

**“Et esto dixo el grant Hermes en uno de sos castigos”: desvelando al Hermes árabe en la literatura sapiencial castellana**

Juan Udaondo Alegre  
(University of Michigan, Ann Arbor)

Introducción

Este artículo estudia la presencia y el papel de Hermes Trismegisto, sabio mítico de la Antigüedad, en la literatura sapiencial castellana del siglo XIII y sus obras fundamentales: *Bocados de Oro*, *Libro de los buenos proverbios* y *Poridat de las Poridades*, que tuvieron como directo precedente en Latín la *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso. Para ello pondré particular atención en las transformaciones y reelaboraciones que Hermes había experimentado tras pasar por la cultura árabe, de la que derivan las obras más importantes del género sapiencial. Finalmente, también mostraré cómo esta literatura tiene rastros de todas las corrientes importantes desarrolladas por la *Hermética* árabe.<sup>1</sup> Por lo tanto, ofreceré una amplia perspectiva de cómo la tradición hermética encontró un insospechado cauce de difusión en la literatura española. Estoy interesado en mostrar de qué manera, durante la Edad Media peninsular, la legendaria sabiduría de Hermes encontró cauce no solo como transmisor de artes arcanas, sino también como referente para la reflexión diaria en los problemas cotidianos y de gobierno. Lo que en un principio había sido caudal para unos pocos iniciados fue así desvelado tanto para gobernantes como para vasallos, sin que importara además su confesión religiosa. Muchos estudios de autores como Pingree o Burnett (ver bibliografía) han destacado la relevancia de Hermes Trismegisto durante el esplendor de la cultura árabe entre los siglos VIII-IX, de manera que incluso se ha hablado de un “Hermes árabe,” expresión felizmente acuñada por van Bladel (2009) en un trabajo más reciente que de alguna forma sintetiza y reaviva los trabajos anteriores. La mayor parte de estas pesquisas sobre Hermes se han centrado en la legendaria atribución que se le había hecho tanto de diversas ciencias y artes como de las obras cardinales de la astrología, la magia y la alquimia—modernamente bautizadas como *Hermética* técnica—que se mantuvo al traducir gran parte de la cultura griega al árabe a partir del siglo VIII. En efecto, el brillo cultural de Bagdad a partir de ese siglo estuvo en gran parte sustentado por tales traducciones.<sup>2</sup> La curiosidad y ambición que despertaba tal *Hermética* técnica, capaz de otorgar poderes, riqueza, en incluso dominio sobre el futuro al que la dominase, justifica la seducción que ejerció en traductores y mecenas. Sin embargo, durante la Antigüedad Hermes también había sido el aparente autor de otra literatura que otorgaba bienes más espirituales que temporales, vinculada tanto a la soteriología como al conocimiento filosófico, y por ello llamada *Hermética* filosófica. Aunque la distinción entre ambas herméticas no es muchas veces sencilla, sí es cierto que Hermes supo encarnar como nadie el papel de transmisor de una sabiduría ancestral, y como tal se erigió en supuesto predecesor tanto de las escuelas filosóficas griegas como de las religiones del Próximo Oriente e incluso de las monoteístas.

Esta es precisamente la dimensión de Hermes en la que estoy interesado y la que sostengo aparece en la literatura sapiencial castellana de manera destacable. Sin embargo, y como veremos, las fuentes árabes de este género castellano en ocasiones reelaboraron sustancialmente la figura de Hermes. Así, quien antaño había sido la máxima encarnación de una sabiduría esotérica—o más

<sup>1</sup> Para una buena definición y resumen de la *Hermética*, literatura atribuida a Hermes Trismegisto o sobre las ciencias por él inventadas, ver Copenhaver 1992.

<sup>2</sup> Ver por ejemplo Gutas (1998).

correctamente, hermética, adjetivo que viene de su nombre—pasó a integrarse en una nómina de sabios que transmitían dichos y aforismos fácilmente accesibles y ampliamente aplicables.<sup>3</sup> Al igual que otros sabios, Hermes ofrece en la literatura sapiencial sentencias más cercanas al sentido común del pueblo que a un conocimiento secretamente transmitido e impenetrable sin la ayuda de iniciados y mistagogos. Sin embargo, no se pudo evitar la dicotomía entre la esencia arcana de su tradición y el nuevo género en el que se inscribió. Por ello, cuando los intérpretes castellanos tradujeron la literatura gnomológica árabe, mostraron a un Hermes que heredó la tensión entre una sabiduría secreta y otra al servicio tanto del filósofo como del rey y el hombre llano; y no solo eso, la literatura sapiencial evidencia también vestigios de corrientes específicas desarrolladas por la *Hermética* árabe: la que procede de los paganos sabeos de Ḥarrān, las *Epístolas de la hermandad de la pureza* (*Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*), la *Hermética* pseudo-Aristotélica, o la astrología de Abū Ma'shar. Todas ellas estaban vinculadas a las diferentes ramas de la *Hermética* técnica, que también había tenido su propio desarrollo en al-Andalus gracias a personalidades como Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī autor del *Ghāyat al-Ḥakīm* (*La meta del sabio*), más conocido en castellano y latín como *Picatrix*, quizá el más famoso libro de magia escrito en Europa.

El proceso de traducción de obras árabes se inició en la Península Ibérica a partir del siglo XII, contó con la ayuda fundamental de la minoría judía y tuvo como hitos fundamentales la Escuela de Traductores de Toledo y la obra de Alfonso X el sabio; este proceso se “apropió” tanto del Hermes árabe sabio y proverbial como del autor de libros de magia y astrología, y de hecho las fechas de unas y otras traducciones coinciden en el tiempo. Ello nos explicará por qué Hermes aparece en lugares esenciales de la literatura sapiencial, arrastra consigo todas las connotaciones que la mera lectura de su nombre conllevaba, muestra esa tensión entre secreto y divulgación que había adquirido a través de los árabes, y no oculta sus vínculos con todas las ramas de la *Hermética*, clásicas y medievales. Tanto Alfonso X como los próceres de la cultura árabes que le precedieron, desde Bagdad hasta Córdoba, quisieron traducir y dominar todas esas dimensiones de Hermes. Todo ello convierte al “Hermes arabicus” que aparece en la literatura sapiencial en una de las muestras más significativas del intercambio cultural llevado a cabo en suelo peninsular y, también hasta cierto punto, le convierte también en un “Hermes hispanicus,” debido a la impronta que adquirió al empezar a transmitir su sabiduría, por primera vez, en una lengua romance. Para explicar este largo camino voy primero a sintetizar los pasos que Hermes había recorrido desde el Egipto helenístico hasta su llegada a la Península Ibérica.

### El legado sincrético de Hermes y su clasificación durante la Antigüedad y la Edad Media

Hermes Trismegisto (también escrito Trimegisto) había sido el símbolo más claro del sincretismo religioso durante el período helenístico, cuando el dios griego Hermes fue asimilado con el egipcio Tot; de esta forma, probablemente pocas décadas después de la conquista de Alejandro, la “obra” de Hermes comenzó a circular en Egipto. Precisamente por su origen sincrético, Hermes pudo ser adaptado a nuevas circunstancias religiosas y culturales, tanto a lo largo de Antigüedad tardía como en la Edad Media. A lo largo del tiempo, se le reconoció como antiguo teólogo y sabio, o se le recordó como fundador de tales disciplinas como la magia, la retórica o la escritura, de las que tanto Hermes como Tot habían sido dioses. A pesar de su origen pagano, tanto el cristianismo como el judaísmo y posteriormente el islam supieron integrar a Hermes en sus propias tradiciones culturales.

<sup>3</sup> Para una definición precisa de la literatura sapiencial o compendios de castigos castellanos ver, por ejemplo, Haro Cortés (1995, 15-21)

Por esta razón, es particularmente sugestivo seguir el rastro de Hermes en la España medieval “de las tres culturas”, donde es posible considerar a Hermes, una vez más, como un símbolo de sincretismo e intercambio cultural; además, de la misma manera que procesos compartidos de traducción e interpretación configuraron la cultura de la baja Edad Media europea, también Hermes fue enaltecido para los siglos venideros a través de su paso por la Península Ibérica, que ejerció de filtro y reflector de la gloria cultural árabe, donde se había custodiado y enmendado una parte sustancial de la cultura antigua (incluyendo la *Hermética*). Como antes adelanté, dentro de la *Hermética* cabe hablar de diferentes géneros. De la misma manera que Hermes, sin cambiar su esencia, reúne singulares características en cada período como paradigma de hombre sabio, también su obra se adecuó a cambiantes circunstancias.

Especialistas en *Hermética* distinguen entre una vertiente “filosófica” y otra “técnica” durante la Antigüedad. De acuerdo con Garth Fowden (22-44), ambas emanaron del mismo entorno religioso y cultural, sin que hasta el momento se haya podido determinar si existió una secta específica de seguidores de Hermes. La *Hermética* técnica fue la primera en aparecer, y está asociada con artes tales como la magia, la astrología, y la alquimia, cuya invención en numerosas ocasiones se atribuía al mismo Hermes (algo que se prolongaría durante toda la Edad Media). La *Hermética* filosófica apareció más tarde, durante los siglos II y III, coincidiendo en el tiempo tanto con el llamado Platonismo Medio (abierto a influencias orientales) como con la avenencia de las escuelas platónica, estoica y aristotélica en los estudios filosóficos; ambos hechos se traslucen en las obras atribuidas a Hermes. Tanto estas escuelas tradicionales, especialmente platonismo y estoicismo, como la misma doctrina hermética, tenían en esta época muchos objetivos que podríamos calificar como religiosos, especialmente en lo que se refiere a la búsqueda de la salvación o al conocimiento de una realidad trascendente. Por lo tanto, no es extraño que la *Hermética* usase el vocabulario filosófico griego, lengua franca del momento, y que también acusase el influjo del judaísmo, el cristianismo, y de la antigua religión egipcia, de cuya sabiduría se proclamaba tanto heredera como traducción.<sup>4</sup> Ese común lenguaje hizo también que la *Hermética* no fuera difícil de asimilar por parte de algunos Padres de la Iglesia en el Oriente romano, especialmente Lactancio, quien vio en Hermes un antecedente profético del mensaje de Cristo, al igual que sucedería tantas veces posteriormente.

Aunque la *Hermética* filosófica pudo ser mucho más abundante, se la identifica principalmente a través de dos obras que tuvieron dispar distribución durante la Edad Media. El *Corpus Hermeticum* se refiere a una colección de 18 tratados helenísticos que fue posiblemente compilada en Bizancio durante el siglo XI, aunque probablemente todos o parte de ellos estuvieron asociados con anterioridad. Como tal conjunto, no se conoció en Europa hasta el que Marsilio Ficino lo tradujo al latín a finales del Siglo XV,<sup>5</sup> sin embargo y como veremos, fragmentos o ecos suyos se transmitieron a través de otros conductos, por ejemplo, la España medieval. Tal lapso no se produjo con el otro libro llamado *Asclepius*, el tratado hermético más largo que se ha conservado. Se trata de la traducción latina de un texto griego llamado *Logos Teleios* (“discurso perfecto” o “revelación perfecta”). Esta obra adolece de una tensión interna entre restos paganos, filosofía (platonismo y estoicismo), monoteísmo y probables influencias cristianas; así como resonancias de la teúrgia ceremonial de la que hablaron filósofos neoplatónicos como Jámblico y Porfirio. San Agustín menciona de manera relevante el *Asclepius* en *La ciudad de Dios*, pero no otros padres de la Iglesia, por lo que probablemente había sido traducido poco antes. Agustín

<sup>4</sup> Hasta qué punto lo era, es todavía materia de discusión para especialistas.

<sup>5</sup> En realidad, los tres últimos tratados fueron traducidos por Lodovico Lazzarelli (1447-1500), quien tuvo acceso a un manuscrito griego separado hoy perdido.

también se hace eco de las contradicciones del texto y, si bien alaba su sintonía monoteísta con el Cristianismo, ataca inmisericorde la simpatía del texto con la idolatría. A pesar de ello, Agustín contribuyó involuntariamente a la gloria medieval del *Asclepius*, pues al santo se atribuyó un texto, el *Tractatus adversus quinque haereses* (que en realidad era de Quodvultdeus, obispo de Cartago), mucho más favorable para el *Asclepius*, y que incidía en su supuesto conocimiento profético de la venida de Jesucristo. A pesar de esporádicas citas previas, el *Asclepius* resurge con fuerza en la obra de importantes autores del siglo XII como Abelardo, Juan de Salisbury o Alain de Lille, cuyas alabanzas a Hermes como un cristiano *avant-la-lettre* prefiguran la *philosophia perennis* del Renacimiento. Más importantes aún fueron las aportaciones de la escuela platónica de Chartres que tuvo un papel destacado en el llamado Renacimiento del siglo XII;<sup>6</sup> entre estos autores estaban Bernardo y Thierry de Chartres, Guillermo de Conches y Bernardo Silvestre, en cuyos escritos el *Asclepius* era uno de los textos fundamentales y Hermes una indiscutible autoridad.

A finales del Siglo XII se produjeron dos hechos entre sí relacionados que tuvieron una incidencia indiscutible en el hermetismo peninsular del siglo XIII y en los textos que voy a centrarme: por un lado, aparecieron obras de índole teológica y cosmológica atribuidas a Hermes y de procedencia Europea; por el otro, las traducciones del árabe (en su mayoría realizadas en España), aumentaron su influjo y profusión, ya notable a finales del siglo anterior. Entre los primeros hay dos textos importantes, El *Liber viginti quattuor philosophorum* (*El libro de los veinticuatro filósofos*), cuya influencia se prologaría durante siglos en España,<sup>7</sup> y El *Liber de sex rerum principiis* que, como indican Lucentini y Perrone (505), integra platonismo y fuentes árabes y cita a autores de la escuela de Chartres. Esta obra contiene, por ejemplo, una versión de la leyenda de los tres Hermes, cuya génesis árabe después mostraré. Como hemos podido observar, parte de la doctrina de Hermes se conocía y apreciaba en la Europa cristiana cuando otras muchas obras con su nombre empezaron a aparecer gracias a las traducciones del árabe realizadas en la Península Ibérica, tanto de naturaleza técnica como filosófica. Quiero enfatizar cómo esta justificación por importantes autoridades cristianas favoreció la acogida de nuevos textos herméticos paganos a través de conductos judíos o árabes.

A pesar de la multiplicidad de referencias a Hermes que estamos viendo, el *Asclepius* y el *Corpus Hermeticum* son las dos obras que han determinado la recepción de la *Hermética* filosófica en el mundo occidental, y por lo tanto las que han recibido más atención de los estudiosos. Existen también otros fragmentos o pequeños tratados escritos en otras lenguas, como el copto o el armenio que se han ido integrando progresivamente en los estudios sobre hermetismo.<sup>8</sup> Sin embargo, mucha menor atención se ha prestado a las referencias que se hacen a Hermes en otros textos traducidos o compilados en la España medieval, en su mayoría con fuentes árabes o judías. De entre ellos, también han sido muchos más atendidos los ecos de Hermes en obras técnicas (astrología, alquimia, magia) traducidos al latín,<sup>9</sup> que aquellos otros en obras filosóficas o pertenecientes a la llamada literatura sapiencial y traducidos al castellano. Ello puede obedecer a dos razones, por un lado, al estar escritas en castellano estas obras suponen una barrera infranqueable para algunos especialistas mucho más cómodos en latín o incluso árabe (de hecho, algo similar sucedió en la

---

<sup>6</sup> Expresión acuñada por Haskins (*The Renaissance of the Twelfth century*, 1927).

<sup>7</sup> Como he estudiado en mi tesis doctoral (Udaondo Alegre 2018), ecos de esta obra aparecen durante el Siglo XVII en la obra de eruditos interesados en Hermes como Bartolomé Jiménez Patón.

<sup>8</sup> El copto *Discurso sobre la novena y la octava esfera* (descubierto en la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi, y el armenio *Definiciones de Hermes Trismegisto a Asclepio*, son los textos herméticos más importantes descubiertos a lo largo del siglo XX.

<sup>9</sup> Por autores como Burnett, especialmente interesado en determinar el origen epistemológico de las ciencia contenida en esos tratados.

Edad Media latina Europea), lo que ha limitado una perspectiva completa del saber hermético medieval; por otro lado, la diferencia entre los contenidos filosóficos de obras como el *Asclepius* y el *Corpus Hermeticum*, y otras obras medievales en las que Hermes transmite su sabiduría, es notable, especialmente en la literatura sapiencial, que ya llegó a España como fruto de una larga reelaboración en sus fuentes árabes originales. En las páginas que siguen, intentaré aportar un poco más de luz a estos textos y su significación en el conjunto de la literatura hermética, empezando por un su más directo precedente en latín.

### Hermes/Enoc en la *Disciplina clericalis*, de Pedro Alfonso

Un directo antecedente de la literatura sapiencial en castellano es la *Disciplina clericalis* de Petrus Alfonsi o Pedro Alfonso de Huesca (un converso judío anteriormente llamado Moseh Sefardí, c.1062-c.1140); esta obra estaba destinada a ser una “regla para clérigos” (de ahí su nombre),<sup>10</sup> con la novedad de que sus fuentes eran tanto cristianas como árabes y judías, que su autor podía leer; esta primicia garantizó a la obra un éxito formidable en toda Europa. La *Disciplina clericalis* contiene un prólogo y treinta y tres ejemplos (o cuentos ejemplarizantes) el marco de los cuentos son exhortaciones de padre a hijo, o de maestro a discípulo, y están aderezados con dichos atribuidos a diversos filósofos que provienen de obras sapienciales árabes como que, como veremos más adelante, serían inmediatamente traducidas al castellano y se convertirían también en las obras esenciales de este género en la nueva lengua.

Lo interesante para los propósitos de este trabajo es que el primer filósofo citado por Alfonso es Hermes Trismegisto, un hecho no siempre destacado entre los estudiosos del Hermetismo porque no lo menciona con su propio nombre, sino por cómo se le conocía en las tradiciones judía y musulmana, donde se le había identificado, respectivamente, con la figura bíblica de Enoc y con Idrīs, que aparece en el Corán. Así, el famoso astrólogo y poeta judeo-español ibn Ezra (1089-1167) llama casi siempre Enoc a Hermes, incluso cuando lo cita desde fuentes árabes donde aparece como Hermes o Idrīs.<sup>11</sup> Así, Pedro Alfonso afirma al principio de su obra que: “El filósofo Enoc, que en lengua árabe es llamado Idrīs, dijo a su hijo: el temor de Dios debe ser tu propia tarea, y así vendrá a ti beneficio sin trabajo.”<sup>12</sup> El hecho de que Enoc se dirija a su hijo Tat (algo que aparece en *Bocados de Oro*). Como vemos, la primera obra sapiencial importante escrita por un autor peninsular comienza evocando a Hermes Trismegisto, y además, significativamente, con dos de los nombres que había recibido en las tradiciones judía y musulmana. El hecho de reconocer el “multicultural” abolengo de Trismegisto también está en sintonía con las fuentes que Alfonso reconoce haber empleado para su libro: “Por lo tanto, he compilado un librito en parte de proverbios y consejos de los filósofos, en parte de proverbios y consejos de los árabes, así como de sus poemas y cuentos, y en parte de semejanzas con pájaros y animales.”<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Teniendo en cuenta que clérigo, en la Edad Media, significaba también hombre de letras, pues la mayor parte de la formación intelectual era administrada por la Iglesia.

