o explícitos con los demonios pueden realizar milagros”,⁸⁴ mientras que la edición publicada se refiere genéricamente a “paganismo” y no a magos. En este contexto, la discusión, con frecuencia, incluye a la magia demoniaca porque, al lado de Dios y de los ángeles, el diablo también, con “curiosidad simiesca”,⁸⁵ *qui quasi simia imitari gliscit quodcumque viderit*⁸⁶ realiza milagros en el nivel natural, *cum (daemones) naturas optime noverunt herbarum omnium*,⁸⁷ así como en sus respuestas a las preguntas que a los ojos de Tritemio no cons-

⁸¹ Viena, Österreichische National Bibliothek, cod. 11716. fols. 4r-112v, indicado como autógrafo por Arnold quien, sin embargo, no notó la diferencia entre las dos versiones.

⁸² *Annales hirsaugienses*, en *Opera historica*, 2:670-72: en su respuesta del 25 de agosto de 1511, enviada de Würzburg y dirigida a Maximiliano, quien le había pedido su consejo en vista de su participación inminente en el cismático concilio de Pisa, Tritemio no sólo le aconseja al emperador que desconfíe de la *levitas Gallorum* y que haga las paces con el papa Julio III, sino que también señala la obra que aquí nos interesa: *De octo quaestionum serenitatis tuae libello, quem te imperante conscripsi, faciam quod iubes*. Esta frase puede referirse a la revisión en el MS vienés, así como a la edición de Oppenheim de 1515, o incluso a ambas.

⁸³ Upsala, University Library, cod. C IV, fols. 125r-56r.

⁸⁴ *Ibíd.*, fol. 131v: *magi quidem per privatos cum demonibus contractus implicitos sive explicitos miranda faciunt*.

⁸⁵ *Ibíd.*, fol. 134v.

⁸⁶ *Liber octo quaestionum* (Oppenheim, 1515), reimpr. por Busaeus, *Paralipomena*, p. 459; véase también Vienna, cod. 11716.

⁸⁷ Upsala, Cod. C IV, fol. 133. v.

tituyen meras prácticas astrológicas, sino que son verdaderos vaticinios del diablo. A veces, a los demonios les gusta hacer bromas prácticas:

Se comportan como niños que a veces se ponen máscaras y se esconden, sólo para saltar inesperadamente y, cuando logran asustar a sus impresionados amigos, ellos disfrutan enormemente como si hubieran logrado un gran honor.⁸⁸

Algunas de sus bromas son realmente de mal gusto, pero una vez más se trata aquí de ilusiones de acuerdo con el *Canon Episcopi*:

así, cuando ellos penetran con violencia en los cadáveres y supuestamente los vuelven a la vida por poco tiempo, o arrojándolos a lugares remotos, exhiben de alguna manera la imagen de los muertos.⁸⁹

Sin embargo, los delitos de las brujas son cualquier cosa excepto bromas.

Aquellos que llaman a los demonios son capaces de maravillas; como las brujas que, después de someterse a la fuerza de los malos espíritus, renuncian a la fe católica y se condenan pagando a los demonios el homenaje más vil de la lealtad. Con el permiso de Dios, los demonios toman siempre parte en el mal cuando los llaman. Algunas veces aparecen en forma visible, otras, son invisibles; perjudican la atmósfera, causan tormentas, granizo y relámpagos, arruinan las cosechas y destruyen con sus maldiciones todo lo que la tierra produce.

⁸⁸ *Ibid.*, fol. 134r = ed. cit.: *quemadmodum pueri faciunt, qui larvati quandoque latitantes erumpunt ac territis ex inopinato coevis mirum gaudent in modum quasi magnum ex hoc videantur assecuti honorem.*

⁸⁹ *Ibid.*, fols. 134r-v: *quandoquidem aut ipsi mortuorum ingressi cadavera ad tempus illa vivificare putantur, aut illis in locum aliquem remotiorem proiectis, aliquod in forma defunctorum simulachrum exhibent.*

Causan enfermedades en hombres y bestias, y utilizan toda habilidad para llevar a cabo cualquier plan posible para arruinar al hombre.⁹⁰

Los himnos y los sacrificios, tan queridos para Ficino, el sacerdote órfico, y otros humanistas altamente eruditos, junto con las fórmulas mismas de Tritemio que, en su *Stegano-graphia*, dirige a los espíritus planetarios, se ven aquí como en el zenit respecto a la lista de los crímenes de las brujas. En esta *quaestio*, Tritemio habla, como lo hace en otros lugares, de un pacto explícito; y aunque es cierto que no pide la pira, él insiste en el exorcismo y en la purificación eclesiástica, como se utilizaban antes del *Malleus*,⁹¹ y su acusación está ilustrada

⁹⁰ *Ibid.*, fols. 135r-v: *Miranda faciunt homines invocatione daemonum manifesta, sicut mulieres maleficae, quae, malignorum se spirituum potestati submiserunt, fidemque abnegantes catholicam homagium fidelitatis in reprobum sensum averse daemonibus praestiterunt. His permittente deo semper in malum rogati daemones cooperantur aliquando visibiliter, aliquando invisibiliter apparentes, aerem turbant, suscitant tempestates, choruscaciones et grandines inducunt, ledunt fruges, et queque nascencia terrae suis maleficiis devastant. Denique homines infirmant et bestias, et quicquid in perniciem excogitare generis humani possint summo studio exequuntur;* cf. Busaeus, *op. cit.*, p. 465, donde el texto definitivo omite la frase central acerca del pacto demoniaco (como en el MS de Viena): *Necromantici daemonum invocatione mirandos producunt effectus. Maleficae quodam professionis genere subiiciuntur daemonibus, quorum ministerio aerem turbant, tempestates suscitant, fruges devastant, homines et iumenta infirmant, agunt cum daemonibus spurcissimae voluptatis foeda commercia, et eos perniciosius carminibus, quos voluerint, ab inferis revocant in aspectum.*

⁹¹ Arnold, *J. Trithemius*, p. 199, en traducción: "Nunca se ocupó de la persecución mundana de las brujas: sus remedios eran los viejos exorcismos de la Iglesia, y todo lo que encontró en la literatura médica de su biblioteca". Pero, además de Alberto Magno, Arnau de Villanueva y Petrus Hispanus, nombrados por Arnold, debe mencionarse también la *Trotula Gynacology*, las *Korannides* (del *Antipalus* citado en el MS Cornell, parte 2, fol. 5v), su muy amado ermitaño Pelagio (*Antipalus*, p. 395); Arnold, "Additamenta", pp. 254, 256 n. 77, afirma que las *VIII quaestiones* disfrutaron de una amplia circulación (desde que se imprimieron). Enlista trece ediciones completas; se da énfasis particular a la edición de las *quaestiones* 5, 6 y 7 (N. Jacquier, *Flagellum haereticorum fascinariorum* [Frankfurt, 1581], pp. 452-94, así como la traducción al alemán, incompleta, en *Theatrum de veneficiis*, "Von Teuffelsgespenst" [Frankfurt, 1586]. Aunque estas *quaestiones* iban a contribuir a la persecución de las brujas, Arnold reconoce que, cuando Tritemio compuso sus escritos sobre este tema particular, no podía prever este desarrollo de la persecución. Sin embargo, estas

con los detalles más atroces y horrendos.⁹² En relación con las otras *quaestiones* (que intento analizar en su versión manuscrita y publicarlas en alguna otra parte, ya que esto constituye un libro entero), sólo la *quaestio 5: De reprobis et malificis* y la *7: De permissione Dei*, deberían tomarse en cuenta aquí. Estas *quaestiones* corresponden a los temas comunes sobre la literatura acerca de la brujería. Como todos los otros trabajos de Tritemio acerca de la demonología, éstos están cargados de citas de Agustín (cuya teología de la providencia divulgó la idea de que los demonios y las brujas llevan a cabo el mal de acuerdo con un plan divino que les permite hacerlo, pero que no cancela su culpa subjetiva por los hechos). Por otro lado, la *quaestio 6*, llamada “Sobre el poder de las brujas” (*De potestate maleficarum*), parece ser una versión nueva y reelaborada del tratado *De daemonibus*, atribuido a un estudioso bizantino del siglo XI, Miguel Pselo, y traducido por Ficino. La *quaestio*