<sup>11</sup> Ver, por ejemplo, la sección dedicada a este autor en el libro de Josefina Rodríguez (2011, 121-270).

<sup>12</sup> “Enoch philosophus, qui lingua arabica cognominatur Edric, dixit filio suo: Timor Domini sit negotiatio tua, et veniet tibi lucrum sine labore” (<http://www.thelatinlibrary.com/alfonsi.disciplina.html>)

<sup>13</sup> “Propterea ergo libellum compegi, partim ex proverbiiis philosophorum et suis castigationibus, partim ex proverbiiis et castigationibus Arabicis et fabulis et versibus, partim ex animalium et volucrum similitudinibus” (<http://www.thelatinlibrary.com/alfonsi.disciplina.html>).

Esta obra del siglo XII también tiene indicios de algo que se repetirá más adelante en las obras sapienciales que veremos del XIII: existe una tensión y complementariedad entre el “secreto” que muchas veces evocaban los escritos herméticos y otros escritos filosóficos, y una sabiduría “natural,” que no necesitaba de los libros para ser desarrollada, pero que también puede ser transmitida a través de ellos. En este sentido, encuentro especialmente importante el diálogo entre el maestro y su discípulo que sirve de marco al cuento XV, en el que una astuta mujer ayuda a recuperar su dinero a un español (hyspanus) que antes de su peregrinación a la Meca había encomendado su dinero a un hombre malintencionado, quien no se lo quiso devolver después. Admirado por la astucia de la mujer, el discípulo afirma: “pienso que ningún filósofo hubiera pensado de manera más ingeniosa,<sup>14</sup>” a lo que el maestro responde: “Bien habría podido hacer el filósofo, a la vez con su inteligencia natural y la adquirida, incluso a través del escrutinio de los secretos de la naturaleza, lo que la mujer hizo solo con su inteligencia natural,<sup>15</sup>” El discípulo asiente a las palabras del maestro, pero le ruega que

si de los filósofos guarda algo de la misma clase en la biblioteca de su corazón, démelo a mí, su discípulo, y yo lo entregaré a mi fiel memoria para así, en algún momento, ser capaz de conceder el alimento más delicado a mis condiscípulos, educados con la leche de la sabiduría.<sup>16</sup>

Como podemos observar, en este fragmento se contraponen una sabiduría fruto de la experiencia cotidiana y ajena a los libros, como la que muestra la mujer de relato, a la del filósofo o sabio, quien a su vez ha adquirido su conocimiento de dos maneras: tanto por una inteligencia natural (*ingenio naturali*), como la adquirida a través de los libros (o mediante las reglas del arte o técnica, *artificiali*), que incluye el estudio minucioso de los secretos de la naturaleza. La conclusión del relato indica que ambos medios son aptos para solucionar los problemas que la vida nos presenta. Sin embargo, el discípulo evidencia que los filósofos de la Antigüedad, aquellos que su maestro bien conoce y él estudia con sus compañeros, no solo ofrecen complejos sistemas o una llave para los secretos de la naturaleza; además, tales filósofos nos brindan un repertorio de historias como la de la mujer y el español que peregrinó a la Meca, igualmente aptas para sustentar a aquellos que se alimentan de la sabiduría más delicada (*delicatissimum alimentum*). Como antes indiqué, entre esos filósofos Pedro Alfonso señala en primer lugar a Enoc/Hermes Trismegisto. Frente a la actividad del sabio que examina los secretos de la naturaleza (*secreta naturae rimando*), Pedro Alfonso propone como alternativa un sentido común fácilmente comprensible para el estudiante sagaz. En realidad, tales “secretos” estarían más cerca de la *Hermética* filosófica y técnica originales, pero también de sus equivalentes árabes que estaban siendo traducidos al mismo tiempo que las obras sapienciales, como la *Tabla Esmeralda* y los tratados de magia y alquimia. Frente a estas obras que querían mantener a toda costa sus “secretos” la literatura sapiencial, por el contrario preconizaba una sabiduría “accesible” ya fuera para el vasallo o el gobernante, aunque ello implicase desvelar los secretos del mismo Hermes. En este sentido, es significativo que en el ejemplo XXV Pedro Alfonso incluye un ejemplo cuya fuente es el hermético *Libro de las profecías*

<sup>14</sup> “nec puto quod aliquis philosophus subtilius cogitaret” (<http://www.thelatinlibrary.com/alfonsi.disciplina.html>).

<sup>15</sup> “Bene posset philosophus suo facere naturali ingenio et artificiali, secreta etiam naturae rimando, quod mulier solo fecit naturali ingenio”.

<sup>16</sup> “Sed si aliquid philosophorum huiusmodi reposuisti in cordis armariolo, largire mihi discipulo, et ego fidei memoriae commendabo, ut quandoque condiscipulis lacte philosophico educatis delicatissimum largiri possum alimentum” (<http://www.thelatinlibrary.com/alfonsi.disciplina.html>).

(*Libro de prophetiis*) atribuido a Platón,<sup>17</sup> y que también circulaba bajo el nombre de *El libro de la vaca*,<sup>18</sup> este libro contiene numerosas fórmulas mágicas similares a las que aparecen en el *Picatrix*. Sin embargo, como destaca Eberhard Hermes (*The Disciplina Clericalis* 62-63), el héroe de la historia, el legendario alquimista Marianu (a quien se menciona en numerosas obras herméticas), aunque profetiza la caída de un rey, lo hace solo basándose en su propia experiencia y conocimiento de la humanidad. En este sentido parece que, de forma deliberada, nuestro autor ha elegido determinados contenidos de la *Hermética* filosófica y ha dejado de lado los demás, una opción, por lo demás, que se repetirá en otras obras de la literatura didáctica.

Por último quiero destacar que, como bien sabía Pedro Alfonso, la literatura didáctica sapiencial, tiene relación con la *Biblia*, y en concreto con los libros de este género contenidos en ella, que a su vez había sido un género común a todo el Antiguo Próximo Oriente.<sup>19</sup> Quizá por ello los clérigos y hombres de letras medievales asimilaron tan bien en sus horizontes culturales cristianos la literatura didáctica traducida de los árabes, pues esta integraba diferentes tradiciones tanto del Próximo Oriente donde se gestó la *Biblia* como también de las tradiciones hindú, persa, siria, griega o bizantina. Por ello, como indica Alvar (*Traducciones y traductores* 84) aunque los dedicatarios de estas obras están claros (clérigos, gente común, nobles, príncipes), no siempre es fácil discernir su origen, porque las historias y aforismos habían pasado por multitud de tradiciones y lenguajes, sin que no siempre conservemos todos los elementos de la cadena de transmisión. Así ocurre, por ejemplo, con la parte de la *Hermética* que se incorporó a la literatura sapiencial que finalmente se tradujo al castellano. Por otra parte, la datación y autoría de las traducciones de literatura sapiencial, así como la relación entre ellas encierra enormes problemas en los que no entraré.<sup>20</sup> Para mis propósitos, simplemente señalaré que las obras de las que trataré a continuación fueron traducidas en la segunda mitad del siglo XIII, por tanto, en el tránsito de los reinados de Fernando III (1217-1252) a Alfonso X (1252-1284), cuando una enorme cantidad de territorio antes en poder de los musulmanes se incorporó a Castilla, y con ella súbditos de diferentes religiones. Es también el tránsito entre la Escuela de Traductores de Toledo y el Humanismo Medieval de Alfonso X, en reciente denominación de González (2016).<sup>21</sup> Aunque las obras de literatura sapiencial no remiten directamente al rey sabio en sus paratextos, sí se encuadran dentro de su “concepto cultural,”<sup>22</sup> y así las entiendo en estas líneas. Aunque espero dedicar próximamente un trabajo específico al Hermes de Alfonso X, al que ya me referí en mi tesis doctoral (Udaondo 2018). A continuación trataré de reconstruir ese camino de Hermes en la literatura sapiencial desde la cultura del Próximo Oriente hasta la Castilla del siglo XIII, en sus obras más representativas.

### *Bocados de Oro* y Hermes

<sup>17</sup> Así comienza el Ejemplo XXV: “Platón cuenta en El libro de las profecías que había un anciano rey en Grecia cruel con el pueblo” (“Plato retulit in libro de prophetiis quod quidam rex erat in Graecia senex, gentibus crudelis” <http://www.thelatinlibrary.com/alfonsi.disciplina.html>).

<sup>18</sup> Como indica Pingree, este libro todavía se conocía en el renacimiento por humanistas como Pico della Mirandola (“Plato’s Hermetic Book of the Cow” 463)

<sup>19</sup> Que cuenta con obras tan importantes como las Instrucciones de Ptahhotep y las Instrucciones de Amenemhat en Egipto.

<sup>20</sup> Para ello me remito a trabajos recientes de Haro Cortés y Bizzarri en la bibliografía.

<sup>21</sup> Como explica este autor, se trata de un humanismo vernáculo (no latino) y secular, integrador de las tres culturas, y que presta particular atención a las ciencias de la naturaleza, de acuerdo con el paradigma de conocimiento árabe, que tiene como fundamento la filosofía racional y no los dogmas revelados (Martínez 13-27)

<sup>22</sup> Explicado por Márquez Villanueva en el libro del mismo nombre (2004).

*Bocados de Oro* es una traducción del *Mukhtār al-ḥikam wa-mahāsīn al-kalim* (“Las máximas más selectas y los mejores dichos”), escrita entre los años 1048–49 por el erudito sirio-egipcio al-Mubashshir ibn Fātik (nació en Damasco, pero pasó la mayor parte de su vida en Egipto), cuya vida probablemente se extendió hasta finales del siglo XI (Rosenthal 138). No se sabe con certeza la fecha de la traducción castellana, aunque la hipótesis más aceptada, como indica Haro Cortés (2002, 224) es que fue escrita a finales del reinado de Fernando III o principios del de Alfonso X (1252-1284), quizá hacia 1260, pues una sección de *Bocados* tiene paralelismos con la Partida II (Tit. V, Ley XVII). Los *Bocados de Oro* establece las pautas de gran parte de las variedades del género sapiencial, está escrita en prosa y enmarcada en un somero marco narrativo, y contiene una breve biografía de cada filósofo seguida de los dichos atribuidos a él. Así ocurre con Hermes. Esta forma de presentar las biografías de los filósofos emparenta esta obra con el género griego de las doxografías, cuyo ejemplo más eximio fue la obra *Vidas, enseñanzas y dichos de los grandes filósofos* de Diógenes Laercio, desconocida por el Islam (Strohmaier 2015).

La obra incluye filósofos griegos en un sentido amplio: Pitágoras, Sócrates, Aristóteles... pero también Homero, Alejandro, y por supuesto Hermes Trismegisto y tres figuras asociadas a él en la *Hermética*: Ammon, Asclepius y Tat. Entre otros sabios incluidos de manera ecléctica por al-Mubashshir están el sabio Luqmān de la Sūra 31 del *Corán* y también los Padres de la Iglesia Basilio y Gregorio (probablemente Gregorio Nacianceno (m. c. 389 d.C.), cuya presencia, como señala Strohmaier (2015), demuestra que esta obra sigue una tradición que atravesó el Cristianismo del Próximo Oriente (aunque por supuesto no hay ninguna declaración específicamente cristiana); esta opinión me parece más plausible que la de Rosenthal (135) cuando afirma de esta obra que “attention may be called to the striking Hermetic Christian influence, which seems to be of a local Egyptian color.” Pienso que este bagaje explica cómo Hermes pudo ser acomodado a un nuevo contexto Cristiano en España aún después de haber atravesado la tradición islámica. La obra de al-Mubashshir también comparte con Diógenes Laercio y con otras doxografías árabes la inserción de material de las llamadas gnomologías, esto es, colecciones de anécdotas y dichos de filósofos hoy consideradas de dudosa atribución.<sup>23</sup> En cualquier caso, aunque el *Mukhtār al-ḥikam* se ha puesto en relación con otras del mismo género y período, es difícil determinar en qué medida unas dependen de otras, o como afirma Rosenthal (136), si todas tuvieron fuentes comunes, la mayoría hoy perdidas. Respecto a este tipo de literatura, Haro Cortés (2008, 37) afirma que “La brevedad e independencia de las formas gnómicas, así como su contenido sapiencial e intemporal, que sintetiza una lección universal avalada por la autoridad de los sabios, y su perfecta disposición para ser memorizadas, favorecen la práctica compilatoria;” a pesar de esta independencia de dichos y proverbios (muchos intercambiables entre diferentes sabios de la Antigüedad) a lo largo de este trabajo voy a mostrar que varios de los que se atribuyen a Hermes en *Bocados* son específicos de sus propia tradición, algo que se explica a partir del original árabe.

Margaret Schofield, quien editó la famosa traducción inglesa de Stephen Scrope de 1450, asume que de entre las fuentes de su copiosa biblioteca que al-Mubashshir utilizó estaban aquellas procedentes de Bagdad en el siglo IX, ya fueran traducciones del griego o el siríaco u obras compuestas ex profeso por orden del califa al-Ma'mūn (786-833). Esta explicación esclarecería las numerosas similitudes entre los contenidos de los *Bocados de Oro* y otras obras a las que me voy a referir más adelante como *El libro de los buenos proverbios* y *Poridat de las Poridades*.<sup>24</sup> Schofield afirma que aunque secciones de estos libros encuentra su paralelo en otros, muchas

<sup>23</sup> Ver Strohmaier (2015).

<sup>24</sup> Entre las obras que al-Ma'mūn ordenó traducir del Siríaco a Yuhanna Ibn el-Batrik estarían por ejemplo la versión original del *Poridat de las Poridades*, a la que después me referiré.



veces: “sufficient variations occur to suggest that both writings be from similar sources” (Schofield, 25).

Al igual que sucede con la *Disciplina clericalis*, Hermes ocupa una posición fundacional entre los sabios cuya semblanza y sabiduría ofrece el libro, y está inmediatamente acompañado de otras figuras de la tradición hermética. La información que ofrece el libro permite, además, rastrear ecos tanto del Hermes de la Antigüedad como del de la tradición árabe. Efectivamente, Hermes ocupa el segundo capítulo del libro, situado inmediatamente después de Set. Ello se debe, en mi opinión, a que el autor del libro pretende seguir inicialmente una línea cronológica, y toda cronología en época medieval estaba sustentada en la historicidad de los libros sagrados, especialmente la *Biblia*. Por esta razón el primer filósofo que aparece es Set, que fue el tercer hijo de Adán tras los malogrados Caín y Abel (*Génesis* 4:25). Resulta interesante que Set preceda a Hermes pues ambos están conectado con tradiciones esotéricas en las tres religiones monoteístas. Así, Set aparece en el apócrifo hebreo *Vida de Adán y Eva* (conocido en su traducción griega como el *Apocalipsis de Moisés*) vinculado a tradiciones extra testamentarias como *Enoc 2*, el *Libro de los Jubileos*, o el místico *Merkhaba* (al igual que Enoc), que después influirían en sectas gnósticas, señaladamente los Setianos. En las *Antigüedades judías* Flavio Josefo atribuye a Set y sus descendientes la invención de la astronomía y otras ciencias, algo en lo que sospechosamente se acerca a Hermes.<sup>25</sup> Aunque Set no aparece en el Corán, Ibn Kathir (1300-1373) en su *Qiṣaṣ al-Anbiyā’* (*Historias de los profetas*) sitúa a Set entre los profetas antediluvianos, como Hermes, y dice que Dios transmitió las leyes a la humanidad a través de él. Finalmente, los sufíes transmitieron diversas tradiciones sobre Set, por ejemplo, el místico murciano Ibn al-‘Arabī (1165-1640) le dedica varias secciones de su *Fuṣūṣ al-Hikam* (*Los engarces de la sabiduría*), un libro donde Hermes también aparece.

Este Set islámico es el introducido en el primer capítulo de *Bocados de Oro* “Estos son los dichos del propheta Sed e sus castigos, e él fue el primero por quien fue rescibida la ley e la sabencia.”<sup>26</sup> A pesar de estas connotaciones que Set pudiera tener para cualquiera de sus lectores, los consejos y castigos que proporciona son los corrientes de la literatura sapiencial, verdades universales muy cerca del sentido común. No es eso lo que ocurre con Hermes, quien además de dichos y proverbios que pudieran ser atribuidos a cualquier otro filósofo, también proporciona otros elementos que se remontan a sus propias tradiciones herméticas. Sin embargo, como voy a mostrar a continuación, el traductor castellano hizo una labor de selección respecto al original árabe, por la que respetó elementos herméticos de origen tanto pagano como árabe, pero limó otros que le aproximaban a la religión musulmana. Para ilustrar estas preferencias de *Bocados* voy a utilizar la traducción inglesa que hace van Bladel de al-Mubashshir.<sup>27</sup>

En *Bocados* Hermes, como otros filósofos importantes, va acompañado de una sucinta biografía (algo que no tiene Set). En ella, en primer lugar se le sitúa tanto en Egipto como en la bíblica dinastía de Adán que se narra en el *Génesis*: “Nació Hermes en Egipto. E Hermes en griego quiere tanto dezir como monje, e disen los Ebraicos Enoh. E fue fijo de Xaret, fijo de Mabalet, fijo de Qina, fijo de Enes, fijo de Sed, fijo de Adam” (*Bocados* 5). El traductor castellano hace aquí una interpretación de su fuente, puesto que en realidad el original árabe especifica que

<sup>25</sup> Especialmente considerando que en el siglo XVII William Whiston afirmó que Josefo había identificado a Set, cuyo nombre es idéntico a un dios egipcio, con Sesostris, otra figura mitológica de esa cultura (ver Murdoch 2009).

<sup>26</sup> A partir de ahora cito por la edición de Crombach (5), que parte como texto base del manuscrito 1.866 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca.

<sup>27</sup> No solo porque es una exacta y elegante traducción, sino porque van Bladel (2009) se valió tanto de la única edición publicada del *Mukhtār al-hikam*, llevada a cabo por Badawī (1954), como de las notas manuscritas de Rosenthal en sus estudios sobre esta obra, que aclaran muchos pasajes oscuros.

en griego su nombre significa ‘Uṭārid (el nombre del planeta mercurio entre árabes y arameos). Es difícil saber de dónde viene el significado de Hermes como “monje” que aporta *Bocados*, aunque quizá desde el principio se quiso dar a Hermes una pátina de piedad en castellano. Al mismo tiempo se le arrebatan otros elementos de la tradición árabe, pues al-Mubashshir también mencionaba al principio de esta sección suprimida en *Bocados* que: “He was also named, upon him be peace ‘Ṭrismīn’ among the Greeks; among the Arabs, ‘Idrīs’, among the Hebrews, ‘Enoch.’”<sup>28</sup> Como vemos, el traductor eliminó la referencia a Trismīn, que como señala van Bladel (185) parece una clara corrupción de Trismegisto, algo que probablemente el traductor no entendió. El intérprete castellano también suprimió la referencia al coránico Idrīs, si bien mantuvo la de Enoch, una figura compartida tanto por Cristianos como por judíos, que se ve reforzada por la inclusión de la genealogía de Enoc del *Génesis* (que, por cierto, emparentaría a Enoc/Hermes con Jesucristo de acuerdo con *Lucas* 3:37). En mi opinión, aunque el traductor está retratando un Hermes asimilable para los súbditos árabes, judíos y cristianos de Fernando III y Alfonso X, se cuidó mucho de suprimir las referencias concretas al *Corán* (como veremos que vuelve a hacer en otras ocasiones)

### *Bocados de Oro* y las dos versiones de Hermes: al-Mubashshir y Abū Ma‘shar

En el siguiente fragmento *Bocados* sí respeta datos del original que caracterizan al Hermes árabe: “E fue ante del grant deluvio, el que destruyó el mundo, e éste fue el primer diluvio. E después ovo otro diluvio que astragó a Egipto solamente” (6). Esta narración parece relacionar la genealogía de Hermes con la más difundida en el mundo árabe, procedente de Abū Ma‘shar. En este sentido, Kahane & Pietrangeli (445) afirman que “the vita of Hermes presented in the *Bocados* contains essentially the same features which have been attributed in Islamic tradition, since Abū-Ma‘shar to Hermes.” Sin embargo, yo sugiero que no es así, y que tal aparente similitud es realmente obra del traductor castellano que en este caso se preocupó, haciendo gala de un rasgo típicamente alfonsí, de homogeneizar y concordar las diferentes versiones del Hermes árabe. En realidad, al-Mubashshir había presentado una genealogía de Hermes alternativa y contradictoria con la de Abū Ma‘shar, que se eliminó en la versión castellana. Así, el original árabe de *Bocados* decía: “In the beginning of his career [Hermes] was a student of Agathodaemon the Egyptian. Agathodaemon was one of the prophets of the Greeks and the Egyptians; he is for them the second Ūrānī, and Idrīs is the third Ūrānī, upon him be peace. The explanation of Agathodaemon is ‘he of happy fortune.’”<sup>29</sup> En un fragmento de la anterior sección del libro, tampoco traducido al castellano, se decía que Set fue el primero de los Ūrānī. Como recoge van Bladel (188), esta genealogía y terminología aparece en otras obras árabes siempre refiriéndose a la ciudad pagana de Ḥarrān y sus habitantes sabeos, cuyos ecos en *Bocados de Oro* desarrollaré en la siguiente sección. Por ejemplo al-Nadīm (d. 990 d. C.) en su enciclopédico *Kitāb al-Fihrist* se remonta al testimonio de al-Kindī, el primer y más importante filósofo árabe a través de uno de sus discípulos; al-Nadīm escribe que las principales luminarias de los sabeos son Ūrānī, Agathodaemon y Hermes (lo que se corresponde con otros autores), sin que ningún autor posterior haya podido explicar esta “trinidad” ni la etimología de Ūrānī.<sup>30</sup>

Lo que considero más relevante es que el traductor de *Bocados de Oro*, al suprimir la referencia a los tres “Ūrānīs,” elimina la principal diferencia entre esta versión sobre la historia de

<sup>28</sup> En van Bladel (185).

<sup>29</sup> En van Bladel (188).

<sup>30</sup> Ver discusión en van Bladel (188-189).

Hermes y la versión alternativa y más exitosa, de Abū Ma‘shar (c. 787-c. 886); sin embargo, sí mantiene que Hermes vivió antes del diluvio, lo que permitiría identificar al Hermes de *Bocados* con el primero de los Hermes de Abū Ma‘shar (aunque en realidad al-Mubashshir nunca se refiere a tres Hermes, sino solo a uno). Opino además que de esta forma el Hermes de *Bocados* puede ser también identificado con su versión más famosa de las letras castellanas medievales, aquella recogida por Alfonso X en su *General Estoria*, que sí está basada en Abū Ma‘shar y que empieza precisamente diciendo “Fueron tres los Hermes, et fueron todos muy sabios,” lo que remite inmediatamente a Abū Ma‘shar. Dado que muy probablemente la traducción de *Bocados* fue también impulsada por Alfonso X o su entorno inmediato, resulta plausible pensar que, al llegar a Hermes, les animó la misma voluntad de armonizar y hacer comprensibles las diversas fuentes que anima el conjunto del “concepto cultural alfonsí.” Por esta razón, el *Hermes de Bocados de Oro* dejó de ser, como era el original de al-Mubashshir “la única alternativa exitosa al de Abū Ma‘shar” como afirma de ella van Bladel (193). En realidad, esta elección del traductor no resulta extraña, puesto que la versión de Abū Ma‘shar había sido mucho más popular en al-Andalus, como ahora explicaré.

El importantísimo astrónomo persa Abū Ma‘shar, conocido como Albumasar (c. 787-c. 886), procedía de la región de Jorasán, al noroeste del actual Irán. Su pensamiento astrológico estaba influenciado por la herencia griega, el zoroastrismo y la astrología mesopotámica, pero también por el hermetismo de Ḥarrān. Como afirman Llaveró y Martínez (131), es el astrólogo árabe más citado en Occidente. Además, Abū Ma‘shar era bien conocido en España en la época de la traducción de *Bocados de Oro* tanto por los musulmanes como por judíos y cristianos; así lo demuestran las dos traducciones de su obra más importante *Kitāb al-Mudkhal al-Kabīr*, el *Libro de la gran introducción*, que fue traducido en la península tanto por Juan de Sevilla en 1133 con el título *Liber introductorius maior* y que en 1140 Germán el Dálmata (o Hermann de Carintia) traduce de nuevo con el título *Introductorium in astronomiam*. Por supuesto, las grandes obras astronómicas de Alfonso X también acusan la influencia de Abū Ma‘shar. El astrólogo persa incluyó la historia de los tres Hermes en su libro *Kitāb al-Ulūf* o *Libro de los millares*, que solo se ha conservado fragmentariamente.<sup>31</sup> La historia de los Hermes fue introducida en sus obras por los historiadores de la ciencia andalusíes Ibn Juljul (c. 944-c. 994) y Sā‘id al-Andalusī (m. 1070), quienes afirman estar citando a Abū Ma‘shar directamente. Voy a referirme a la versión de Sā‘id, pues considero que su libro *Kitāb Ṭabaqāt al-umam* (*Libro de las categorías de las naciones*) ofrece una versión árabe del *translatio studii* muy parecida a la castellana que se desarrollaría en la corte de Alfonso X. Sā‘id considera que el conocimiento se transmitió desde las naciones del este hacia las del oeste, hasta llegar a al-Andalus; Alfonso ofrecería una versión semejante, pero por supuesto el último destinatario sería su propia corte. Quizá por ello la versión de los Hermes que el entorno de Alfonso prefirió fue la de Abū Ma‘shar en versión de Sā‘id, quién ordena la información para ir ajustándola a las diferentes naciones por las que atravesó<sup>32</sup> (de manera semejante a cómo Alfonso organizaría su *General Estoria*). Podemos ver que la traducción selectiva del *Bocados* acabó teniendo muchos elementos comunes con la de Sā‘id, por ejemplo cuando éste dice:

Un grupo de sabios pretendió que la totalidad de las ciencias conocidas antes del diluvio tuvieron como único inventor a Hermes I, que habitó en la meseta del alto Egipto. Este [personaje] es al que los hebreos dan el nombre de Enoc, hijo de Jared, hijo de Mahaleel,

<sup>31</sup> Ver la edición de Pingree, quién ha reconstruido el libro en la medida de lo posible a través de diversos fragmentos.

<sup>32</sup> Así opina también van Bladel (130).

hijo de Enos, hijo de Set, hijo de Adan, que es el profeta Idrīs, sobre él sea la paz (Ṣā'id 105-106).

Como vemos tanto *Bocados* como el *Ṭabaqāt* incluyen el linaje bíblico de Hermes/Enoc y una referencia a que vivió antes del diluvio, si bien Ṣā'id naturalmente añade la identificación con el Idrīs coránico que el traductor castellano de *Bocados* suprimió (aunque como vimos está presente en el original de al-Mubashshir). Además, Ṣā'id también pone en directa relación a Hermes I con el diluvio que le sobrevendría:

Hermes fue el primero que predijo el diluvio y anunció que se trataba de un castigo celestial, a base de agua y fuego, que alcanzaría la tierra. A causa de esto y temiendo que desapareciera la ciencia y la enseñanza de las artes, construyó las Pirámides y los templos que hay en la meseta del Alto Egipto; y en ellos representó todas las artes y todos los instrumentos, y describió todas las ciencias con el deseo de que todo aquello se conservara para las generaciones venideras y por temor a que sus huellas desaparecieran del mundo (Ṣā'id al-Andalusī, 105-106).

Como vemos, esta historia sobre Hermes I resultaría perfectamente asimilable para el lector peninsular a la traducción “selectiva” de *Bocados* sobre Hermes. Aunque esta última obra no incluye a los otros dos Hermes, que sí menciona Ṣā'id citando a Abū Ma'shar:

El más conocido e ilustre de todos los sabios caldeos es Hirmis (Hermes) el babilonio, contemporáneo del filósofo griego Suqrāt (Sócrates). Abū Ma'shar mencionó en su *Libro de los Millares (Kitāb al-Ulūf)* que fue este Hermes quien corrigió la mayoría de los libros de los antiguos sobre astronomía y otras de las ramas de la filosofía, y que él mismo había compuesto numerosos libros sobre diversas ciencias. Dice Abū Ma'shar: “Existen varios Hermes, el primero de ellos vivió antes del Diluvio y, según pretenden los hebreos, es el profeta Janūj (Enoc), es decir Idrīs-sobre él sea la paz-. Después del Diluvio, hubo otros Hermes que poseían gran conocimiento y discernimiento, aunque los más destacables fueron solo dos: el primero de ellos es el babilonio, que acabamos de mencionar, y el otro, un discípulo del sabio Fīṭāgūras (Pitágoras), que vivió en Egipto” (Ṣā'id al-Andalusī 77).

En la *General Estoria* Alfonso X incluye un apartado sobre Hermes que, aunque se atiene a la versión de los tres Hermes de Abū Ma'shar, identifica al segundo Hermes con Tat, algo que no hacen los testimonios conservados del astrónomo persa, como el de Ṣā'id que acabamos de ver. Alfonso escribe “Del philosopho Tat que ouo nombre ermes & fue fijo del otro Hermes Trimegisto & fue Mercurio” (fol 24v.) y explica que “fue apubliguado & tenuto por grant sabio aquel a quien dixieron Tat que fue fijo de Hermes a que llamaron Trimegisto. assi como dizen en sus cronicas Eusebio & Jheronimo. Sobresta razon de Hermes. fallamos que fueron tres los Hermes. Et fueron todos muy sabios & de grant fama.” Mi interpretación es que, al escribir una obra original como la *General Estoria* y llegar a Hermes, Alfonso X se atuvo a las pautas más difundidas sobre la historia narrada por de Abū Ma'shar, es decir, que habían existido tres Hermes con ese nombre, sin embargo, también introduce una concesión a la versión de al-Mubashshir traducida en *Bocados de Oro* identificando al segundo Hermes con Tat, que aparece en *Bocados* pero no en las versiones de Abū Ma'shar. Por lo tanto, sugiero que el afán de “armonizar” que había ajustado la traducción

de *Bocados* también afectó a la versión de Hermes de la *General Estoria*, pues se hace eco de una obra como *Bocados de Oro* que adquirió rápida popularidad.<sup>33</sup>

Como vimos, Alfonso se remite a Eusebio y Jerónimo, que en absoluto se refieren a los tres Hermes en sus obras. Sin embargo, si pienso que otra de las razones por las que el traductor de *Bocados* pudo preferir ajustar el original de al-Mubashshir a la versión más difundida en al-Andalus de Abū Ma‘shar es que ésta está en deuda con cronologías cristianas, como las que utiliza Alfonso para estructurar su *General Estoria* (por ejemplo, Hermes aparece en el apartado sobre Josué). Van Bladel (147) ha estudiado la influencia en Abū Ma‘shar de las cronologías del Egipto Panodorus (400 d.C.), no conservada, y el bizantino Sincelo (m. 810) quienes a su vez recogen la historia de los dos primeros Hermes del *Libro de Sothis* del cronista del período ptolemaico Manetón (siglo III a.C.) y la del posterior alejandrino Anniano (s. V d.C.), quien pudo ser el autor de la identificación de Hermes con Enoc (que aparece en su época). Como conjetura van Bladel (134-140), Abū Ma‘shar conocía la tradición de los dos primeros Hermes a través de Anniano, a quien cita por su nombre en su *Kitāb al-Qiranāt (Libro de las conjunciones)*, mientras que la del tercer Hermes, de acuerdo con van Bladel (158-159) pudo tomarla de al-Kindī (d. 870). Abū Ma‘shar conoció personalmente a al-Kindī, quien a su vez, como después citaré conocía varias fuentes herméticas de Ḥarrān. En una cita recogida por el egipcio ibn Nubāta (1287-1366), al-Kindī afirma que: “[Hermes] traveled around in different countries, wandering in them, knowing the foundations of cities, their natures, and the natures of their peoples and their medicines. He is the master of the Andalusian Talismans” este Hermes habría sido también el maestro de *Balīnūs* (Apolonio), el supuesto autor de la hermética *Tabla Esmeralda*. Me resulta sorprendente esta alusión, que van Bladel cita pero no comenta, al tercer Hermes como maestro de los talismanes andalusíes, y solo puedo pensar que viene del prestigio alcanzado por el libro de magia *Picatrix*, que cita a Hermes en varias ocasiones.

Como hemos podido observar, el traductor castellano, al suprimir la referencia de al-Mubashshir a los misteriosos Ūrānīs, uno de los cuales sería Hermes, elimina esta dinastía inidentificada hasta hoy y las discrepancias entre ambas versiones de la historia de Hermes; de esta forma, hace al Hermes de *Bocados* perfectamente identificable con el Hermes I de Abū Ma‘shar y sus versiones peninsulares de Ibn Juljul, Sā‘id al-Andalusī y Alfonso X el sabio, que además recogen una larga tradición de fuentes helenísticas, cristianas, bizantinas y finalmente árabes a través de Ḥarrān, todas ellas previamente asimiladas por el ambiente cultural alfonsí en el que se tradujo el *Bocados*.

#### La supresión de las referencias coránicas a Hermes en *Bocados de Oro*

Tras la mención al diluvio, que conectaría su Hermes con el primero de Abū Ma‘shar, *Bocados* se hace eco de esta usanza viajera de los Hermes que, como acabamos de ver, proviene de diferentes fuentes, y añade: “E salió Hermes de Egipto e anduvo por toda la tierra ochenta e dos años” si consultamos el original árabe de al-Mubashshir, comprobamos que el traductor castellano ha hecho aquí una voluntaria supresión, que le llevó a cometer un considerable error en la información original: “Hermes left Egypt and went around the whole earth. He returned to Egypt and God raised him to Himself there. God the Exalted said, ‘And We raised him to a high place.’ That was after [he had lived] eighty-two years.”<sup>34</sup> Como vemos al-Mubashshir incluía una cita literal del Corán 19:57: “Lo subimos a un lugar elevado”, que sigue al 19:56, donde se había

<sup>33</sup> Al Hermes de Alfonso X, que ya abordé en mi tesis doctoral (2018), dedicaré un trabajo próximamente.

<sup>34</sup> En van Bladel (186).

introducido la figura de Enoc: “Y nárrales la historia de Enoc (*Idrīs*) que se menciona en el Libro. Fue un Profeta veraz.” El traductor castellano parece interesado en suprimir esta referencia y la cita del *Corán*, haciendo de esta forma la historia de Hermes más aceptable para las otras dos religiones monoteístas. Sin embargo, al-Mubashshir, como vimos, no había dicho en realidad que Hermes hubiera andado por la tierra ochenta y dos años, sino que al cabo de ese tiempo Dios le elevó al cielo, y más adelante en el texto insiste en que Hermes estuvo en la tierra 82 años.

En cualquier caso *Bocados* sí traduce no solo que Hermes descubrió ciencias como la astronomía, sino también, yendo más allá que otras citas, que tuvo un papel fundamental en todo el mundo para difundirlas, enseñanzas a las que añadió la fe en Dios: “E convidó a todos los omes de la tierra para obedescer a Dios con setenta e dos lenguajes. E pobló ciento e ocho villas e mostró les las sciencias. E él fue el primero que falló las sciencias de las estrellas (5).”<sup>35</sup> Efectivamente, Hermes es así conectado con toda la tradición astrológica hermética.<sup>36</sup>

Sin embargo, en el siguiente fragmento el traductor vuelve a alterar el sentido original que decía “and he established for each región (*iqḷīm*) a model of religious practice (*sunna*) for them to follow which corresponded to their views. Kings were his servants, and the whole earth’s population and the population of the islands in the seas obeyed him.”<sup>37</sup> Como vemos, al-Mubashshir hablaba de la *sunna*, un término que en el Islam se refiere a una de las dos fuentes primarias de la revelación de Dios junto con el *Corán*, ambas base de la teología y legislación musulmanas. Sin embargo, *Bocados* suprime el sentido religioso original diciendo: “E estableció a cada pueblo de cada partida del mundo la ley que les convinie e que pertenescie a sus opiniones. E obedescieron-le los reyes e toda la tierra e los de las islas de los mares.” De esta manera, se categoriza a Hermes simplemente como legislador, en la forma que aparece en varios autores cristianos.<sup>38</sup> En línea con la separación cristiana de los derechos civil y canónico, la referencia de *Bocados* es mucho más religiosamente “neutra” que la original, de connotaciones claramente islámicas. Sucede lo mismo con el siguiente pasaje en el que al-Mubashshir mencionaba los elementos de la predicación de Hermes, curiosamente semejantes a los cinco pilares del Islam y otros elementos fundamentales de esta religión:

He preached God’s judgment (*dīn*), belief in God’s unity, mankind’s worship [of God] (*Ibādat al-ḥalq*), and saving souls from punishments. He incited [people] to abstain piously (*al-zuhd*) from this world, to act justly, and to seek salvation in the next world. He commanded them to perform prayers that he stated for them in manners that he explained

<sup>35</sup> En esta misma línea Šā‘id incluye sobre Hermes I que: “fue el primero que habló sobre las esencias supremas y los movimientos de las estrellas; el primero que edificó templos y glorificó en ellos a Dios altísimo; el primero que se interesó por la medicina y compuso para la gente de su tiempo casidas rimadas sobre las cosas terrenas y celestes” (Šā‘id al-Andalusī, 105-106), y sobre Hermes II que “nos han llegado los elementos suficientes para demostrar su preeminencia como científico; entre estos se encuentra su teoría de las proyecciones de los rayos astrales y su teoría de la ecuación de las mansiones celestes. Entre los libros suyos de astrología que se han conservado se encuentran: *Libro de la Longitud*, *Libro de la Latitud* y *Libro de la Rama de oro* (Šā‘id al-Andalusī, 78-79).