cacerías de brujas fueron muy notables en Alemania, veinte años antes de la aparición del *Malleus*. Es verdad que Tritemio se abstiene de dar instrucción alguna en relación con las medidas persecutorias, y que no prescribe exorcismos. Pero, desde el punto de vista histórico, no deja de tener importancia el hecho de que copie los capítulos 5 a 11 del libro 1, y los capítulos 3, 5 al 9, 12, 14 y 15 del libro 2 (cf. Arnold, “Additamenta”, p. 256, n. 77) del *Malleus Maleficarum* (él tenía una copia de éste en la abadía de Würzburg) y de que los use palabra por palabra en sus *De daemonibus* y *Antipalus*. A. Ruland ha dado un juicio mucho más severo sobre la responsabilidad de Tritemio en una reseña del *J. Trithemius* de J. Silbernagl, en donde Tritemio está retratado como si hubiera adoptado completamente el punto de vista del *Malleus Maleficarum* (véase *Theologisches Literaturblatt* 3 [1868]: 734-, 765 ss.). J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung* (Bonn, 1901), p. 379 n., 291-97, cita los pasajes más concretos y muchos detalles dados por Tritemio en relación con la actividad de las brujas. H.C. Lea, *Materials towards a History of Witchcraft*, 2a. ed. (Nueva York, 1957), pp. 369-70, sostiene la opinión de que Tritemio “hace un uso completo del *Malleus* y está enteramente persuadido de la verdad de todos los absurdos atribuidos a la brujería”. Una opinión tal quizá no esté justificada si consideramos las circunstancias desagradables y coercitivas en que Tritemio escribió estos tratados demonológicos. Hansen, al igual que Lea (quien se basa fuertemente en el primero), afirma expresamente esta sentencia.

⁹² El gran interés en las bendiciones y en los exorcismos está verificado por las descripciones de las actividades del abad Adam: encargado del monasterio de San Martín en Colonia y famoso exorcista, él curó a numerosas monjas poseídas, en monasterios de varias regiones. Cf. *Chronicon Hirsauense*, pp. 576-79.

contiene una clasificación de los tipos de demonios y agrega, a los que corresponden a los cuatro elementos, dos categorías más, la “subterránea” y la “lucífuga”. De todos los textos demonológicos de Tritemio, éste es sin duda el que tiene un mayor carácter florentino-hermético, más aún que la sección bibliográfica del *Antipalus maleficiorum* que, obviamente, también hace una lista de un gran número de escritos pseudo-herméticos.

De hecho, la clasificación de los demonios se extiende ampliamente en el *De daemonibus* de Tritemio y asume aquí, en la *quaestio* 6, que sólo dos de los seis demonios —el terrestre y el aéreo— tienen relaciones con las brujas en algunos casos poco comunes. Todo esto se ha tomado literal, aunque tácitamente, de los extractos del trabajo de Miguel Pselo sobre los demonios, traducido por Marsilio Ficino poco después de haber terminado su libro *De vita coelitus* en 1488.⁹³ Esta traducción fue quizás la más específica, o mejor dicho, la única contribución de Marsilio al debate sobre la brujería, ya que el pequeño tratado se ocupa en detalle de las prácticas individuales y colectivas adjudicadas a las brujas al final de la Edad Media, tanto en el mundo bizantino como en el latino. No solamente se mencionan los venenos y los encantamientos malignos, sino también los ungüentos que provocan las apariciones demoniacas y los vuelos nocturnos a los árboles embrujados, así como las orgías y los sabats y, con el sacrificio