<sup>36</sup> Que atribuyen a Hermes la creación de esta ciencia y se remonta a obras tan relevantes como el *Liber Hermetis*, traducción latina cuyo original griego se remonta al siglo III d.C. (Copenhaver xxxiii).

<sup>37</sup> En van Bladel (186)

<sup>38</sup> De especial importancia para la Edad Media es la explicación de Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías V.1 De auctoribus legum*, en la incluye una lista de famosos legisladores y afirma que: “Mercurio Trismegisto fue el primero en dar leyes a los egipcios” (“Mercurius Trimegistus primus leges Aegyptiis tradidit”). Esta referencia a Hermes como legislador aparecería de nuevo en juristas de la Península Ibérica durante mucho tiempo, por ejemplo en Domingo de Soto (1494-1560), de la escuela de Salamanca, en su trascendental *De iustitia et iure* f4r. (*Sobre la justicia y el derecho*), donde cita precisamente este pasaje de las *Etimologías*.

to them, and fast on recognized days of each month, to undertake holy war (*al-Jihād*) against the enemies of the religion, and to give charity (*al-zakāt*) from [their] possessions and to assist the weak with it. He bound them with oaths of ritual purity from pollutants, menstruation, and touching the dead.”<sup>39</sup>

Como bien afirma van Bladel (95), es evidente que la “religión de Hermes” que aquí se describe se desarrolló después de la aparición del Islám y sus leyes. Por supuesto, la versión de *Bocados* aligera las reminiscencias islámicas en el original (¿donde Hermes incluso habría predicado la guerra santa!), de manera que, con la insistencia en la piedad y el monoteísmo de Hermes termina por recordar más al *Asclepius* latino y a aquellos pasajes filo-Cristianos que agradaron a san Agustín. *Bocados* dice: “E convidó a la ley de Dios e a otorgar la unidat e aborrescer el mundo e fazer justicias e demandar salvación en el otro mundo. E mandó-les fazer oraciones e ayunar días sabidos en cada mes e lidiar con sus enemigos de la fe e dar a los de Dios averes para ayudar con ellos a los flacos” (5). *Bocados* sí reproduce casi literalmente las restricciones a la bebida y el alimento de al-Mubashshir, que en realidad recuerdan tanto al *Corán* como a los autores del *Levítico* y el *Deuteronomio* (aunque por supuesto también a la ley Islámica): “E vedó-les comer carne de puerco e de zebra e de camello e otros tales comeres. E vedó-les enbeudar de todo vino” (5). Resulta en cualquier caso llamativo que el traductor de *Bocados* fuera al menos lo suficientemente fiel como para respetar, dentro de un contexto aceptablemente monoteísta, estas específicas prescripciones de la ley islámica (no comer cerdo, no beber alcohol) atribuidas a Hermes.

#### Bocados de Oro y el Hermes profeta de los sabeos de Ḥarrān

Como podemos observar, a través de la elaboración de su material original *Bocados* presenta a Hermes como epítome de sabiduría, justicia y piedad, aceptable para las tres religiones monoteístas. A pesar de la supresión de elementos musulmanes, el texto de *Bocados* sí respeta literalmente el siguiente pasaje, en el que aparecen ecos de la conexión pagana del Hermes árabe; unos ecos que, si bien son ajenos a las tres religiones, pudieron ser testimonio de una antigua religión y sabiduría que las precedió a todas. Como veremos pronto, tales testimonios están vinculados a la ciudad de Ḥarrān y sus prácticas rituales y astrológicas. En esta sección me referiré a la relación de esta ciudad tanto con la literatura sapiencial como con la Península Ibérica. *Bocados* dice sobre Hermes:

E estableció-les muchas fiestas en tienpos sabidos, e fazer sacrificios a la entrada del sol en las cabeças de los sinos, e d’ellos a vista de la luna e a los tienpos de las conjunciones de las planetas e quando las planetas entran en sus casas e en sus exaltaciones o quando cataren a otras planetas. E mandó-les que fiziesen sacrificios de todas las cosas, de las flores: las rosas, e de los granos: el trigo e la cevada, e de la fruta: las huvas, e de los brevajes: el vino (5).

Efectivamente, tanto este texto como su original árabe (que directamente lo afirma) evocan los escritos árabes sobre las costumbres paganas de la ciudad de Ḥarrān; por ejemplo, los recogidos por al-Nadīm (d. 990 d. C.) en su enciclopédico *Catálogo* o *Kitāb al-Fihrist*, que se remite al

---

<sup>39</sup> En van Bladel (186).

relevante testimonio de al-Kindī (m. 873), conocido como “el primer filósofo de los árabes.”<sup>40</sup> Este testimonio de al-Kindī señalaba algunas prácticas de los sabeos parecidas al Islam (como las que acabamos de ver en *Bocados*), tales como oraciones, ayuno y restricciones alimentarias; sin embargo, otros elementos de la descripción son ajenos, o incluso contradictorios al Islam, aunque se asemejan a los que incluye al-Mubashshir y también respetó el traductor de *Bocados*: sacrificios a los planetas en fechas determinadas, así como fiestas dedicadas a las conjunciones astrales y a cuando el sol entra en las diferentes casas del zodiaco ¿Por qué en *Bocados de Oro* se censuran las partes más evidentemente islámicas, y sin embargo se respetan los resabios paganos del sabio Hermes? Como veremos, la sabiduría de Ḥarrān, que introduciré a continuación también se había extendido a la Península Ibérica por diversas fuentes, algunas muy cercanas a la corte castellana donde se tradujeron los *Bocados*.

Ḥarrān estaba situada al sudeste de la actual Turquía, entre Damasco, Karkemish y Nínive, y tuvo una larguísima historia que se remonta al segundo milenio a.C. (incluso aparece en el *Génesis*), con momentos de protagonismo durante los sucesivos imperios que ocuparon la región.<sup>41</sup> Según narra al-Nadīm, durante el reinado del califa al-Ma'mūn los paganos procedentes de la ciudad de Ḥarrān, que se habían resistido a la conversión al cristianismo, adoptaron el nombre de sabeos (en árabe *ṣābi'a*) con el objetivo de proteger su religión. De hecho, al-Mubashshir también incluye más tarde esta referencia sobre los Sabeos: “The lessons of Ṭāt, who is Ṣāb son of Idrīs-peace be upon him. The pagans (al-ḥunafā') are named for him, so they are called the Ṣābians (al-Ṣābi'aūn).”<sup>42</sup> Aunque sí respetó el pasaje sobre los rituales de Hermes con resonancias sabeas, el traductor de *Bocados* no incluye este fragmento al comienzo del “Capítulo en los castigamientos de Tad” (p. 18), sino que pasa directamente a sus consejos sin introducción alguna. No sabemos si fue simple premura o voluntad de suprimir la referencia coránica al linaje de Idrīs.

Los sabeos aparecen en el *Corán* con el nombre de *al-Ṣābi'aūn* como uno de los cultos religiosos o “gentes del libro” admitidos por Mahoma. Sin embargo, no está claro a quién se refiere el *Corán*, probablemente a grupos mandeos o gnósticos. Además, en muchas fuentes islámicas los sabeos son simplemente los paganos que precedieron a las religiones monoteístas. Numerosas tradiciones árabes recogen que en Ḥarrān se veneraba a Hermes Trismegisto, considerado como su principal profeta, cuyos libros se habrían conservado en un ambiente religioso y filosófico neoplatónico. Sin querer entrar ahora en la problemática sobre Ḥarrān, sí quiero mencionar la (polémica) teoría defendida hasta ahora por estudiosos como Hadot (2007) o Tardieu (1986), quienes sostienen que en Ḥarrān habría sobrevivido una escuela neoplatónica que habría preservado libros de Hermes y cultos planetarios relacionados con él. De acuerdo con estos especialistas, tras los decretos de Justiniano contra el paganismo y las escuelas de filosofía (529 d. C.) el filósofo neoplatónico Simplicio de Cilicia (490 – 560) tuvo que emigrar a territorio sasánida, donde se supone se estableció en la ciudad de Ḥarrān, donde trabajaría con Damascio (c.458-c.538) el último jefe de la Academia de Atenas. Uniendo cabos sueltos, Tardieu ha defendido la creación de una nueva escuela neoplatónica en Ḥarrān, que habría conservado las tradiciones herméticas. Los críticos de esta teoría, por ejemplo van Bladel (64-118) alegan que no se ha encontrado ninguno de esos libros de Hermes. Lo que sí es innegable es que muchas fuentes árabes se refieren

<sup>40</sup> Como recoge van Bladel (186) este testimonio de al-Kindī fue recogido por su discípulo al-Sarakhsī (m. 899) tutor del califa al-Mu'taḍid, en su *Descripción de las doctrinas de los sabeos (Risāla fī Waṣf maḍāhib al-Ṣābi'īn)*. Como recoge Green (144), otra relación importante sobre los sabeos se encuentra en la *Cronología de las antiguas naciones (Kitāb al-Āthār al-Bāqīyah 'an al-Qurūn al-Khālīyah)* de al-Bīrūnī (973–1050).

<sup>41</sup> Sobre la historia y religión de Ḥarrān, ver la obra de Green (*The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran*, 1992).

<sup>42</sup> En van Bladel (95).



a la sabiduría astrológica de los Sabeos de una manera que evoca un poso tanto neoplatónico como hermético.<sup>43</sup> En este sentido, respecto al culto astral de Ḥarrān, el Catálogo de al-Nadīm recoge una descripción minuciosa que describe los días de cada mes, por ejemplo, para el mes de *Nisan* aparece:

1-3: a feast to Baltha, who is Zuḥarah (Venus)

6: sacrifice to “their divinity, the Moon”; also, a feast to the seven deities, de devils, jinn, and spirits, as well as the Lord of the Blind.

15: the celebration of the mystery of the North.

20: a pilgrimage to Dayr Kadhi, with a sacrifice to Zuḥal (Saturn), Mirrikh (Mars), and the Moon, as well as to the seven deities, the god of the jinn, and the Lord of the Hours

28: a pilgrimage to Sabta, with a sacrifice to Hermes.<sup>44</sup>

Por supuesto, estas fiestas y sacrificios, incluida la dedicada al mismo Hermes, podrían perfectamente corresponder a las que se refiere *Bocados de Oro* (5) como: “fiestas en tiempos sabidos” y “sacrificios a la entrada del sol en las cabeças de los sinos, e d’ellos a la vista de la luna e a los tiempos de las conjunciones de las planetas e quando las planetas entran en sus casas.” A un lector culto de la Península Ibérica este culto planetario de Ḥarrān también podría recordarle la descripción que hace Maimónides (1135-1204) de los sabeos como adversarios politeístas de Abraham en su *Guía de perplejos* (*Moreh Nevukhim*, III, 19), cuando afirma que éstos consideraban a los siete planetas como dioses, y al sol y la luna las deidades supremas.

Otra referencia a las fiestas planetarias de Ḥarrān más relevante para mis propósitos se puede encontrar en otra obra traducida al castellano al mismo tiempo en que debió traducirse *Bocados de Oro*, por lo que también existe la posibilidad de que ambas obras se produjeran en el mismo entorno de Alfonso X el sabio. Se trata del *Ghāyat al-Ḥakīm* (*La meta del sabio*) que fue ordenada traducir al castellano en 1256 al comienzo de su reinado, como si fuera una absoluta prioridad. Esta obra, a la que no me puedo referir ahora in extenso, incorpora la mayoría de las corrientes del Hermetismo árabe, no solo las que estoy analizando en referencia a la literatura sapiencial, sino también, y especialmente, de la *Hermética* técnica. Como señala Callatay (2015, 386), un autor tan notable como Ibn Khaldūn (1332-1406) considera el *Ghāyat al-Ḥakīm* como el mejor y más completo tratado de magia escrito en árabe. Por lo tanto, en la España medieval, el *Picatrix* es el principal exponente de la *Hermética* técnica tal y como ésta había evolucionado a través de los siglos, de la misma manera que, en mi opinión, las obras sapienciales incorporan una transformación de la *Hermética* filosófica, como seguiré explicando más adelante. Además, el *Ghāyat al-Ḥakīm* había sido escrito por un autor andalusí: Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (906-964).<sup>45</sup> El *Picatrix* es primordialmente un libro de magia astral, es decir, enseña a practicar la magia aprovechándose de la influencia de las estrellas en las cosas terrenales, especialmente a través de talismanes y una categoría especial de encantamientos conocida como *nīranj*.<sup>46</sup> Por supuesto, Hermes es una presencia constante a lo largo del libro.

La sección 7 del libro III del *Picatrix* incorpora un largo pasaje titulado: “Sobre la atracción de las virtudes de los planetas, y de qué manera podemos hablar con ellos, y cómo sus efectos se

<sup>43</sup> De hecho Pingree (1968) afirma que muchas de las teorías astronómicas de Abū Ma‘shar, quien, como vimos, fue el principal difusor de la teoría de los tres Hermes, proceden de los sabios de Ḥarrān y su legado hermético.

<sup>44</sup> En Green (150). Para una descripción minuciosa sobre las fuentes de un posible culto planetario y astrológico en Ḥarrān ver también Green (144-161)

<sup>45</sup> Tal y como ha demostrado y estudiado Fierro en numerosos artículos partiendo del trascendental de 1996.

<sup>46</sup> See Burnett (“*Nīranj*: a category of magic (almost) forgotten in the Latin West”).

dividen entre planetas, figuras, sacrificios, oraciones, sufumigaciones y proposiciones; y los estados del cielo necesarios para cada planeta” (traduzco de la versión latina, que se hizo a partir de la castellana, hoy perdida).<sup>47</sup> Como señala van Bladel (100) refiriéndose a la versión árabe, el autor deja bien claro que los rituales e invocaciones de ese capítulo, que se refieren a cada uno de los siete planetas, provienen de los sabeos de Ḥarrān.

Por ejemplo, esta sección incluye un apartado “para cuando quieres orar al sol” (“cum orare volueris solis”) en el que aconseja que para ello te vistas con los ornamentos “a la guisa de los hombres excelsos de los caldeos” (“in forma sublimium hominum Caldeorum”), en una clara alusión a los habitantes de Ḥarrān, dado que para ellos el sol “era el señor de su ascendiente” (“eorum ascendentis fuit dominus”),<sup>48</sup> algo que se corresponde con el texto del *Bocados*. Más adelante, en una nueva referencia a los sabeos de Ḥarrān el *Picatrix* afirma que “dijeron que Hermes les ordenó hacer esto en sus mezquitas o iglesias” (algo que apunta a los templos de Ḥarrān descritos por los eruditos árabes) y además que “esos sabios dijeron del mencionado Hermes que era el señor de las tres flores de las cosas, esto es, rey, profeta y sabio.”<sup>49</sup> Lo verdaderamente interesante es que diversas partes y nombres de los rituales descritos en *Picatrix* III.7 se corresponden a libros árabes de la llamada *Hermética* pseudo-aristotélica que contiene las supuestas enseñanzas de Aristóteles a Alejandro magno de acuerdo con la sabiduría de Hermes; por ejemplo, como recoge Burnett (1986, 87),<sup>50</sup> los nombres de Júpiter del *Picatrix* aparecen en el *Kitāb al-Iṣṭamākhīs*, un libro que se relaciona con otros de esta *Hermética* pseudo-aristotélica como el *Kitāb al-Ustuwwaṭās* o el *Kitāb al-Iṣṭamāṭīs*. Ello establece la posibilidad, discutida por van Bladel (101), de que el origen de esta *Hermética* pseudo-aristotélica esté en Ḥarrān. Este género de la *Hermética* y la conexión con Aristóteles y Alejandro no solo tiene ecos en *Bocados de Oro*, sino también, como veremos, en las otras grandes obras de la literatura sapiencial: *Libro de los buenos proverbios*, *Poridad de las Poridades* y el *Secreto de los Secretos*.

Otra de las fuentes de *Hermética* árabe relacionada con Ḥarrān mencionada en el *Picatrix* en numerosas ocasiones es el *De imaginibus* de Thābit ibn Qurra al-Ḥarrānī (826-901), así llamado porque procedía de esa ciudad. Este libro indica cómo fabricar talismanes para atraer el poder de los astros, e influiría durante toda la Edad Media en figuras tan relevantes como Alberto Magno, Marsilio Ficino o Cornelius Agrippa. Su nombre en árabe es *Maqāla fī al-tillismāt* (Saif 27), y solo se conserva en traducciones latinas, la primera por Juan de Sevilla como *De imaginibus* y la segunda por Adelardo de Bath como *Liber prestigiorum*; el primero es especialmente significativo para mi artículo, porque Juan de Sevilla no solo hizo, como antes señalé, traducciones de Abū Maʿshar, sino también, como veremos, de partes del *Secretum secretorum*. Lo que refuerza mi teoría de en muchas ocasiones que los mismos traductores se ocuparon del legado hermético. Thābit ibn Qurra fue la principal figura de los sabeos de Ḥarrān que vivieron y trabajaron en Bagdad. Aunque se le conoce principalmente por sus importantes traducciones y obras originales de astronomía y matemáticas, también escribió importantes libros de magia astrológica, como *De imaginibus*. Además, se le atribuyen libros escritos en su lengua materna, el siríaco, acerca de la religión, ritos, enterramientos de los Sabeos, que lamentablemente se han perdido (van Bladel 93).