⁹³ La traducción de Ficino no ha conseguido mucha atención de los críticos. Kristeller, *Supplementum*, p. 135 n. 27, enlista sólo unas pocas páginas de Corsi, Galeotti, Della Torre y Saitta. El breve tratado de Pselo fue también investigado a la luz de este escrito hagiográfico. Cf. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XIe. siècle* (Paris, 1920), cap. 5, pp. 135 ss., 162-91; K. Svoboda, *La demonologie de M. Psellos* (Brno, 1937), pp. 11-18; P. P. Joannou, *Démonologie populaire-Démonologie critique au XI^e siècle: La vie inédite de S. Auxence par M. Psellos* (Wiesbaden, 1971), pp. 11-42. Más recientemente, la autenticidad y la fecha misma (corregida para el final del siglo XIII) han sido cuestionadas por P. Gautier, “Le *De Daemonibus* du pseudo-Psellos”, *Revue des études byzantines* 38 (1980): 105-94.

de los niños, tales uniones promiscuas entre los demonios y los seres humanos. No obstante esto, Tritemio introduce una clasificación dando crédito a la fuente bizantina-florentina (*sicut Michael Psellus dicit*),⁹⁴ pero no incluye estas páginas sobre la brujería en sus *quaestiones*. Sin embargo, deberíamos admitir que, a pesar de que Tritemio coloca a los demonólogos Johannes Nider y Jacob Sprenger entre los “ilustres hombres de Alemania”,⁹⁵ y ha leído ciertamente el *Malleus* de Sprenger (su primera edición se encuentra en la biblioteca de Würzburg),⁹⁶ no podemos leer en ninguna parte de sus escritos nada acerca de instigaciones para quemar a las brujas —aparte de la cita de *Éxodo* 22:18: *Maleficos non patieris vivere*, que él repite como un *topos*.⁹⁷ Como lo señala Arnold, Tritemio sólo recomienda los medios eclesiásticos utilizados en tiempos menos difíciles, tales como los exorcismos y las purificaciones.⁹⁸ Quisiera agregar aquí que Tritemio no incluye en su lista el *sabat*, ese elemento característico que, desde la aparición del *Malleus* o quizás unas décadas antes, empieza a cambiar la actitud intelectual y jurídica en relación con la brujería. Desde mi punto de vista, no se habla del *sabat* en las *Octo quaestiones* ni en el *Antipalus*, mientras que sólo cuatro de los 343 capítulos del citado libro *De daemonibus* hacen anotaciones

⁹⁴ Upsala, cod. C IV, fol. 145v.

⁹⁵ *Catalogus illustrium virorum Germaniam... exornantium en Opera historica* (nota 54), 1: 154 núm. 53, acerca de Joannes Nider studiosus eruditus et in philosophia scholastica probe instructus— muliercularum quas maleficas vulgus appellat acerrimus persecutor (acerca de Nider, cf. también *De scriptoribus ecclesiasticis*, ibid., p. 354); *Catalogus*, p. 177 núm. 45, acerca de Jacobo Sprenger divinarum scripturarum professor et interpres eruditus, atque in philosophia aristotelica egregie doctus, ingenio clarus, sermone scholasticus, cum olim ab Innocentio VIII una cum Henrico Institoris eiusdem ordinis theologo inquisitor haereticæ pravitatis esset constitutus scripsit pro cautela et instructione simplicium contra mulierculas maleficas, instrumenta diaboli, volumen non abiciendum, quod praenotavit *Malleus Maleficarum* l.I, si quid amplius scripserit, ad notitiam meam non pervenit.

⁹⁶ Arnold, “Additamenta”, p. 254, n. 71.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 253.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 253-254.

concernientes a ese tema particular. Principalmente, *liber X, caput 18: Quomodo per aera vehantur a daemonibus habent; cap. 19: Qualia convivia et chorizationes cum daemonibus habent; cap. 20: Qualia maleficae offerunt sacrificia; cap. 22: Quis modus sit daemonum coeundi cum maleficis*. Pero el mero esquema de un texto no terminado no permite hacer ninguna conjetura en relación con el probable desarrollo de este punto o de otro relacionado con el mantenimiento del *Canon Episcopi liber X, cap. 26: An maleficarum delacionibus contra alias sit credendum*.⁹⁹

Por lo tanto, parece que, al seleccionar de las fuentes de Pselo, se omitieron deliberadamente las páginas más truculentas, quizás sólo porque Tritemio quiso ser moderado en su intervención en contra de las brujas. En el primer escrito de la *quaestio 6* existen, más aún, varias citas tomadas de la herencia de la magia florentina, para corroborar las definiciones de Pselo sobre los primeros dos tipos de demonios, y sólo en este caso, Tritemio cita a Ficino así como a Orfeo, a Porfirio y a Apuleyo.¹⁰⁰ En un pasaje que se agregó posteriormente, él nos recuerda solemnemente que, “antes de ese tiempo, Mercurio, El Tres Veces Grande, había dicho: con seguridad ninguna parte del mundo se encuentra libre de la presencia de los demonios.”¹⁰¹ Pero el más revelador es aquel largo pasaje que no aparece en la edición y en el manuscrito de Viena; ese pasaje define a los demonios no en la manera en que lo hace un inquisidor, sino como lo hacen Porfirio y Platón, cuyo

⁹⁹ *Ibíd.*, pp. 265-66.

¹⁰⁰ Upsala, C IV, fol. 145v; están en corchetes las palabras que faltan, tomadas de Busaeus, *Paralipomena*, p. 501: *Primum genus sicut grecus [Michael Psellus tradit] igneum nuncupatur... Et [Marsilius Ficinus] Apuleium daemonia quaedam ignea esse animalia dicentem introducit... [hos Orpheus igneos sive celestes appellat, propter eo ut opinor quod eorum corpus est ignis]* (fols. 147v-148r; no en la edición de Busaeus). *Sicut Porphirius asserit... ut inquit Plato*. El pasaje completo se encuentra en la nota siguiente ahí: 102.

¹⁰¹ Upsala, Cod. C IV, fol. 145v; el pasaje está también en la edición de Busaeus, p. 502.

diálogo *Ion*, utilizado por Ficino muy a menudo en este contexto, así como por Pomponazzi, había sido ya citado al principio, en un pasaje que permaneció en el texto de 1515.¹⁰²

Todo esto me lleva a creer que, en su madurez, Tritemio no había renunciado con juramento a esa *Reformatio Hermetica* que Noel L. Brann,¹⁰³ su biógrafo reciente, había leído en su carta de 1499 a Arnold Bost, en la que el abad de Sponheim profesaba solemnemente una magia exclusivamente natural, introduciendo la *Steganographia*, llena de nombres de todo tipo de demonios.

No puedo, por lo tanto, detectar un cambio en la actitud de Tritemio con respecto a la concepción hermética, así como a la magia espiritual y demoniaca y a la brujería. Por otro lado, veo una evolución más clara en su discípulo Cornelio Agripa. Para explicar las contradicciones en sus dos principales traba-

¹⁰² Upsala, Cod. C IV, fol. 147r-48r (al final de la *quaestio* 6; no está en la edición de Busaeus): *Omnia haec daemonum genera sic affecta sunt, ut Deum aversentur et angelos bonos, odientque homines et insidiis persequantur, licet aliud alio peius. Aereum et terrestre maleficis invocatum obsequitur, quibus non uniformiter se consueverunt exhibere, sed pro varietate affectionum, ut vel actio requirit, vel materia, unde formam accipiunt visibile, permittit. Nihil ergo mirandum quod maleficae tanta possunt mortalibus inferre maleficia, quando sua sponte daemones in pernicie humani generis unanimiter omnes conspirant. Quae autem causa inimicitarum nisi invidia, sicut in libro Sapienciae scribitur: 'quoniam invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum'? Invidie autem causa beatitudo hominis in paradyso posita fuit. Constat igitur nunc manifeste quod maleficarum potestas tota cooperatione stat daemonum, qui omnes semper inquieti et perturbati ubicunque fuerint suis passionibus agitantur prava habitudine acquisitis, et quantum in eis est quiescere neminem permittunt. Nam et inter se compugnant adinvicem saepius concitati rabie furoris. Sunt enim superbia pleni et superbioribus agitantur, usque adeo sicut Porphirius asserit, ut nihil vehementius optent quam dii a nobis estimari supremi et pro illis maxime coli atque timeri, quorum princeps, quem Luciferum Scriptura vocat, id potissimum contendit, ut deus primum omnium habeatur. Incitant nos ad corporis huius oblectamenta quibus ipsi in nobis ferme similiter oblectantur. Incendunt nos ad contentionem et praelia, at assiduo gaudent mendacio. Est enim diabolus ut inquit Plato, animal humectum immortale, passibile, plenum nequicia, odio et invidia, bonis hominibus torquetur, malis laetatur. Libenter itaque daemones utuntur voluntate maleficarum depravata in odium et pernicie generis humani, et tota eis virtute quantum deus permittit cooperantur occurrunt.*