<sup>47</sup> “De attractione virtutis planetarum, et quomodo loqui possumus cum eis, et quomodo effectus dividitur per planetas, figuras, sacrificia, oraciones, suffumigaciones, proposiciones; et status celi necessarii cuilibet planetarum” (en la edición de Pingree, 1986, 112).

<sup>48</sup> En Pingree (1986, 128).

<sup>49</sup> “Et dicunt quod Hermes hoc iussit facere in moschetis sive in eorum ecclesiis. Qui sapientes de prefato Hermete dixerunt quod erat dominus trium floridarum rerum, videlicet rex, propheta et sapiens” (en Pingree 1986, 185).

<sup>50</sup> Sobre este género, ver también Burnett (2008)

Lo realmente notable es ver cómo en la literatura sapiencial, que rara vez se estudia bajo este prisma, se pueden encontrar ecos de los diversos subgéneros de la *Hermética* árabe, incluyendo aquella con un posible origen en la lejana Ḥarrān. Sin embargo, la legendaria ciudad no estaba tan lejos en realidad de al-Andalus o Castilla, puesto que doctrinas procedentes de ella aparecen en obras tan significativas como *Bocados de Oro*, *Poridad de Poridades*, o el *Picatrix*. Además, de la misma manera que Bagdad tuvo sus sabios de Ḥarrān que difundieron doctrinas herméticas, así sucedió también con al-Andalus a pesar de la mucha mayor distancia que mediaba entre ambas ciudades.

Forcada (2004-2005) ha explicado el esfuerzo que hicieron al-Ḥakam I (796-822) y su hijo ‘Abd al-Raḥmān II (822-852) para emular el esplendor cultural de Bagdad, iniciando así el de al-Andalus. Como parte de esta imitación, Córdoba también pudo contar en el siglo IX con representantes de Ḥarrān, incluyendo a uno con el inequívoco nombre de al-Ḥarrānī, del que no se sabe mucho; sin embargo, como indica Forcada (24), su nombre “opens up a wide range of possibilities regarding the transmission of science” porque “he was surely knowledgeable of the materials that made up the ‘Sabian’ culture of Ḥarrān, which included worship of the stars, magic, talismans, Hermetic doctrines and so on.” Como explica Fierro (2012, 136), se puede también documentar la influencia de Ḥarrān en al-Andalus en el siglo X a través de la introducción del libro *Agricultura Nabatea (Filahāt al-Nabāṭiyyah)* del persa Ibn Waḥshiyya (s. IX-X), que constituye una interesante mezcla de ciencia agronómica y hermetismo práctico, y que también constituye una de las fuentes del *Picatrix*. Por otra parte Abū ‘Alī ibn al-Ḥasan b. al-Ḥātim (c. 965-c. 1040) en cuyos trabajos de astro-magia se pueden detectar influencias de Ḥarrān, estuvo activo en al-Andalus en el siglo X, donde fue testigo de un eclipse en el año 939 (Fierro 2012, 136). También en esta época algunos andalusíes visitaron Ḥarrān, entre ellos Aḥmad b. Yūnus al-Ḥarrānī y su hermano ‘Umar, descendientes de aquel al-Ḥarrānī que acabo de mencionar. Los dos hermanos viajaron a Oriente entre los años 941 y 962 (Fierro 2012, 136) y al volver sirvieron como doctores en Madīnat al-Zahrā’ al culto califa al-Ḥakam II (961-976), quien tuvo la más rica biblioteca de Europa en su momento. Entre los volúmenes de esa biblioteca los había de dudosa ortodoxia, sin duda algunos traídos de oriente por Aḥmad y ‘Umar, y que quizá acabarían más tarde en Toledo (como sucedió con parte de esta biblioteca) para ser traducidos al latín y al castellano. Además de visitar Ḥarrān, los dos hermanos estudiaron en Bagdad con Thābit Ibn Sinān el hijo de Thābit ibn Qurra (Fierro 2012, 136), de quienes quizá proceda la fuente sobre Hermes del original árabe de *Bocados*. Como indica van Bladel (95), fuentes árabes mencionan un libro llamado *Las leyes de Hermes y los rezos que utilizan los sabeos cuando rezan*, que posiblemente es una traducción de uno de aquellos libros en siríaco de Thābit ibn Qurra sobre las costumbres de Ḥarrān, quizá hecha por su propio hijo Thābit ibn Sinān. El estudio de las fuentes lleva a van Bladel (95) a sugerir que quizá esta fuera la fuente sobre Hermes de al-Mubashshir, y por lo tanto la de *Bocados de Oro*.

Como podemos observar, cuando el traductor de *Bocados* decide limar las partes más específicamente islámicas de al-Mubashshir y sin embargo respetar otras tanto o más heterodoxas referidas a la ciudad de Ḥarrān, existía en la Península Ibérica una larga historia de contactos entre hombres de ciencia con la sabiduría de los sabeos, especialmente en el siglo X, coincidiendo con el esplendor cultural de al-Andalus. La España musulmana no solo emuló y acumuló sabiduría Oriental sino que produjo la suya propia, incluyendo obras ocultistas como el *Picatrix*, donde Ḥarrān es una presencia constante. Tiempo después, un nuevo gobernante, esta vez cristiano, quiso enriquecer culturalmente su propia corte a través de la traducción de estas y otras obras al castellano. En este proyecto las ciencias relacionadas con Hermes ocupaban una posición

preeminente, de ahí la rápida traducción del *Picatrix* en 1256. Quienquiera que trabajase en el equipo de Alfonso X, sabía que una ciencia Hermetica predecesora de judíos, árabes y cristianos se había transmitido a través de Ḥarrān, y por lo tanto el traductor de *Bocados de Oro* respetó el inequívoco pasaje referido al culto Hermes y sus creyentes.

Sin embargo, el traductor suprime algunos detalles del orden instaurado por Hermes al principio de los tiempos, tales como una división tripartita de la sociedad “He ordered people into three classes: priests, kings, and subjects” (van Bladel 187). Esta partición justo después de la descripción los rituales sabeos me recuerda a la de Platón en *La República*, lo cual sería un dato más a tener en cuenta para la conexión entre los últimos neoplatónicos y Ḥarrān.<sup>51</sup> Además, tampoco está incluida en el *Bocados* una sugestiva descripción física de Hermes ni una última relación de la religión que él fundó, que al-Mubashshir describe como *al-milla al-ḥanīfiya* “la comunidad ḥanīfi.” Como van Bladel explica (190-191), este término tiene diferentes connotaciones en el Islam dependiendo del autor. El Corán califica a Abraham como un *ḥanīf muslim*, “un gentil sometido (a Dios),” una interpretación que al-Mubashshir parece seguir, de tal manera que posiblemente se ciñe a unas fuentes procedentes de Ḥarrān interesadas en conectar la religión de Hermes tanto con los *Sabeos* (mencionados en el *Corán* como una secta lícita) como con aquellos que seguían la religión *ḥanīfi* (también revalidados por el *Corán*), ambos conectados con una imaginaria prehistoria del Islam. Como recuerda van Bladel, al-Mubashshir estaría interesado en distinguir a *ḥanīfi* y sabeos, que se salvarían, de los verdaderos politeístas (*mushrikūn*), condenados al infierno.<sup>52</sup>

Considero que el traductor de *Bocados* no estaba interesado en hacer estas precisiones, y por tanto suprimió esa última sección sobre la religión de Hermes presente en al-Mubashshir justo antes de empezar con los dichos de Hermes, pues evidentemente no le interesaba “ratificar” la doctrina de Hermes con el Islam, sino más bien mostrarle como un antiguo sabio cuyas enseñanzas eran compatibles con la religión cristiana, quizá incluso como un vago precedente de ella (partiendo de la identificación con el bíblico Enoc). Además, en el contexto laico de las cortes de Fernando III o Alfonso X donde *Bocados* se gestó, la herencia pagana de los sabios de la antigüedad y sus artes liberales no era un grave problema. Como explica Salvador Martínez (312), a pesar de que Alfonso X se sabía beneficiario de la cultura musulmana, insiste una y otra vez en su identificación con la cultura grecolatina, e incluso dice en primera persona “ca nos latinos de los griegos auemos los saberes”; y se siente orgulloso de que la misma cultura cristiana dependa: “del saber e de las costumbres de los gentiles, dont nós venimos” (GE, II, 1, p. 165a). Además, dentro de la teoría de *translatio studii*, tan importante para Alfonso, los egipcios y caldeos (como los Hermes), precedieron a Grecia y Roma en el traspaso del conocimiento: “estos saberes primero fueron en Caldea que en otro lugar, e dallí los ouieron los de Egipto, e de Egipto uinieron a los griegos, e de los griegos a los de Roma, e de Roma a África o a Francia” (GE, I, p. 111a). Por supuesto, estas consideraciones hicieron de la sabiduría egipcia y caldea encarnada por Hermes una prioridad en la recuperación de la antigua cultura emprendida por Alfonso.

### La *Hermética* y los dichos de Hermes en *Bocados de Oro*

<sup>51</sup> Al-Mas'ūdī; (c. 896–956) menciona inscripciones de platón en los templos y calles de Ḥarrān en su visita el año 946.

<sup>52</sup> En este sentido al-Mubashshir también se distingue de Ṣā'id al-Andalusī, pues este afirma sin problemas, por ejemplo, que “Todos los griegos eran sabeos, veneraban a los astros y practicaban la adoración de los ídolos”; pero también que “sus sabios eran llamados filósofos (falāsifa)” y éstos filósofos griegos “son los que gozan de mayor consideración entre todos los hombres y los sabios que ostentan una mayor dignidad” (Ṣā'id al-Andalusī, 78-79).

Nos queda finalmente ver qué se puede rastrear de la filosofía hermética en la parte más conocida de los *Bocados de Oro* sobre Hermes, es decir, la referida a sus dichos, precisamente aquella que permite incluir al Egipto entre los sabios de la literatura sapiencial incluidos allí. A este respecto, a primera vista podría parecer que los dichos de Hermes no son tan sustancialmente distintos a los de otros filósofos griegos incluidos tanto en *Bocados de Oro* como en otras obras semejantes como *El libro de los buenos proverbios*. Sin embargo, un análisis minucioso permite rastrear ecos de la antigua *Hermética* filosófica. Por razones de espacio, en este trabajo he preferido centrarme en la figura de Hermes y sus transformaciones entre las diferentes tradiciones religiosas desde la Antigüedad a la Edad Media. Afortunadamente, esa labor de comparación entre la doctrina de Hermes en *Bocados* y la doctrina del *Corpus Hermeticum* ha sido llevada a cabo por Kahane & Pietrangeli (quienes, como indiqué antes, solo se refieren someramente a la vida de Hermes). En este estudio, los autores reconocen la mezcla de elementos cristianos y herméticos que como antes indiqué, Rosenthal (1961, 135), reconoce en el original árabe de al-Mubashshir, sin embargo, ellos refuerzan esta hipótesis afirmando que “various of the sayings attributed to Hermes convey clear and direct reflections of the treatises” (Kahane & Pietrangeli, 446). Aunque ignoran el original árabe, estos autores hacen un laborioso trabajo de búsqueda de citas directas del *Corpus Hermeticum* y el *Asclepius* en *Bocados*, descubriendo evidentes similitudes. Aunque quizá no todas las citas que descubren sean tan indiscutibles, sí veo en la mayor parte de los casos un indudable “aire de familia,” que alguien habituado a la tradición hermética sería capaz de reconocer tanto en la Edad Media como ahora, con el atractivo de que está perfectamente integrado en el género de la literatura sapiencial.

Por ejemplo, ante el dicho de *Bocados* “La mejor cosa que es en el ome es el seso” (14), Kahane & Pietrangeli (446) afirman que seso en castellano “it is the equivalent, frequently appearing in the treatise *Asclepius*, of the basic Hermetic concept of *nous* in some such meaning as ‘faculty of intuition of the divine;’” como veremos, esta idea se ve corroborada en los pasajes herméticos de *Poridat de las Poridades* (a la que ellos no aluden). *Seso* equivaldría al refiere al griego *nous*, que provendría del trasfondo neoplatónico de la *Hermética*, y se traduciría al latín (y español) como intelecto.<sup>53</sup> Asimismo, la frase inmediatamente anterior a ésta en *Bocados*, en la que Kahane & Pietrangeli tampoco reparan, dice: “La mejor cosa que Dios hizo en este mundo, es el ome,” un enunciado que recuerda al famoso pasaje del *Asclepius* 6 que se inicia: “Magnum, o Asclepi, miraculum est homo” (3).<sup>54</sup> Esta cita de *Bocados* podría parecer casual, si no fuera porque también en *Poridad de Poridades* (130) aparece una cita idéntica de Hermes junto a otras en las que las que igualmente se menciona el seso en un contexto hermético (volveré sobre ellas cuando analice el *Poridat*). Estas coincidencias parece apuntar a fuentes comunes e incluso a un trasfondo hermético, tal y como afirman Kahane & Pietrangeli. Otros dichos con ecos de específicos pasajes de la *Hermética* recogidos por estos autores son: “¡Non te tires con tu voluntad e con el dulçor del mundo, que te destorva del pensamiento de tu alma!” (*Bocados* 6), que ciertamente evoca la primacía de lo espiritual sobre lo material en la *Hermética*; y otra que enfatiza el mérito y perfeccionamiento personal como prerrequisito para la sabiduría: “El que quisiere llegar al saber ha de ser de buenas obras, e ha-se de quitar de la nescetat” (*Bocados* 6).

Finalmente, frente a otras obras de literatura sapiencial, en que los aforismos están pensados para ser inmediatamente asimilados por el lector común sin ninguna intermediación, *Bocados de Oro* incluye algunos en que se demanda la ayuda de un profeta. Kahane & Pietrangeli identifican a ese profeta con el mistagogo de los cultos místicos y la literatura hermética, aquel

<sup>53</sup> Como sucede con el *intelecto agente* (*nous poietikos*) de Aristóteles.

<sup>54</sup> Que citado por Pico della Mirandola en su *Oratio de hominis dignitate* se convirtió en un lema del Renacimiento.

que guía al iniciado en las diversas etapas de su aprendizaje espiritual, y que constituye una constante de lo esotérico desde la antigüedad hasta los ritos masónicos contemporáneos. En efecto, *Bocados* afirma que: “Non conoscen los hombres la grandeza de Dios, si non por que los guió a su servidumbre por sus prophetas e los sus amados que fablaron por espíritu santo” (*Bocados* 6), y también que Dios “apropió a sus profetas e sus mandaderos con el espíritu santo, e descubrió las Poridades de la fe e las verdades de la sabiduría” (*Bocados* 7), por tanto, hay una explícita referencia a los “secretos” a los que debemos ser guiados por alguien bendecido por Dios. Kahane & Pietrangeli ponen de manera sugestiva esta figura del profeta en relación con la que se menciona en el tratado IV del *Corpus Hermeticum*; allí se dice que aunque toda la humanidad comparte la razón, no toda tiene intelecto (*nous*, presumiblemente el *seso* de *Bocados*), por ello Dios: “llenó un gran crisol con intelecto (*nous*) y lo envió abajo, nombrando un heraldo a quién ordenó hacer un anuncio a los corazones humanos.”<sup>55</sup> Tal heraldo sería el profeta del que se habla en *Bocados*. Por otra parte, los profetas eran una figura familiar para los sabeos de Harrán. Como afirmó Chwolsohn,<sup>56</sup> los sabeos hablan de los profetas como “pure souls, who, purged and cleansed from the uncleanness of the world, are united with high beings so that they possess knowledge of events to come, of the secrets of the world, and other similar things.” Esta necesidad de un “profeta” que nos guíe por la senda de la sabiduría señala también esa tensión entre divulgación y secreto inherente a muchos pasajes de la literatura sapiencial, como los que vimos en la *Disciplina clericalis*.

Esta tensión secreto/divulgación sería equivalente a la de integrar la sabiduría procedente de otras tradiciones en la cristiana. Así, quiero destacar cómo en *Bocados* otros dichos intercalados entre los “herméticos” tienen un inconfundible sazón cristiano, como por ejemplo “Non alcedes vuestro clamor a Dios con nescadat” (6) que inmediatamente remite al segundo mandamiento, o “Non vos perjuredes, e tened-vos con la verdat” que evoca el octavo. Como bien sabía el traductor de *Bocados de Oro*, esta mezcla de aforismos con origen en los sabeos de Harrán con otros de ecos bíblicos podría hacer esta obra perfectamente aceptable tanto para cristianos como para judíos y musulmanes (sus iniciales destinatarios).

Dado que en este trabajo me centro en la figura de Hermes, he de obviar un análisis del resto del texto de *Bocados de Oro* dedicado a los castigos de Hermes al rey Amón, y a las figuras también herméticas de Ammon, Asclepius y Tat, que el traductor de *Bocados* transcribe como Tad (a quien antes me referí) y Çagalquius;<sup>57</sup> este último fácil de reconocer porque *Bocados* (20) nos indica “el sabio que fue dicipulo de Hermes.” Estas figuras aparecen a lo largo de los tratados del *Corpus Hermeticum* y todos juntos en el *Asclepius*, que afirma al principio: “Cuando Tat entró, Asclepius sugirió que Hammón también se les uniese. [Entonces] Trismegistus dijo (...).”<sup>58</sup> Una lectura somera de estos otros apartados de *Bocados* revela interesantes pasajes como cuando Hermes dice a Amón que: “Pues conviene-te a ti que alinpies tu alma por buenas voluntades e por dezir verdat,” una insistencia en purificar el alma que recuerda tanto a la *Hermética* como a los ritos teúrgicos relacionados con Hermes descritos por Jámblico en *Sobre los misterios de los egipcios*; y también cuando le dice: “E para mientes a los que fazen el alquimia mayor, e faz-les buenos coraçones: E éstos son los labradores, que non ay atal alquimia como poblar la tierra con senbrar e plantar” (*Bocados* 16). Esta referencia de Hermes a la alquimia es un indicio más de la

<sup>55</sup> *Corpus Hermeticum* IV. 4.

<sup>56</sup> Tomo la cita en Kahane & Pietrangeli (448).

<sup>57</sup> También Catalquius, Gagalquius, Çatalqus, Zacalquis o Catalpius, en diferentes testimonios de *Bocados de Oro*, tal y como recoge Crombach (en *Bocados de Oro*, 20a)

<sup>58</sup> “Quo ingresso Asclepius et Hammona interesse suggestit. Trismegistus ait:” (*Asclepius* 1).

cercanía entre la *Hermética* filosófica y la técnica, que como vimos antes, había sido una constante desde la antigüedad; sin embargo, yo veo también en esta cita la influencia de la *Agricultura nabatea* de Ibn Waḥshiyya, que como antes mencioné, aparece en el *Picatrix* y constituye una fascinante mezcla de *Hermética* técnica (magia, astrología y alquimia) con agricultura práctica (y que efectivamente se practicó en al-Andalus).

Como he mostrado en la sección central de este trabajo, *Bocados de oro* es la obra de la literatura sapiencial castellana donde la presencia del Hermes árabe resulta más evidente y sustancial. De acuerdo con mi análisis, el proceso de elaboración de la figura de Hermes en *Bocados de Oro* toma el material original de al-Mubashshir y lo integra en las nuevas coordenadas culturales de Castilla, donde no solo interesaba la literatura sapiencial sino también la historia (incluyendo la cronología), la astrología y el resto de las ciencias consideradas herméticas. Por esta razón, el traductor tiene un especial cuidado en procesar el apartado de Hermes. De esta manera el intérprete lima las referencias a la religión musulmana pero al mismo tiempo armoniza las diferentes fuentes árabes sobre la figura de Hermes y su historia que se estaban manejando en los escritorios castellanos. Por otra parte, a pesar de hallarse en una corte cristiana, *Bocados de Oro* respeta las referencias paganas a los sabeos de Ḥarrān que, como he mostrado, no solo eran una comunidad conocida en Bagdad sino también en Córdoba durante el esplendor cultural de al-Andalus—a pesar de la mucho mayor lejanía geográfica los califas cordobeses emularon también en ello a los bagdadíes. A pesar de todos estos filtros, los dichos de Hermes en *Bocados* hacen evidente el ambiente cultural sincrético en el que la *Hermética* apareció y se desarrolló, incluyendo elementos cristianos que facilitaron su integración en la “multicultural” corte castellana. El texto de *Bocados* también prueba la tensión entre divulgación y secretismo que se venía fraguando desde que la literatura hermética se extendió desde sus aún inidentificados círculos alejandrinos hasta el conjunto de la cultura filosófica helenística, incluyendo autores cristianos (favorables o antagonistas). Esta tensión se atenuó, pero no desapareció, cuando Hermes se integró como un filósofo griego más en la literatura sapiencial árabe, y así permaneció al pasar a las letras castellanas. Aunque ello no es el objetivo de este trabajo, sí quiero destacar que tras su paso por *Bocados de Oro*, la popularidad de Hermes se extendió tanto al resto de Europa,<sup>59</sup> como a otras obras sapienciales ibéricas (dada la mutua dependencia entre ellas que antes mencioné).<sup>60</sup> El papel fundacional de *Bocados* es subrayado por Haro Cortés “No cabe duda de que *Bocados de Oro* y *Libro de los buenos proverbios* fueron las obras sapienciales, traducidas del árabe, más difundidas en la Edad Media—no se olvide que comparten material y fuentes comunes” (Haro Cortés 2013, 16). Estas dos obras fundamentales, no solo brindaban “un sugestivo arsenal de sabiduría,” sino que además

eran susceptibles de “distintos modos de compilación, selección, combinación, reducción o ampliación; originando, de este modo, nuevos florilegios de valía universal, como los *Dichos y castigos de sabios* o el *Libro de los treinta y cuatro sabios* que, a su vez,

<sup>59</sup> A la versión castellana siguieron versiones en latín, francés, provenzal e inglés. Esta última está considerada la primera obra impresa en inglés.

<sup>60</sup> Por ejemplo, citas de Hermes de *Bocados* aparecen en el *Tratado que hizo El Tostado de cómo al ome es necesario amar una obra que contribuyó al debate feminista en el siglo XV* (Walsh 378), así, en ella encontramos “Dice el gran filósofo Hermes: Pequeño es el nescio, mager sea viejo; e el sabio es grande, aunque sea mancebo;” que es idéntica a *Bocados (Dichos de Ermes)*, “El nescio es pequeño maguer que es viejo, e el sabio es grande maguer que es mancebo (*Bocados* 13).

transitarán de modo independiente y su transmisión textual contribuirá a la difusión de sus fuentes” (Haro Cortés 2013, 16).

Este dato me interesa, porque explica la popularización de Hermes en obras conectadas con *Bocados de Oro*. Ahora bien, a pesar de la prominencia de Hermes en *Bocados*, su presencia no es evidente en la otra gran pieza sapiencial castellana que Haro Cortés apunta, *El libro de los buenos proverbios*, a pesar de algunos indicios que ahora examinaré. Veamos pues las posibles razones tanto de su ausencia como de su rastro en ella.

#### La ausencia de Hermes en el *Libro de los buenos proverbios*

Lo primero quiero destacar es la precedencia en el tiempo de la fuente de esta obra con respecto a la de *Bocados de Oro*. En efecto, el *Libro de los buenos proverbios* es la traducción castellana de la obra *Kitāb Ādab al-falāsifa* del cristiano nestoriano Ḥunayn ibn Ishāq (c.803-873), director de la Casa de la sabiduría (*Bayt al-Hikma*) en Bagdad, el legendario centro de traducciones de los abasidas. *Ādab al-falāsifa* es una de las más antiguas colecciones de gnomología en lengua árabe e influyó en numerosos trabajos posteriores, entre ellos el *Mukhtār al-ḥikam* (1048-1049) de al-Mubashshir, la fuente de *Bocados de Oro*. Por esta razón, como indica Bizzarri (2002, 796) ambas obras comparten largas parcelas de texto en común; sin embargo, ninguna de ellas se refiere a Hermes (a pesar de la prominencia de Hermes en el texto de *Bocados*). Esto puede obedecer a varias razones que señalaré en este apartado. La primera de ellas es que el texto original de Ḥunayn no ha llegado hasta nosotros, lo que queda es una selección o sumario preparado por Muḥammad al-Anṣārī, del que nada se sabe (Zakeri 176). Por esta razón, no podemos saber si el texto original de Ḥunayn sí contenía dichos de Hermes, que fueron suprimidos en resúmenes posteriores. También existe la posibilidad de que al-Mubashshir utilizase fuentes diferentes sobre Hermes a las que Ḥunayn no pudo tener acceso. Antes apunté la posibilidad de que al-Mubashshir utilizase fuentes sobre Hermes procedentes de Ḥarrān que proviniesen de eruditos procedentes de esa ciudad, como Thābit ibn Qurra (826-901) o sus directos descendientes, como sugiere van Bladel (95). Dado que Ḥunayn (803-873) es de la generación inmediatamente anterior a Thābit ibn Qurra, parece plausible que el primero trabajase antes de que muchas obras sobre Hermes procedentes de Ḥarrān se popularizasen en Bagdad. Por tanto, sugiero que cuando Ḥunayn escribió su *Ādab al-falāsifa* Hermes aún no se había integrado en la nómina de filósofos antiguos importantes. Por otra parte, el texto de Ḥunayn es principio y paradigma de una actividad secundaria de la escuela de traductores de Bagdad, encabezada por esta figura. Como explica Walsh (355), además de por las traducciones de obras de la Antigüedad al árabe esta escuela participa en la evolución del género gnómico, que agrupaba la sabiduría en dichos de filósofos conocidos; por ello el *Kitāb ādāb al-falāsifa* es paradigmática de “unas normas ético-morales tan universales y animadamente arregladas, y tan libres de una teología complicada y limitadora, que invita a su traducción, adaptación, y difusión en culturas y épocas ideológicamente lejanas” (Walsh 355). En este sentido, vestigios herméticos como los que vimos en *Bocados de Oro* hubieran tenido menos cabida.

Prueba de esa universalidad es el prestigio que esta obra tuvo también entre los judíos, pues en la primera mitad del siglo XIII la versión de al-Anṣārī fue traducida al hebreo por Jehuda ben Salomo Acharizi (ó Ḥarīzī, 1170-1235), el famoso poeta, con el título de *Sefer Musré ha-Filosofim* (*Libro de las morales de los filósofos*). La traducción castellana es posterior, sin que se sepa la fecha exacta, tan solo que algunos capítulos de ella se intercalaron en la *General Estoria* (c. 1280) de Alfonso X. Tampoco está claro si el traductor tradujo del árabe, el hebreo, o una



versión latina intermedia. Como explica Bizzarri (2002, 796), el prólogo castellano asegura que la obra fue traducida del griego al árabe y de éste al latín, aunque quizá ‘latín’ quiera decir castellano.<sup>61</sup> En cualquier caso, la mera duda da indicio de las estrechas relaciones entre lenguas y culturas peninsulares.

Aunque Ḥunayn afirma que tradujo su libro del griego, y así lo recoge la traducción castellana, la función del traductor en su época era mucho más amplia de cómo la entendemos hoy, incluyendo el comentario y la compilación de varias obras anteriores, por ello la explicación de Ḥunayn sobre su traducción directa del griego puede ser entendida, como indica Sturm (25) como una manera de hacer su propia compilación más convincente y apartar la sombra del autor.

Al contrario que en otros libros de la literatura sapiencial, Hermes Trismegisto no aparece directamente mencionado ni en el original árabe de Ḥunayn ni en su traducción castellana. Si está presente una tradición que, indirectamente y a través de una rama diferente (no la que aparece en este libro) sí está vinculada con Hermes: la que antes mencioné de las enseñanzas de Aristóteles a Alejandro, que en el *Libro de los buenos proverbios* aparecen en forma de cartas del maestro al discípulo. Como explica Sturm en su edición de esta obra, aunque las cartas siguen el esquema de un *regimine principum*, los consejos de Aristóteles pueden ser de interés tanto para el príncipe como para el lector común, pues se refieren tanto a las cualidades del buen gobernante como a las relaciones humanas en general (Sturm, 28). Como apuntó Valbuena Prat (101), la imagen de un sabio gobernante rodeado y aconsejado por filósofos que pudo ser particularmente atractiva en la corte de Alfonso X.

Tanto la parte referida a Alejandro Magno del *Libro de los Buenos proverbios* como la de los *Bocados de Oro* pertenecen a una tradición que de la vida del famoso macedonio escribió el Pseudo-Calístenes (c. 200 a. C.), que constituye la fuente más importante para todas las tradiciones literarias medievales sobre Alejandro, tanto cristianas como árabes y persas (dado que el libro tuvo numerosas traducciones y versiones). Esta tradición a su vez se subdivide en otras tradiciones. De acuerdo con Sturm (16) de una de ellas partirían los contenidos sobre Alejandro de los *Bocados de Oro*, mientras que los del *Libro de los Buenos proverbios* estaría relacionado con la *Epistola Alexandri ad Aristotelem*—la tradición de la que parte el *Poridad de las Poridades*, como veremos en el siguiente apartado. Como expliqué en el apartado anterior, hay una parte de la literatura *Hermética* pseudo-aristotélica, en la que las enseñanzas de Aristóteles a Alejandro se basan en la sabiduría de Hermes Trismegisto, e incluyen libros de magia talismánica y astrología. Esta tradición era perfectamente conocida en el scriptorium alfonsí pues, como antes indiqué era una de las fuentes principales del *Picatrix* y así se menciona en el texto. Por otra parte, el Pseudo-Calístenes era y aún es considerado un autor procedente de Alejandría, al igual que las obras fundamentales de la *Hermética*; una conexión que, como explica Barletta, no se le escapó a Alfonso X en la *General Estoria*, pues a él se refiere el texto cuando dice: “Fasta aquí diximos la estoria del Rey Alexandre el grand, dell avenimiento que acaesció de cómo él fue fecho segund dixieron los sabios de Egypto e lo dexaron en escripto.”<sup>62</sup> Por lo tanto, la *General Estoria* integraba tanto al Pseudo-Calístenes como a Ḥunayn a través de los *Buenos Proverbios*, en un contexto cultural al que no era ajena la *Hermética* aristotélica. Además, estos materiales de Aristóteles y Alejandro también conectan el *Libro de los Buenos Proverbios* con otras dos obras de la literatura

<sup>61</sup> “Este es el libro de los buenos proverbios que dixieron los philosophos e los sabios antiguos, y de los castigos que castigaron a los sus discípulos y a los otros que lo quisieron aprender . Y traslaudó este libro Joancio, fijo de Ysaac, de griego a arábigo, e traslaudámosle nós agora de arábigo a latín” (*The Libro de los buenos proverbios. A Critical Edition* 41).

<sup>62</sup> En Barletta (50).

sapiencial castellana medieval en la que sí está clara la conexión con Hermes: *Secreto de los secretos* y el *Poridat de las Poridades*.

#### El legado de Hermes en *Poridat de las Poridades* y *Secreto de los Secretos*

Como ocurre con el *Libro de los Buenos Proverbios*, los originales árabes de estas dos obras, que proceden de una misma tradición, se ha perdido. El origen último de ambas estaría en el *Sirr al-Asrār*, literalmente *El secreto de los secretos*, que de acuerdo con el *Poridat* había sido traducido del griego por un tal Yahye abn Aluitac, que Kasten (1951/52, 183) y otros autores identifican con sirio Yahya al-Baṭrīq (o al-Biṭrīq), un cristiano nestoriano, liberto y traductor en Bagdad durante el califato de al-Ma'mūn (813–833). Como podemos ver, como en el caso de Ḥunayn, un cristiano facilitó la difusión de literatura sapiencial y hermética en el mundo árabe, lo que sin duda ayudó a que posteriormente estas versiones se acomodasen en suelo cristiano al llegar a la Castilla medieval (donde la colaboración interreligiosa hizo posible un vigoroso movimiento traductor. Bizzarri (2010, 13) disiente de esta versión, y afirma que la obra procede de círculos árabes cristianizados y helenizados en Oriente, probablemente alrededor de los años 950-970, lo que igualmente verifica la conexión interreligiosa.

En varias versiones el texto afirma ser una carta escrita por Aristóteles a su discípulo Alejandro para aconsejarle durante sus campañas en Asia, algo que también vimos en secciones del *Libro de los buenos proverbios*. Dado el prestigio de Aristóteles, esta obra pronto se vio incluida dentro del corpus de sus obras atribuidas junto al *Liber de causis* y al *De Pomo*.<sup>63</sup> El *Sirr al-Asrār* tiene también un vínculo con los libros de magia hermética pseudo-Aristotélica que antes mencioné. Aunque se trata fundamentalmente un espejo de príncipes con admoniciones para el buen gobierno, en sus diferentes secciones incluye también muchos otros temas, muchos de ellos cercanos a la *Hermética* técnica, tales como fisionomía, astrología, alquimia, magia y medicina. Como indica Bizzarri (2010, 14), la tradición del *Sirr al-Asrār* se dividió pronto en dos ramas, que él llama SS/A y SS/B, corrigiendo que el argumenta inexacta denominación difundida por Kasten (1957, 1951) como breve u occidental y larga u oriental; en realidad, la traducción del *Sirr al-Asrār* en sus diferentes versiones es un tema complejo, y aquí me limito a resumir las aportaciones de sus especialistas para ilustrar mis objetivos. Lo realmente importante es que de una rama procede el *Poridat* y de otra el *Secreto*. Así, la llamada versión SS/A fue traducida del árabe al persa, dos veces al hebreo y, finalmente al castellano a mediados del siglo XIII con el título *Poridat de las Poridades*. La traducción es probablemente de finales del reinado de Fernando III o principios del de Alfonso X, sin que se haya determinado si se hizo a partir de la versión árabe o de una traducción hebrea intermedia (Kasten 1951/1952, 182). Como apunta Bizzarri (2010, 14) el hecho de que fuera traducida al castellano limitó su difusión en el resto de Europa. Aparentemente solo fue traducido por Jaime I de Aragón, pariente de Alfonso X, quien lo empleó para su *Libre de sabiesa*.<sup>64</sup>

La rama SS/B u oriental tuvo una mayor difusión. En el siglo XII fue fragmentariamente traducida al Latín por Juan Hispalense. De acuerdo con el prólogo a su traducción, una inidentificada reina Theofina o Tharasia le encargó un libro para preservar la salud. Juan encontró una sección sobre dietética y otros motivos relacionados con el encargo en la obra árabe atribuida

<sup>63</sup> El prestigio de estas obras apócrifas en Europa disminuyó, pero no se desvaneció por completo, cuando muchas de las verdaderas comenzaron a emerger en los siglos XII-XIII, también a partir de traducciones del árabe. <http://e.delta.com/a/hBcAhVQB8LP6IB9BRjENvalwG.B8LP6IN-/smnm>

<sup>64</sup> See Kasten (1934).

a Aristóteles, de modo que se limitó a traducir exclusivamente esas partes, sin embargo, ejemplares de esta traducción parcial aparecen a menudo con el nombre de la del conjunto original, *Secretum Secretorum*. Me parece importante que sea Juan de Sevilla el traductor de esta obra, puesto que él fue el primer traductor latino de *De imaginibus*, que antes mencioné, el libro de magia talismánica que incluía numerosas referencias a Hermes escrito por Thābit ibn Qurra, el famoso sabio de Ḥarrān que trabajó en Bagdad,. Ello puede explicar algunos relevantes datos sobre el descubrimiento del libro que se incluyen en el prólogo del libro y que Juan de Sevilla respetó en su traducción. En su *Epistola Aristotilis ad Alexandrum cum prologo Johannis hispaniensis*, éste explica cómo cuando trataba de buscar inspiración para el libro que le habían encargado

de repente me vino a la mente un fragmento de esa obra que el filósofo Aristóteles preparó para el rey Alejandro, que en árabe se llama Cyretesar, esto es, *Secreto de los secretos*, que hizo (digo lo que ellos dicen) Aristóteles para el rey Alejandro, acerca del ordenamiento del gobierno, en la cual se contienen muchas cosas útiles para el rey (...) Acerca de su descubrimiento [Aristóteles] dice así: “doy a conocer la búsqueda que me fue diligentemente ordenada por el emperador, y no dejé de recorrer incesantemente lugares y templos en los cuales yo creía que la obra de los filósofos podría estar situada y escondida, o en los cuales podrían haber depositado sus doctrinas, cuando llegué a un cierto templo que Hermes había construido para sí mismo, en el cual el sol era venerado por ciertos hombres, y allí encontré a un cierto anciano sabio y religioso, agraciado con ciencia, doctrina y experiencia. Me dirigí a él y con suma diligencia me esforcé por complacerle, me mostré amable con él y le persuadí con dulces palabras, hasta que me reveló un lugar secreto en el cual encontré muchos escritos y secretos de los filósofos. Entre ellos encontré un libro escrito con letras de oro, y así, con la ayuda de Dios y la fortuna del emperador, una vez logrado y encontrado lo que me había ordenado el emperador y que durante largo tiempo había buscado, regresé con alegría llevando conmigo mi deseo.”<sup>65</sup>

A pesar de que el tema de la búsqueda de la sabiduría es un tópico común en la literatura sapiencial,<sup>66</sup> considero que la referencia que hace Juan de Sevilla a ese lugar donde “la obra de los filósofos podría estar situada y escondida” y donde además se halla un templo que Hermes construyó al sol, puede ser una alusión a la ciudad de Ḥarrān, que Juan conocía gracias a sus otras traducciones. Esta narración en la que los sabios custodian libros secretos ocultos en templos paganos recuerda a las crónicas de los visitantes de Ḥarrān a las que me refería al hablar de *Bocados de Oro*. Por otra parte, no todas las versiones de esta obra respetaron esta narración y se aprestaron a “occidentalizar” y “cristianizar” el original.