¹⁰³ Brann, *The Abbot Trithemius* (nota 54), p. 117.

jos, *De occulta philosophia* y *De vanitate scientiarum et artium*, muchos estudiosos, e incluso yo misma, hemos propuesto varias hipótesis.¹⁰⁴ He tratado de mostrar la existencia de una línea coherente de pensamiento, aunque compleja y desigual. Al considerar sólo la actitud del mago Agripa *vis-à-vis* de la brujería, aquí sólo tomaré sus dos documentos más famosos y polémicos, algunas cartas en las que describe su propia defensa de una campesina acusada de haber heredado la brujería de su madre en Voippy, una aldea cercana a Metz, en 1519, y su mejor conocido y vehemente capítulo 96 en contra de los inquisidores en el *De vanitate*.¹⁰⁵ No es muy sabido que este autor (que ofrece un lazo histórico concreto entre Tritemio, su modelo y su maestro, y Johann Weyer, su discípulo y defensor), escribió *Adversus Lamiarum inquisitores*, probablemente poco antes de 1533 (dos años antes de su muerte). Este trabajo fue citado todavía con horror en 1566 por un inquisidor dominico, Sisto de Siena.

Cornelio Agripa, un seguidor de la herejía luterana, en su libro que publicó bajo el título de *Adversus Lamiarum inquisitores* [Contra los inquisidores de las brujas], transforma esta sentencia de Juan [Gálatas: 3:1] en contra de los que persiguen y castigan a las mujeres por brujería, cuando se haya demostrado que han tenido relaciones sexuales con los demonios; se burla de esto como un cuento surgido de la imaginación y los sueños de mujeres viejas y delirantes, ya que a menudo estaban dormidas, eran engañadas por los sueños y,

¹⁰⁴ C.J. Nauert, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought* (Urbana, Ill., 1965); P. Zambelli, "A proposito del 'De vanitate' di C. Agrippa", *Rivista critica di storia della filosofia* 15 (1960): 47-71; idem, "Agrippa von Nettesheim in den neueren kritischen Studien und in den Handschriften", *Archiv für Kulturgeschichte* 51 (1969): 264-95.

¹⁰⁵ Este segmento y los siguientes se citan más completamente, y con gran detalle, en P. Zambelli, "C. Agrippa, Sisto da Siena e gli inquisitori". *Memorie domenicane*, n.s., 3 (1972): 146-64. Véase también W. Ziegeler, *Möglichkeiten der Kritik am Hexen- und Zauberwesen* (Colonia, 1973), pp. 137-99.

en momentos, cuando están agraviadas por el pensamiento de una libido vehemente, incluso piensan que los actos que se forman en su imaginación, les suceden realmente.¹⁰⁶

A partir de las citas del dominico, que probablemente vio en Agripa a un reformador radical, aparece en primer lugar que Agripa se burla de la creencia en la relación sexual entre brujas y demonios, interpretándolas —a lo largo de líneas que desarrollarán Weyer y Della Porta— como ilusiones causadas, no por la presencia de demonios, sino por los sueños y la histeria, y así descritas por el *Canon Episcopi*. Más aún, Sisto de Siena no parece conocer el *De praestigiis daemonum* de Weyer, publicado tres años antes y, por lo tanto, no puede hacer la comparación, que hubiera sido iluminadora, entre el famoso trabajo del discípulo y el trabajo perdido del maestro. A partir de datos de la *Bibliotheca sancta* de Sisto, parece seguro que, para reforzar la tesis de la ilusión, Agripa citó extensamente el *Canon Episcopi* para mostrar que este documento (invalidado por el *Malleus*) probaba la imposibilidad del vuelo de las brujas *corporaliter* al sabat, y consideraba esas *vectationes et traslationes*, siempre como sólo imaginarias (*semper sola imaginatione fieri*).¹⁰⁷ Sin embargo, entre las facultades atribuidas a la imaginación, Agripa no incluyó el mal de ojo (*fascinatio* de las brujas sobre los niños).