<sup>65</sup> La versión latina está en Bizzarri (2010, 168): “dum cogitarem vestre iussioni obedire, huius rei exemplar ab Aristotile philosopho regi Alexandro mango de dispositione regiminis, in quo multa continentur regi utilia (...) de cuius invencione sic ait: “Egressus sum diligenter inquirere quod michi preceptum est ab imperatore, et non cessavi sollicitate circuire loca et templa in quibus suspicabar opera philosophorum sita et abscondita esse, vel in quibus commendaverant suant doctrinas, donec pervenirem ad quoddam altare quod sibi edificaverant Hermes, in quo sol venerabatur a quibusdam, ibique inveni quendam senem prudentem et religiosum, sciencia et doctrina moribusque ornatum. Huic adhesi et huic cum suma diligencia placere studui et amabilem me exhibui illi et verbis dulcissimis eum linivi, quousque michi locum secretum detegeret, in quo inveni plura philosophorum scripta et secreta. Interque hunc librum aureis litteris inscriptum inveni, et sic deo auxiliante et fortuna imperatoris vel merito invento quod ab imperatore michi preceptum fuerat et quod diu quesiveram, reversus sum cum Gaudio portans mecum desiderium meum”.

<sup>66</sup> María Jesús Lacarra (1979: 20 y ss) se ha encargado de estudiar este tópico sobre la base del *Sendebār* y el *Calila e Dimna*.

Así ocurrió cuando toda la obra fue traducida de nuevo por el enigmático Felipe de Trípoli en el siglo XII como *Secretum Secretorum*, quien de alguna forma tuvo acceso a la versión oriental o SS/B de la obra.<sup>67</sup> Esta traducción es casi completa, pero suprime precisamente algunas partes relacionadas con ciencias herméticas como la magia o la geomancia (Kasten 1951/1952, 181). La primera mención del *Secretum secretorum* en España la hace precisamente Pedro Alfonso en su *Disciplina Clericalis*.<sup>68</sup> Se pueden encontrar también fragmentos en el místico Ibn al-‘Arabī en su *El gobierno divino en el reino humano (al-Tadbīrāt al-ilāhīyyah fī al-mamlaka al-insānīyyah)*.<sup>69</sup> Finalmente, en la *Partida II* del rey Alfonso X hay varias citas del *Secretum secretorum* en castellano, curiosamente, algunas de ellas son diferentes a las dos versiones castellanas de SS/A (*Poridat de las Poridades*) y SS/B (*Secreto de los secretos*), con lo que es posible que los servidores de Alfonso X pudieran consultar varias versiones, y que la traducción castellana del SS/B (*Secreto de los secretos*) se hiciera en esa época.<sup>70</sup> Quizá se prefirió el *Secretum* para un código legal porque, como indica Bizzarri (2010, 31) su teoría política había sido más occidentalizada y asimilada gracias a Felipe de Tívoli. Indudablemente, el *Secreto de los secretos*, la traducción castellana de la obra de Tívoli está tan occidentalizado su original, y también suprime elementos de numerología mágica, astronomía, fisonomía (reducidos) y el lapidario del final, entre otras cosas (Bizarri 30). Probablemente por esta razón en el *Secreto de los secretos* solo aparece una posible referencia a Hermes en este pasaje:

O Alexandre, esquiua e esquiuate quanto podieres la sangre humanal derramar. En verdat, no quieras a ty tomar el diuinal oficio por que el doctor resplandeciente, Hermogenes, escriuio assi diciendo: Quando la criatura razonable mata la criatura rrazonable a ssi semejable, si aquesto se fase injunsta mente, entonces las virtudes de los çielos claman o se querellan a la diuinal majestad dizientes: Sennor, señor, el tu siervo quiere ser semejable a ty (...).<sup>71</sup>

Bizarri ve en Hermógenes (discípulo de Sócrates) una confusión con Hermes Trismegisto, y afirma que este pasaje está tomado de la *Tabla Esmeralda*. Aunque el lenguaje puede resultar parecido, y probablemente en origen sí se refería a Hermes, yo no veo el préstamo tan claro.<sup>72</sup> Esta exigüidad confirmaría mi hipótesis de que cuando la rama SS/B (la del *Secreto*) suprimió elementos orientales, también lo hizo con los herméticos, incluyendo la mayor parte de las referencias al mismo Hermes.

Caso diferente es el de *Poridat de las Poridades*, procedente de la rama SS/A u oriental, cuya versión ofrecía un más abundante caudal de saber científico (incluyendo ciencias herméticas)<sup>73</sup> y que también podía ser “aplicado al regimiento del reino” (Bizarri 2010, 31); ello estaba sin duda más en consonancia con los propósitos del rey sabio, quien sin embargo utilizó

<sup>67</sup> Ver Bizarri (2010, 13) y Kasten (1951/1952, 181).

<sup>68</sup> En los ejemplos IV: “Ut, inquit, Aristotiles in epistola sua quam Alexandro regi composuit, meminit” y XXIV “Aristotiles in epistola sua castigavit regem Alexandrum ita dicens” (<http://www.thelatinlibrary.com/alfonsi.disciplina.html>).

<sup>69</sup> Ver Bizarri (2010, 18)

<sup>70</sup> Bizarri 2010, 19-20

<sup>71</sup> En la edición de Bizarri (2010, 75).

<sup>72</sup> Ver la traducción de la *Tabla Esmeralda* en Luck (1995, 419-422).

<sup>73</sup> Así, por ejemplo, el tratado VII incluye una fisonomía y una descripción de las estaciones del año (con su explicación astronómica) y el tratado VIII tiene un lapidario, ciencia estrechamente relacionada con la alquimia.

ambas versiones según la ocasión lo propiciase. El *Poridat* se inicia con un prólogo que respeta la identidad del compilador original, que nos dice:

Loado sea Dios, el sennor de todo el mundo. El Miramomelin mando a mi, su sieruo, que buscasse el libro de manera de hordenar el rregno quel dicen Poridat de las Poridades, el que fizo el philosopho leal Aristotelis fijo de Nicomaco a su disciplo Alixandre, fiio del rey Phelipo.<sup>74</sup>

Miramomelin es una deformación de la voz amīr (que significaba comandante en jefe, gobernador, príncipe) unida a al-Ma'mūn, califa de Bagdad entre los años 813–833. El prólogo después explica que cuando Alejandro se lanzó a sus grandes conquistas, Aristóteles era demasiado anciano para seguirle, y por ello siguió aconsejándole por vía epistolar, tales cartas son las que constituyen el libro. También se explica el final de Aristóteles: “Et algunos dizen que murió su muerte natural. E que su sepulcro es sabido. Et otros dixieron que subiera al cielo;” (Bizzarri 2010, 100) en esta última referencia podemos ver una evidente similitud con la vida de Hermes que narrara al-Mubashshir, que se refería a la subida de Enoc/Idrīs al cielo, según las tradiciones veterotestamentaria y coránica. A continuación el traductor castellano pasa a la transmisión árabe: “Dixo el que trasladó este libro Yahye abn Aluitac:”

Non dexe templo de todos los templos o condensaron los philosophos sos libros de las Poridades que non buscasse nin omne de horden que yo sopiesse que me conseiasse de lo que demandaua a quien no preguntasse fasque uin a un templo quel dicen Abodenxenit que fizo Hermes, el mayor, pora si. Et demande a un hermitanno sabio e roguel e pedil merçed fasta que me mostro todos los libros del templo. E entrellos falle un libro que mando Al Miramomelin buscar escripto todo con letras doro. E torneme pora el muy pagado. E comence con ayuda de Dios e con uentura de Miramomelin a trasladarlo de language de los gentiles en latín e de latín en arauigo.<sup>75</sup>

Como se puede apreciar, en la versión del *Secretum* que vimos antes de Juan de Sevilla éste atribuía a Aristóteles un papel en la búsqueda que, en realidad, habría correspondido al servidor de al-Ma'mūn, sin que podamos saber si ésta fue idea de Sevilla o la encontró en una de las versiones que utilizó. En cualquier caso, el Yahye de Poridat también explica que recorrió los templos donde los filósofos ocultaron sus secretos, de nuevo haciendo un posible guiño a Ḥarrān y entrando en la dinámica de secreto/divulgación inherente a toda la literatura sapiencial—pero particularmente evidente en el *Poridat de las Poridades*, como su título indica. Por supuesto, el templo “supremo” de la sabiduría no es otro que el del mismo Hermes, llamado “Abodenxenit” sin que podamos saber de dónde procede este nombre, o si está emparentado con alguna tradición hermética.<sup>76</sup> Como Kasten indica (1951/52, 183), cuando al-Baṭrīq dice que tradujo del lenguaje de los gentiles probablemente se refiere al griego, dado que muchos libros se traducían del griego al siríaco antes de pasar al árabe y en tal caso el latín que menciona aquí el *Poridat* sería en realidad siríaco.

<sup>74</sup> En la edición de Bizzarri (2010, 99).

<sup>75</sup> En Bizzarri (2010, 102-103).

<sup>76</sup> Bizzarri (2010, 50) compara esta narración con leyenda del hallazgo de la *Tabla Esmeralda* por Aristóteles: “Según esta leyenda, en la pirámide de Ġanāṭil Aristóteles encontró la tumba de Hermes y una tabla esmeralda en la cual el filósofo había dejado escrita una inscripción sobre las banalidades del mundo.” Quizá de aquí sacó Juan de Sevilla su inspiración para su versión de la historia.

Por último, quisiera indicar otra influencia en *Poridat de Poridades* apuntada por Kasten (184) de una última tradición árabe estrechamente emparentada con la *Hermética*, y que también aparece en el *Picatrix* y otras obras que he mencionado a lo largo del artículo: se trata de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza (Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā')*. Esta obra consta de 52 tratados, en los cuales se hace una síntesis del neoplatonismo árabe con elementos herméticos, y que probablemente se elaboró en algún momento del siglo X por un reservado grupo de eruditos de tendencia Shi'i-Isma'īlī en la ciudad de Baṣrah (Basora, hoy en Irak).<sup>77</sup> El tratado IV del *Poridat*, dedicado a los “alguaciles y adelantados” comienza con una disquisición filosófica que nada tiene que ver con éstos sino, como dice el texto, con “ciencia y filosofía,” pues Aristóteles quiere enseñar a Alejandro “qué es el seso e como se ayunta e descubre y muchas poridades celestiales que non pude escusar por mostrar vos el seso verdadero qual es e commo lo puso Dios en los hombres.”<sup>78</sup> En este contexto de “revelación de secretos celestiales” *seso* parece efectivamente utilizarse de manera técnica, como antes vimos en *Bocados*, especialmente porque a continuación hay una explicación de la doctrina neoplatónica del emanacionismo, derivada de Plotino y elaborada en las *Epístolas*. Aristóteles explica: “Sepades que la primera cosa que Dios fizo fue una cosa simple spirital e mui conplida cosa e figuro en ella todas las cosas del mundo e púsole nombre seso e del salió otra cosa non tan noble quel dicen alma. E púsolos Dios con su virtud en el cuerpo del omne.” En efecto el neoplatonismo que deriva de Plotino y desarrollan las *Epístolas* habla de tres hipóstasis o realidades primordiales: el Uno, que las religiones monoteístas identificaron con Dios, de la que emanó el *nous* o intelecto, y de éste finalmente el alma. También podemos ver en este pasaje una alusión a la antigua teoría del microcosmos/macrocosmos, de acuerdo con la cual en el cuerpo del hombre se encuentra una pequeña reproducción del universo. Una idea de larga trayectoria en las letras hispanas, desde Isidoro de Sevilla a Calderón de la Barca, estudiada en un famoso trabajo de Francisco Rico, quien reconoce que “nunca antes y quizá nunca después la doctrina del microcosmos se planteó tan radical, exhaustiva y sistemáticamente como en las *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*,” puesto que a ella no solo se dedican dos tratados enteros (II y III), sino que “apenas hay aspecto tratado en esta vasta enciclopedia que no se refiera a esta teoría” (Rico 54).

En esta sección *Poridat* continúa explicando la relación del “seso” y el alma en el cuerpo del hombre derivada de las *Rasā'il*, para finalmente introducir el tema del tratado en relación con la teoría microcós mica, pues la jerarquía Dios-seso-alma es equivalente a la de Dios-gobernante-alguacil; a continuación la primera autoridad que cita es la de Hermes Trismegisto: “E por esto dixo Hermes quandol demandaron que por que era el conseio del conseiador meior que el del que lo demanda. Dixo assy: ‘Porque es el conseio del conseiador libre de la uoluntad e esta es la palabra uerdadera.’”<sup>79</sup> Por lo tanto, un consejo que sacado de contexto podría parecer un principio universal y ser atribuido a cualquier otro sabio, inmediatamente después la sección que hemos visto es revelador de la influencia de la tradición hermética tanto en el *Poridat* como en las *Rasā'il*, pues su fuente original las estaba citando aquí. Por otra parte, otras citas de Hermes en el tratado que utilizan un vocabulario específico como *seso*, pueden también ser interpretadas, como veíamos que sugirieron Kahane & Pietrangeli (446), de manera directamente relacionada con la *Hermética*, así sucede con la cita del Tratado I: “Et esto dixo el grant Hermes en uno de sos castigos que el bien complido pora rey e el seso natural e el complimiento de su regno e duramiento de su ley es

<sup>77</sup> Sobre las epístolas y la problemática de su autoría y datación se pueden consultar trabajos de Callataÿ (2002, 2013), Baffioni (1994, 2012) y Marquet (1986, 1988).

<sup>78</sup> En Bizzarri (2010, 123)

<sup>79</sup> En Bizzarri (2010, 124)

escusar de tomar aueres de sus yentes.”<sup>80</sup> Tras el pasaje neoplatónico del *Poridat*, no cabe duda que cuando el traductor castellano habla de *seso* lo hace en relación al *nous* o intelecto, la segunda de las hipóstasis neoplatónicas. Por otra parte, y como antes indiqué, el *Poridat* tiene en este mismo Tratado IV una cita idéntica a *Bocados de Oro*, y en ambas yo veo un eco del *Asclepius* latino: “Sepades Alexandre que el omne es de más alta natura que todas las cosas biuas del mundo. E que no a manera propria en ninguna creatura de quantas Dios fizo que no la aya en él.”<sup>81</sup>

Propongo también que gran parte del éxito de la tradición derivada del *Sirr al-Asrār* en España, con su máximo representante en el *Poridat de las Poridades*, deriva precisamente en que este último es una enciclopedia que condensa diversas ramas del saber en diferentes tratados de una manera que, mucho más extensamente se había hecho en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*. Así, el *Poridat* era una enciclopedia mucho más breve y accesible. En ambas obras, además, Hermes es una autoridad fundamental, y las ciencias herméticas se abordan como parte fundamental del saber. Por otra parte, el lector culto peninsular había estado familiarizado con las *Epístolas* durante siglos. Así explica Šā‘id al-Andalusī en su *Ṭabaqāt* la introducción de las *Epístolas* en al-Andalus, cuando nos cuenta que el famoso matemático andalusí al-Kirmānī

había viajado a Oriente, llegando hasta Ḥarrān, en Mesopotamia, donde se dedicó a estudiar geometría y medicina. Luego regresó a al-Andalus y se estableció en Zaragoza, una de sus ciudades fronterizas. Había traído consigo las epístolas conocidas como *Rasā‘il Ikhwān al-Šafā‘* y no tenemos noticia de que nadie antes que él las hubiera introducido en al-Andalus (Šā‘id 171)

Lo realmente interesante es que al-Kirmānī estuvo en Ḥarrān una temporada, con lo que se abre la posibilidad de que hubiera traído precisamente de allí las *Rasā‘il*, reforzando la conexión entre las diferentes corrientes herméticas árabes que estoy argumentando en este trabajo. Ello se ve incluso más reforzado si, como sostiene Callataÿ (2013), en realidad las *Rasā‘il* habían sido ya traídas a al-Andalus un siglo antes, probablemente por Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī el autor del *Ghāyat al-Ḥakīm* o *Picatrix*. Ello se demostraría por las referencias en el *Picatrix* a los tratados del *Rasā‘il*, que Callataÿ, experto en ambas obras, ha estudiado (2013, 18-20).<sup>82</sup> Por razones de espacio no puedo extenderme en estas conexiones, pero sí quiero enfatizar que, al igual que en el *Picatrix*, las obras de literatura sapiencial castellana ofrecen una óptima perspectiva de la interrelación entre las diferentes corrientes de la hermética árabe que habían sido desarrolladas durante siglos, siendo el *Poridat de las Poridades* un ejemplo manifiesto de ello.

## Conclusión

Como se ha visto a lo largo de este trabajo, el Hermes árabe vino a la Península Ibérica no solo a través de las versiones árabes de la *Hermética* técnica, que han recibido mucha más atención de la crítica especializada, sino también a través de los aparentemente mucho más ‘inofensivos’ libros de literatura sapiencial, que muchas veces incluyen una peculiar transformación de la antigua *Hermética* filosófica. A pesar del afán divulgador de las tradiciones gnomológicas y sapienciales,

<sup>80</sup> En Bizzarri (2010, 108)

<sup>81</sup> En Bizzarri (2010, 130)

<sup>82</sup> Y también en el tratado alquímico de al-Qurṭubī, el *Rutbat al-Ḥakīm*, cuya traducción y edición este autor está afortunadamente llevando a cabo en estos momentos.

cuando los autores árabes recopilaron los hechos y dichos de los antiguos sabios no pudieron obviar a Hermes Trismegisto, que se contaba entre los más importantes de ellos (si no el que más), y su mera presencia trajo consigo una tradición de sabiduría secreta y ciencias ocultas de la que no pudieron sustraerse. Esa tradición es la que se hallaba en las diferentes ramas de la *Hermética* árabe que los originales árabes de la literatura sapiencial incluyeron en sus obras. Es difícil saber hasta qué punto los primeros traductores al árabe pudieron contar con obras herméticas originales, o si muchas de ellas vinieron a través del conducto de Ḥarrān, donde se cultivaba un paganismo tolerado por Bagdad y donde Hermes, asimilado al Idrīs/Enoc del *Corán*, era el profeta que podían ostentar como “gentes del libro” (*Ahl al-Kitāb*), y así integrarse en la sociedad musulmana.

Sin duda, los libros de Hermes que hubiera en Ḥarrān son tanto una evolución de la *Hermética* clásica como una de las partes de la *Hermética* árabe que se abrió camino hasta la literatura sapiencial, junto a otras como *Las epístolas de los hermanos de la pureza*, la *Hermética* pseudo-Aristotélica, la astrología de Abū Ma‘shar, y el conjunto de la *Hermética* técnica árabe integrada por numerosas obras de alquimia, astrología y magia. Al igual que sucedía con la ramas filosófica y técnica de la *Hermética* desde la Antigüedad, las diversas corrientes de la *Hermética* árabe estaban estrechamente relacionadas entre sí, y esa correspondencia se hace evidente incluso en la literatura sapiencial, tal y como hemos visto. Todas estas ramas herméticas despertaron tanto interés en el rey de Castilla como antes lo habían hecho en los califas de Bagdad—siendo en ambos casos un estímulo importante para el conjunto de la obra traductora. Por otra parte, el “Hermes arabicus” que se tradujo y de alguna manera se homogeneizó (como hemos visto) en la literatura sapiencial fue ingrediente esencial para la creación de un *Hermes hispanicus* con características propias, el que aparece en la *Historia General* y otras obras más directamente relacionadas con la producción de Alfonso X.<sup>83</sup>

Como vimos al principio, Hermes no era un desconocido en la cultura cristiana medieval, pues parte de su legado había sido perpetuado por los Padres de la Iglesia desde la Antigüedad Tardía. Por otra parte, el comienzo del gran movimiento de traducción en Europa coincidió con un renovado interés por Hermes y la literatura neoplatónica en la Escuela de Chartres durante el siglo XII. Por lo tanto, cuando las traducciones desde el árabe comenzaron a ofrecer nuevas obras de Hermes lo hicieron en el mejor momento posible.

Ello también puede explicar el que Hermes esté presente desde los comienzos de la literatura sapiencial en la Península Ibérica, pues Pedro Alfonso le nombra en primer lugar entre las autoridades de su *Disciplina Clericalis*, la primera obra sapiencial importante de este período; aunque Alfonso era un Cristiano converso, nombra a Hermes con sus nombres árabe y judío. Este dato es relevante porque explica cómo la colaboración interreligiosa que se dio en Bagdad se repitió en Castilla, haciendo en ambos casos posible tanto la traducción como la posterior elaboración de obras originales. El latín de Pedro Alfonso y la Escuela de traductores de Toledo pronto se cambió por el castellano, pero la colaboración interreligiosa continuó, pues sabemos que Alfonso X empleó a numerosos judíos en su taller. Evidentemente, Hermes servía como un auténtico mediador cultural entre cristianos, judíos y musulmanes, no solo porque tenía un nombre propio para cada uno de ellos, sino porque su misma esencia era el sincretismo religioso y cultural, que venía de la lejana Alejandría helenística. Como todos creían, los orígenes de Hermes precedían a las tres religiones, y por lo tanto su cercanía a lo divino, a la creación del mundo y a Adán (directo antepasado de Enoc/Hermes), mucho mayor.

<sup>83</sup> Al que me referí en mi tesis doctoral (2018) y que espero desarrollar en un futuro trabajo. Por supuesto, Hermes continuaría después transformándose durante su larga andadura en la Península Ibérica, e incluso en su singladura Transatlántica tras la conquista de América.



El papel de Hermes es también central en *Bocados de Oro*, la primera obra sapiencial en Castellano y una de las primeras en prosa de este idioma. El hecho de que, como vimos, el autor de la fuente del original de *Bocados*, al-Mubashshir, probablemente utilizase materiales procedentes de Ḥarrān, probablemente explica este protagonismo, aunque hay otras muchas posibles influencias que he apuntado. Me he referido a la aparente ausencia de Hermes en el *Libro de los buenos proverbios*, aunque la parte pseudo-Aristotélica que aparece en este libro estaba en alguna de sus ramas relacionada con la Hermética, algo que se hace evidente en el *Poridat de las Poridades*. En esta última obra, junto a dichos y proverbios son claros también los ecos filosóficos de las *Epístolas de los hermanos de la pureza*, así como una amplia inserción de Hermética técnica (como sucedía también en las *Epístolas*).

En resumen, en esta literatura junto a lo sapiencial vino también lo hermético, en diferentes dosis dependiendo del libro, y a veces con una prominencia que la crítica apenas ha destacado, prefiriendo acentuar el aspecto general e inclusivo del conocimiento en estas obras. Los especialistas en los compendios de castigos simplemente mencionan a Hermes en breves notas a sus ediciones o por problemas ecdóticos, sin que se haya hecho hasta ahora un estudio transversal de su figura entre diferentes libros sapienciales que trate de explicar su influencia.

Aunque la época de Alfonso X estuvo marcada por un afán de divulgación que pretendía extender la cultura a todo aquel que pudiera leerla, este noble propósito convivió con la ávida traducción de numerosos libros de ciencias herméticas, como el *Picatrix*, que sin duda no deberían ser puestos al alcance de todos. A pesar de los peligros, la política cultural castellana, ya fuera del rey o su entorno, optó por “desvelar” a Hermes en su conjunto—incluyendo todas las culturas por las que había atravesado— y por hacer accesibles sus *poridades* a aquel que tuviera el “seso” para entenderlas, aunque a veces estos secretos estuviesen camuflados bajo el inocuo aspecto de dichos y castigos.

## Obras citadas

- Alfonso X. *General Estoria. Segunda parte*. P. Sánchez-Prieto Borja, Rocío Díaz Moreno, Elena Trujillo Belso: Edición de textos alfonsíes en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (CORDE) [en línea]. Corpus diacrónico del español. <http://www.rae.es>.
- Al-Mubaššir ibn Fātik, Abū l-Wafā', *Muḥtar al-ḥikam wa-maḥāsīn al-kalim = Los Bocados de Oro (Mujtār al-ḥikam)*. Edición crítica del texto árabe con prólogo y notas, ed. 'Abdarrahmān Badawī, Madrid, Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1958.
- Alvar, Carlos. *Traducciones y traductores. Materiales para una historia de la traducción en Castilla durante la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Cervantinos, 2010.
- Baffioni, Carmela, "Ikhwan al-Safa'", en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012)*. [en línea], disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/ikhwan-al-safa/>.
- Baffioni, Carmela. *Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle epistole degli Iḥwan al-Safa'*. Roma: Istituto Italiano per la Storia Antica, 1994.
- Bizzarri, Hugo O (ed.) *Secreto de los secretos. Poridat de las Poridades*. Valencia: Universidad de Valencia, 2010.
- Bizzarri, Hugo O. "Libro de los buenos proverbios." En José Manuel Lucía Megías, Carlos Alvar Ezquerro, eds. *Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión*. Madrid: Castalia, 2002. 796-800.
- Bizzarri, Hugo O. "Poridat de las Poridades. Secreto de los secretos." En José Manuel Lucía Megías, Carlos Alvar Ezquerro, eds. *Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión*. Madrid: Castalia, 2002. 926-930.
- Burnett, Charles S.F.. "Arabic, Greek, and Latin Works on Astrological Magic Attributed to Aristotle." En Jill, Krayer, W.F. Ryan, and C. B. Schmidt, eds. *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts: Warburg Institute Surveys and Texts XI*. London: The Warburg Institute, University of London, 1986. 84-96.
- Burnett, Charles, "Nirānj, a category of magic (almost) forgotten in the Latin West." En Claudio Leonardi y Francesco Santi eds., *Natura, scienze e società medievali: studi in onore di Agostino Paravicini Bagliani*. Firenze: SISMEL, 2008. 37-66.
- Burnett, Charles. "Ṭābit Ibn Qurra the Ḥarrānian on Talismans and the Spirits of the Planets." *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures* 36.1 (2007): 13-40
- Calila e Dimna*, ed. J.M. Cacho Blecua y M.J.Lacarra, Madrid, Castalia 1984
- Copenhaver, Brian P., and Hermes. *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction*. Cambridge [England]; New York, NY, USA: Cambridge University Press, 1992.
- Crombach, Mechthild, (ed.), *Bocados de oro: kritische Ausgabe des altspanischen Textes, Romanistische Versuche und Vorarbeiten*, 37. Bonn: Romanisches Seminar der Universität Bonn, 1971.
- De Callatay, Godefroid. "Ikhwan al-Safa': Des arts scientifiques et de leur objectif. Presentation et traduction de l'Épître VII des Frères de la Pureté." *Le Muséon*, 116 (2003): 231-258.
- De Callatay, Godefroid. "Magia en al-Andalus: Rasā'il ijwān al-Ṣafā', Rutbat al-ḥakīm y Gāyat al-ḥakīm (Picatrix)." *Al-Qanṭara*, Vol 34, No 2 (2013): 297-344.

- De Callatay, Godefroid. "Towards the Critical Edition of the Rutbat al-ḥakīm: A Few Preliminary Observations." *Arabica* 62 (2015): 385-394
- De Callatay, Godefroid. *Ikhwan al-Safa'. A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*. Oxford: Oneworld, 2005.
- Erder, Yoram, "Idrīs." En Jane Dammen McAuliffe ed., *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Leiden: Brill, vol. 2 (2002): 484-486.
- Fahd, Tawfiq. "Nabaṭ." En Hamilton A. R. Gibb et al. eds. *Encyclopaedia of Islam. New edition*. Leiden: Brill, vol. 7 (1993): 834-838.
- Fahd, Tawfiq. "Nīrandj." *Encyclopaedia of Islam. New edition*. Leiden: Brill, vol. 8 (1995): 51-52.
- Festugière, A. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris: Belles lettres, 2006.
- Festugière, André-Jean. *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 3rd ed. Paris: Gabalda, 1950, 4 vols.
- Fierro, Maribel, "Bāṭinism in al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964), author of the Rutbat al-Ḥakīm and the Ghāyat al-Ḥakīm (Picatrix)." *Studia Islamica*, 84 (1996): 87-112.
- Fierro, Maribel. "Plants, Mary the Copt, Abraham, Donkeys and Knowledge: Again on Bāṭinism During the Umayyad Caliphate in al-Andalus." En Hinrich Biesterfeldt y Verena Klemm eds. *Differenz und Dynamik im Islam. Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag*, Würzburg, Ergon Verlag, 2012. 125-144.
- Fierro, Maribel. *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987.
- Forcada, Mique. "Astronomy, Astrology and the Sciences of the Ancients in Early al-Andalus (2nd/8th-3rd/9th Centuries)." *ZEITSCHRIFT FÜR GESCHICHTE DER ARABISCH ISLAMISCHEN WISSENSCHAFTEN* 16, 1 (2004): 1-74.
- Fowden, Garth. *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton: Princeton UP, 1986.
- Fraker, Charles F. *The Scope of History: Studies in the Historiography of Alfonso El Sabio*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
- Green, Tamara M. *The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran*. Leiden: Brill, 1992.
- Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture: the Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbāsīd society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. London et al.: Routledge, 1998.
- Hadot, Ilsetraut, "Dans quell lieu le néplatonicien Simplicius a-t-il fondé son école de mathématiques , et où apu avoir lieu son entretien avec un manichéen?" the International Journal of the Platonic Tradition 1 (2007): 42-107.
- Harlan, Sturm. *The Libro de Los Buenos Proverbios: A Critical Edition (Studies in Romance Languages)*. Kentucky: The University Press of Kentucky, 2014.
- Haro Cortés, Marta, "El viaje sapiencial en la prosa didáctica castellana de la Edad Media." En Alan Deyermond y Ralph Penny eds. *Actas del Primer Congreso Anglo-Hispano, II: Literatura*. Madrid: Castalia, 1993. 59-72.
- Haro Cortés, Marta. "Aristóteles, los sabios judíos y Salomón en una colección de sentencias inédita, *Palabras breves: dichos de sabios*." RFE lxxxviii, 1º (2008): 37-66.
- Haro Cortés, Marta. "Bocados de Oro." En José Manuel Lucía Megías, Carlos Alvar Ezquerro, eds. *Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión*. Madrid: Castalia, 2002. 224-230.

- Haro Cortés, Marta. “*Dichos y castigos de sabios*: Compilación de sentencias en el manuscrito 39 de la colección San Román (RAH) I Edición.” *RLM* xxv (2013): 11-38.
- Haro Cortés, Marta. *La imagen del poder real a través de los compendios de castigos castellanos del siglo XIII*. London: Department of Hispanic Studies: Queen Mary and Westfield College, 1996.
- Haro Cortés, Marta. *Los compendios de castigos del siglo XIII: Técnicas narrativas y contenido ético*. Valencia: Universitat de València, 1995.
- Kasten, A. Ll. “Several observations concerning *Lo libre de sabuesa* attributed to James I of Aragon.” *Hispanic Review*, 2 (1934). 70-73.
- Kasten, Lloyd A. “Poridat de las Poridades: A Spanish Form of the Western Text of the Secretum Secretorum.” *Romance Philology*, 5 (1951-1952). 180-190.
- Kasten, Lloyd A. *Seudo Aristóteles, Poridat de las Poridades*. Madrid: Seminario de estudios españoles de la Universidad de Wisconsin, 1957.
- Knust, Hermann (ed.), Este libro es llamando Bocados de oro el qual compuso el rrey Bonium, rrey de Persia, en *Mittheilungen aus dem Euskurial*, Bibliothek des Litterarishchen Vereins in Stuttgart, 141. Tübingen: Bibliothek des Litterarishchen Vereins in Stuttgart, 1879. 66-394.
- Majrīfī, Maslamah ibn Aḥmad. *Ghāyat al-Ḥakīm wa-aḥaqq al-natījatayn bi-l-taqdīm*. Hellmut Ritter, ed. Leipzig: B.G. Teubner, 1933.
- Marquet, Yves, “Ikhwan al-Safa,” en P.J. Bearman *et al.* eds. *Encyclopædia of Islam*, 2nd edition, vol. 3. Leiden: Brill, 1986. 1071-1076.
- Marquet, Yves, *La Philosophie des Ikhwan al-Safa., Thèse présentée devant l’Université de Paris IV, le 12 juin 1971*. Argel: Societe nationale d’edition et de diffusion, 1973.
- Marquet, Yves. *La philosophie des alchimistes et l’alchimie des philosophes. Jābir ibn Hayyān et les “Frères de la Pureté.”* Paris: Maisonneuve et Larose, 1988.
- Márquez Villanueva, Francisco. *El concepto cultural alfonsí*. Barcelona: Bellaterra, 2004.
- Martínez, H. Salvador. *El humanismo medieval y Alfonso X el Sabio. Ensayo sobre los orígenes del humanismo vernáculo*. Madrid: Polifemo, 2016.
- Murdoch, Brian O. *The Apocryphal Adam and Eve in Medieval Europe: Vernacular Translations and Adaptations of the Vita Adae et Evae*. Oxford: OUP, 2009.
- Pack, R. A., “A Pseudo-Aristotelian Chiromancy”, *AHDLMA*, 44 (1969), pp. 189-241
- Pico della Mirandola. *Oratio de hominis dignitate*. Roma: Edizioni Studio Tesi, 1994.
- Pingree, David, ed. and trans. *Picatrix. The Latin Version of the Ghāyat al-ḥakīm*. London: The Warburg Institute, 1986.
- Pingree, David. *The Thousands of Abū Ma’shar*. London: Warburg Institute, 1968.
- Plessner, Martin. “Hirmis.” En Hamilton A. R. Gibb *et al.* eds. *Encyclopaedia of Islam. New edition*. Leiden: Brill, vol. 3 (1986): 463-465.
- Pseudo-al-Mas’ūdī, Akhbār al-zamān, ‘Abd Allāh al-Ṣāwī (ed.), Cairo, Maṭba’at ‘Abd al-Ḥamīd Aḥmad Ḥanafī, 1938. Rescher, Otto, “Studien über den Inhalt von 1001 Nacht”, *Der Islam*, 9 (1918), pp. 1-94.
- Ramón Guerrero, Rafael. “*El Pseudo-Aristóteles árabe y la literatura didáctico-moral hispana: del Sirr al-asrār a la Poridat de las Poridades.*” En Santiago Otero, ed. *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio José M. Soto Rábanos*. Madrid: C.S.I.C., 1998. 1037-1051.
- Rico, Francisco. *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en la cultura española*. Madrid: Círculo de lectores, 2008.

- Rodríguez Arribas, Josefina. *El cielo de Sefarad. Los judíos y los astros (Siglos XII y XIV)*. Córdoba: El Almendro, Córdoba, 2011.
- Rosenthal, Franz. "Al-Mubashshir ibn Fātik. Prolegomena to an Abortive Edition." *Oriens*, vol. 13-14 (1960-1961): 132-158.
- Sā'id al-Andalusī, *Historia de la filosofía y de las ciencias o libro de las categorías de las naciones [Kitāb Ṭabaqāt al-umam]*. Traducción notas e índices de Eloísa Llaveró Ruíz. Introducción y notas de Andrés Martínez Lorca. Madrid: Trotta, 2000.
- Saif, Liana. *The Arabic Influences on Early Modern Occult Philosophy*. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2015.
- Schofield, Margaret E. *The Dicts and Sayings of the Philosophers: A Middle English Version by Stephen Scrope*. Philadelphia, 1936.
- Tardieu, Michel. "Ṣābiens coraniques et 'Ṣābiens' de Ḥarrān" *Journal Asiatique* 274 (1986): 1-44.
- Tardieu, Michel. Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie. En Ilsetraut Hadot ed. *Actes du Colloque international de Paris (28 de septiembre - 1 de octubre de 1985) / organisé par le Centre de recherche sur les oeuvres et la pensée de Simplicius (RCP 739-CNRS)*. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1987.
- Taylor, Barry. "Old Spanish Wisdom Texts: Some Relationships." *La Corónica* 14 (1985-86): 71-85.
- Taylor, Barry. "Wisdom Forms in the Disciplina clericalis of Petrus Alfonsi." *La Corónica* 22:1 (1993-94): 24-40.
- Thorndike, Lynn. *History of Magic and Experimental Science*. Vol. I. New York: Columbia University Press, 1923.
- Van Bladel, Kevin Thomas. *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*. Oxford ;New York: Oxford University Press, 2009.
- Van Bladel, Kevin. *The Arabic Hermes: from pagan sage to prophet of science*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Walsh, John K. "Versiones peninsulares del 'Kitāb Ādab al-falāsifa' de Ḥunayn ibn Ishāq. Hacia una reconstrucción del 'Libro de los buenos proverbios.'" *Al-Andalus*, vol. 41, n° 2 (1976): 355-384.
- Zakeri, Mohsen. "Ādab al-falāsifa: The Persian Content of an Arabic Collection of Aphorisms." *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 57 (2004). 173-90.