Cornelio Agripa, un hereje, en el libro *Adversus Lamiarum inquisitores*, publicado por él, aprovecha la sentencia [de Juan Crisóstomo] de estigmatizar a los inquisidores como herejes y los acusa, entre otras cosas, de haber inventado este último tipo de calumnia en contra de esas mujeres simples e inocuas, llamadas brujas, principalmente el hecho de que fascinan a

¹⁰⁶ Sisto da Siena, *Bibliotheca sancta* (Venecia, 1566), pp. 556, 558 (cf. la edición de 1574, 2:52-53).

¹⁰⁷ *Ibid.*

los niños mostrándoles sus caras, y los corrompen a través de la mirada fija de sus ojos.¹⁰⁸

Agripa fue en efecto valiente; en primer lugar, porque debido a su honestidad intelectual, estaba ansioso por no legitimar las maldades atribuidas a las brujas campesinas con la magia refinada de la imaginación que, desde Avicena hasta Ficino y posteriormente, había sido la fuente principal y favorita para los magos naturales así como para él mismo. De hecho, él lo estaba pensando de nuevo en esos años mientras preparaba para impresión el *De occulta philosophia* en 1533, incluyendo en éste varios temas heréticos como el psicopaniquismo y nicodemismo¹⁰⁹ (como resultado de una comprensión más seria y profunda de ese silencio pitagórico hermético, tan violentamente recomendado a él por Tritemio y tan buscado en sus primeros trabajos).

Las posiciones herméticas pudieron, en momentos, desempeñar papeles progresivos en los conflictos sociales, intelectuales y religiosos, pero ciertamente, a través de estas circunstancias, Hermes Trismegisto, en Alemania, había perdido esa impassibilidad maravillosa y pacífica que, al principio, expresó en *pia philosophia, docta religio*, y la concordia general de acuerdo con los florentinos. En las sillas de madera del coro de la catedral de Ulm, Jorg Syrlin había esculpido, en 1474, de una forma bastante lograda, las sibilas escoltadas por el profeta Miqueas, así como por Terencio, Cicerón, Quintiliano, Séneca, Pitágoras y por un Tolomeo con cabeza muy oval. Pero el artista alemán no dejó espacio para Hermes quien, por el contrario, domina el espacio físico e ideal del mosaico del piso de la catedral de Siena, donde las sibilas y el mismo Hermes, con los rollos, están claramente asociados al

¹⁰⁸ *Bibliotheca sancta* (1566), pp. 869-70 (cf. la ed. de 1574, 2:428).

¹⁰⁹ P. Zambelli, "Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 39 (1976): 69-103.

renacimiento florentino de la magia antigua y de la teología. El ciclo de Siena se completó alrededor de quince años después del de Ulm (1481-98?), y en ambos es posible reconocer las peculiaridades locales de dos tradiciones ya arraigadas firmemente en el humanismo. Si los asientos de Ulm hubieran sido construidos un poco más tarde, se hubiera podido admirar la figura, en madera tallada, de un Hermes Trismegisto alemán, pero justo unas cuantas décadas después, cuando los conflictos de ideas que he tratado de subrayar en el campo del hermetismo se definieron mejor —me pregunto si los cánones de la catedral de Ulm hubieran querido y hubieran sido capaces de permitir que sus sibilas se hicieran acompañar de una compañía tan mala como la de Hermes, para entonces comprometido de manera irremediable. Estas mismas damas hubieran aparecido, así dice Johannes Weyer, *Sibyllae a daemone conductae*.¹¹⁰



¹¹⁰ J. Weyer, *De praestigiis daemonum* (Basilea, 1660), pp. 18-19 (libro 1, cap. 8).